S. 57–80 herausgerissen
17. II. 28.

<36605242230017

Ersatz 2. I. 1925

Theologische Bibliothek.

Lehrbuch

der

katholischen Moraltheologie.

Von

Dr. Joh. Ev. Pruner,
Domcapitular, bischöfl. Lyceums-Rector und Seminar-Regens in Eichstätt.

Mit bischöflicher Genehmigung.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1875.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

Lehrbuch

der

katholischen Moraltheologie.

Von

Dr. Joh. Ev. Pruner,
Domcapitular, bischöfl. Lyceums-Rector und Seminar-Regens in Eichstätt.

Mit bischöflicher Genehmigung.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1875.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede.

Vorliegendes Buch soll nach dem Programme der „Theologischen Bibliothek" vor Allem den Anforderungen eines Lehrbuches entsprechen. Der Verfasser hielt es daher für zweckmäßig, es nach einem zweijährigen Lehrcurse, wie er für die Moraltheologie wohl allgemein als nötig erkannt werden dürfte, abzutheilen.

Obgleich Lehrbuch, soll ihm doch auch jene Vollständigkeit und praktische Brauchbarkeit eigen sein, welche der Seelsorger von einer „Moraltheologie" erwartet. Auch diese wurde angestrebt; nur was ex professo von der Pastoraltheologie und dem Kirchenrechte behandelt werden muß, wurde nicht weiter berücksichtigt, als es geschehen mußte, um unrichtigen oder mangelhaften Auffassungen moraltheologischer Fragen vorzubeugen.

Von ausführlicher Angabe der Literatur und umfangreichem gelehrtem Apparate wurde mit Rücksicht auf den doppelten Charakter des Buches als „Lehrbuches" und „praktischen Handbuches" Umgang genommen.

Daß Verfasser den hl. Thomas v. Aquin und den hl. Alphons v. Liguori ganz besonders als Führer und Leiter beständig im Auge behielt, versteht sich wohl für einen katholischen Theologen nach der großen, diesen heiligen Lehrern von der Kirche zuerkannten Auctorität, von selbst. Wir citirten des hl. Alphons „Theologia Moralis" nach der von P. Heilig besorgten Mechliner Ausgabe vom Jahre 1852. Aus einem Einblicke in

das Buch dürfte indessen hervorgehen, daß man sich bei aller Pietät gegen solche Lehrer noch Freiheit des Urtheiles bewahren kann.

Jeden Satz dieses Buches will Verfasser nur verstanden haben im vollsten Einklange mit der Lehre der hl. katholischen Kirche, deren unfehlbarem Urtheile er dasselbe ohne Vorbehalt und in freudigstem Gehorsame unterwirft.

Eichstätt, am Feste der hl. Apostel Simon und Juda 1875.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

Erster Theil.

Vom freien Handeln des Menschen an sich, abhängig von Gott.

Erstes Hauptstück.

Willensfreiheit.

Zweites Hauptstück.

Moralität der menschlichen Handlungen.

Seite

Drittes Hauptstück.

Gewissen.

Viertes Hauptstück.

Vom Gesetze.

Fünftes Hauptstück.

Uebernatürlichkeit und Verdienstlichkeit menschlicher Handlungen.

Zweiter Theil.

Von den Tugenden und Sünden.

Erster Abschnitt.

Von den Tugenden.

Erstes Hauptstück.

Von den Tugenden im Allgemeinen.

Zweites Hauptstück.

Von den theologischen Tugenden im Allgemeinen.

Drittes Hauptstück.

Tugend des Glaubens.

Viertes Hauptstück.

Von der Tugend der Hoffnung.

Seite

Fünftes Hauptstück.

Von der Tugend der Liebe.

Sechstes Hauptstück.

Von den intellectuellen und moralischen Tugenden.

Siebentes Hauptstück.

Vom Leben der Vollkommenheit.

Zweiter Abschnitt.

Von den Sünden.

Erstes Hauptstück.

Von der Sünde als freier Verschuldung vor Gott.

Zweites Hauptstück.

Von der habituellen Sünde.

Dritter Theil.

Pflichtenlehre.

Erster Abschnitt.

Die religiösen Pflichten.

Religion und Religiosität.

Erstes Hauptstück.

Empfang der hl. Sacramente.

Zweites Hauptstück.

Religiöse Pflichten. — Inhalt des ersten Gebotes.

Drittes Hauptstück.

Religiöse Pflichten. — Inhalt des zweiten Gebotes.

Viertes Hauptstück.

Religiöse Pflichten. — Drittes Gebot.

Seite

Zweiter Abschnitt [1].

Pietätspflichten.

Pietät.

Erstes Hauptstück.

Pflichten der Pietät in der Familie.

Zweites Hauptstück.

Pflichten der Pietät im kirchlichen Leben.

---

[1] Berichtigungen und Zusätze zu Seite 1—317 sind nachzutragen:
Seite 13 unten lies „die Minoriten Anaclet Reiffenstuel und Sporer". — S. 14 n. 3. l. „Cardinal Tolet" statt „Franz von Toledo (Toletanus)" — und „Busenbaum" († 1668). Er starb am 31. Januar. — S. 76 Note l. VI. statt IV. — S. 84. Zu Anm. 1. Trid. etc. setze bei: Conc. Vatic. de Fide cath. cap. 3. — S. 103. Wenn dort gesagt ist, die Offenbarungen einzelner heiliger Personen seien nicht Object des theolog. Glaubens, so gilt dieß selbstverständlich für jene Personen selbst nicht, vorausgesetzt, sie haben volle Gewißheit, das ihnen Mitgetheilte sei in Wahrheit von Gott ihnen geoffenbaret. S. 193 Zeile 17 l. „ein Leben". — S. 196 Z. 16 l. „*Eph.*" — S. 219 Z. 11 „Vertheidiger". — S. 240 Z. 17 „des Jes."

[2] Auf Seite 345 ist zu streichen die Bezeichnung „§ 4" und statt „§ 5" ist zu setzen

---

„§ 4". — Seite 347 ist am Schlusse beizufügen: „Die S. C. C. hat am 14. Dec. 1872 entschieden, der Pfarrer, welcher an einem Sonn- oder Feiertage von seiner Pfarrkirche abwesend ist, genüge seiner Pflicht auch dann, wenn er am Orte seines Aufenthaltes für sein Pfarrvolk applicirt; nur habe er Sorge zu tragen, daß ein anderer Priester in der Pfarrkirche die hl. Messe liest, damit die Parochianen ihrer Pflicht genügen können, einer hl. Messe beizuwohnen, und das Wort Gottes verkündet."

Dritte Section.

Verletzung fremden Lebens. — I. Des leiblichen Lebens.

Verletzung fremden Lebens. — II. Des geistigen.

Vierte Section.

Restitution für Beschädigung des Lebens.

---

[1] Seite 424 Z. 12 lies „ihn einem" statt „ihm einen".

[2] Seite 434 Note 1 lies „daß **ein Anderer** etwas thut" statt „daß **er** etwas thut". S. 435 Z. 8 „des **Berathenen**" statt „des **Handelnden**".

[3] Seite 442 Z. 17 l. „**außerdem**" statt „außer dem". — Z. 18 lies „ihn oder den Mandanten" statt „ihn". — S. 444 ist zu Zeile 5—9 noch beizusetzen: Dieses Argument hat aber gegen sich die Einwendung, es handle sich hier nur um eine mit Gewißheit entstandene bedingte Verpflichtung. Daß aber die Bedingung sich bewahrheite, von der die Verpflichtung abhängt, ist zweifelhaft, und es besteht kein Grund, in diesem Zweifel die Erfüllung der Bedingung zu präsumiren.

Seite

Zweiter Tractat.

Sechstes Gebot.

Erste Section.

Zweite Section.

Mißbrauch des Rechtes zur Ehe.

Dritte Section.

Vierte Section.

Restitutionspflichten

Dritter Tractat.

Siebentes Gebot.

Erste Section.

Recht auf zeitliche Güter.

---

[1] Seite 477 Z. 17 lies „**ihnen**" statt „ihm".

[2] Seite 478 Z. 6 lies „**dasselbe**" statt „ihn". S. 481 Z. 24 lies „Mandanten" statt „Mandaten". Ebendaselbst Zeile 2 nach „bestreiten" setze bei: Für den Fall, daß mehrere Schuldige mit einer und derselben Person sündigten, ist zu entscheiden wie oben S. 476 fünfter Fall.

[3] Seite 486 Z. 6 von unten lies „an **den** Menschen" statt „an die Menschen".

---

[1] Seite 502 Z. 4 von unten lies „**dem** Minderj.“ statt „Minderj.“

[2] Seite 505 Z. 12 lies „(Eheverträge)“ statt „(Ehevertrag)“.

[3] Seite 521 Z. 8 von unten lies „**des** Benef.“ statt „der Benef.“ — S. 522 Z. 21 streiche „ausschließlich“. — Ebendaselbst Note 4 lies „Schulte, Syst. Thl. II. § 99.“ — S. 523 Z. 21 „zu ziehen **zu** sein“ statt „zu ziehen sein“.

[4] Seite 531 Z. 17 lies „**Pfründe**“ statt „Früchte“.

[5] Seite 546 lies „Superficiar“ statt „Suprof.“

Drittes Hauptstück.

Obligationenrechte.

[1] Seite 557 Z. 25 lies „den Eigenthümern“ statt „dem Eigenth.“

Viertes Hauptstück.

Erbrecht.

[1] Seite 665 ist statt „c. Erbvertrag" zu setzen „C. Erbvertrag".

Seite

Vierter Tractat.

Achtes Gebot.

Erste Section.

Zweite Section.

Die mit diesem Rechte verbundenen Pflichten

Dritte Section.

A. Verletzung des Rechtes des Nächsten auf Wahrheit.

B. Verletzung des Rechtes auf guten Namen und Ehre.

Vierte Section.

Vierter Abschnitt.

Pflichten in Ansehung des Begehrens der Seele.

„Non concupisces."

---

[1] Andere weniger bedeutende Druckfehler wolle der geehrte Leser selbst berichtigen.

Lehrbuch

der

katholischen Moraltheologie.

Einleitung.

§. 1. Begriff der Moraltheologie.

1. Der Inhalt der göttlichen Offenbarung ist jede übernatürlich kund gegebene Wahrheit von Gott, deren Erkenntniß der menschlichen Vernunft aus sich selbst entweder absolut unmöglich, oder nach dem gegenwärtigen Zustande des Menschen äußerst erschwert ist. Sämmtliche Wahrheiten von Gott haben aber zu ihrem Objecte theils Gottes unendlich vollkommenes Sein in sich selbst und sein allerheiligstes Wirken nach außen, — theils Gottes allerheiligsten Willen, in soweit er Regel und Gesetz ist für seine Geschöpfe und Weg zu dem ihnen gesetzten Endziele. Gott hat seine Offenbarung gegeben als Lehrer der Wahrheit und als Gesetzgeber der Heiligkeit.

2. Die Theologie, als die wissenschaftliche Darstellung des Inhaltes der göttlichen Offenbarung, wird deßhalb auch nach dem doppelten Momente desselben einer zweifachen Richtung folgen, und je nachdem sie die göttliche Lehre oder das göttliche Gesetz zu ihrem Objecte wählt, in dogmatische und praktische Theologie sich theilen[1].

3. Letztere wird vorzugsweise Moraltheologie genannt, in soferne „Mos" bezeichnet die gesammte sittliche Ordnung, welche durch Unterordnung der von der Gnade befähigten und getragenen Willensfreiheit des Menschen unter Gottes Gesetz und Gleichförmigkeit des gesammten freien Handelns mit ihm zu realisiren ist.

Die Aufgabe dieser Wissenschaft wird im Allgemeinen dahin zu bestimmen sein, daß sie uns erstens den Menschen kennen lehrt in den von Gott für die Realisirung seines heiligsten Willens ihm verliehenen Qualificationen, und die Bedingungen aufweist, von welchen für den gefallenen und vom Falle erlösten Menschen das seinem übernatürlichen Endziele entsprechende Handeln abhängt, — zweitens, daß sie den heiligsten Willen Gottes selbst als Norm für das menschliche Handeln in allen einzelnen Verhältnissen des menschlichen Lebens in wissenschaftlicher Weise zum Bewußtsein vermittelt.

4. Demgemäß läßt sich die Moraltheologie definiren: Wissenschaft der freien Thätigkeit des vom Sündenfalle erlösten und von Gott zum ewigen übernatürlichen Leben in Gott geordneten Menschen, nach der Norm seines heiligsten geoffenbarten Willens.

---

[1] Cfr. S. Th. Summa Th. p. I. q. 1. a. 1—4.

§. 2. Verhältniß der Moraltheologie zu den übrigen theologischen Disciplinen.

1. Das sittliche Handeln richtig zu erfassen, ist vor Allem nötig die richtige Erkenntniß des handelnden Subjectes. Diese aber wird gewonnen aus den Dogmen de primo statu hominis, — peccato originali, — reparatione generis humani, — gratia Christi Redemptoris. Das göttliche Gesetz sodann als Gottes heiligster Wille an den Menschen wird uns in seinem inneren Grunde und letzten Ziele nur klar aus Gottes anbetungswürdigsten Vollkommenheiten und seinen heiligsten Werken für den Menschen[1]. Die Moraltheologie hat demnach die Dogmatik zur Grundlage. Ihre Sätze sind aber nichts weniger als bloße Vernunftschlüsse aus den dogmatischen Sätzen. Die Normen des moralischen Handelns sind vielmehr selbst Dogmen, — göttlich geoffenbarte Wahrheiten. Gerade für die Sittengesetze bedarf der Mensch dringendst einer positiven Offenbarung, weil er in Folge der erbsündlichen Selbstsucht zu viel versucht ist, den göttlichen Willen zu verkehren und ihm ein Sophisma seines Eigenwillens zu substituiren[2].

2. Mit dem Kirchenrechte steht die Moral in enger Beziehung. Die kirchliche Gesetzgebung stützt sich unter Leitung des hl. Geistes auf die göttlich gegebenen Principien und Normen der Sittlichkeit, welche Object der Moral sind, und stellt dadurch dieselben in das hellste Licht. Sie sanctionirt zugleich das Sittengesetz durch entsprechende Strafbestimmungen gegen dessen Verletzer und bietet darin auch dem Moralisten Anhaltspunkte zur Beurtheilung der Schwere der Sünden gegen die einzelnen Anforderungen des Gebotes Gottes. Die Moral hat ferner den Canones der Kirche jene positiven Bestimmungen zu entnehmen, wodurch das natürliche und göttliche Gesetz in einer allgemein verpflichtenden Weise genauer determinirt wird.

3. Ist das Depositum des Glaubens enthalten im geschriebenen und überlieferten Worte Gottes, so ist von selbst einleuchtend, daß die Moraltheologie beständig ihren Blick richten muß auf die Exegese, welche ihr die mit der Interpretation der Kirche in Einklang stehende Erklärung der hl. Schrift bietet, und auf die Kirchengeschichte, aus deren Documenten hervorgeht, was zu allen Zeiten als Norm christlichen Lebens und evangelischer Vollkommenheit von der Kirche festgehalten wurde.

§. 3. Realprincip der Moraltheologie und ihre Quellen.

1. Der letzte objective Grund aller Normen des sittlichen Handelns ist der Wille Gottes, welcher, wie er in sich selbst absolute Heiligkeit ist, Alle nach dem Bilde seiner Heiligkeit leiten und dadurch zur Theilnahme an

---

[1] Der hl. Thomas leitet die Prima Secundae seiner Summa, welche die Fragen der Moral behandelt, mit den Worten ein: Postquam praedictum est de exemplari, scil. de Deo et his, quae processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat, ut consideremus de ejus imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium.

[2] Summa Theologiae S. Thomae 1. 2. q. 91. art. 4.

seiner Seligkeit führen will. „Sancti estote, quia Ego Sanctus sum" (Lev. 11, 44; 1 Petri 1, 16). „Unus est bonus, Deus" (Matth. 19, 17). „Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra" (1 Thess. 4, 3). Gott, in sich selbst unendlich heilig, und uns zur Heiligkeit berufend, ist das Principium, *a quo*, das Princip, von welchem jede Norm des sittlichen Lebens ihren Ursprung nimmt [1].

2. Für den Menschen aber, wie er im gegenwärtigen Stande ist, beruht jede Verbindung mit Gott und die Möglichkeit der Verähnlichung mit ihm und der Beseligung in ihm im Verbum Incarnatum. — Daß es überhaupt einen auch nur natürlich sittlich guten Act in Wirklichkeit für den gefallenen Menschen gibt, verdankt er dem Erlöser, welcher ihm seine im Sündenfalle verlorene Beziehung auf seinen einzigen, ewigen Endzweck wieder gegeben. Der Sündenfall hat allerdings die wesentlichen Kräfte und Fähigkeiten des vernünftigen Geistes nicht zerstört, aber ohne Erlösung wäre es undenkbar, daß sie in Beziehung auf das Gute je in Act übergegangen wären, da der übernatürliche Endzweck unrettbar verloren, ein der natürlichen Ordnung angehöriger Zweck aber dem Menschen nicht gegeben war. — Im Leben des Gottmenschen, des Menschensohnes sodann findet sich die in unendlich vollkommener Weise erfolgte Realisirung des göttlichen Willens an den Menschen und in seiner Lehre die ganze Fülle der Offenbarung desselben. „Coepit Jesus *facere* et *docere*" (Act. 1, 1). Er hat zugleich überreiche Gnade verdient, welche den Menschen erhebt zur Gemeinschaft und Gleichförmigkeit des Lebens mit ihm. So ist der Mensch gewordene Gott als Weg, Wahrheit und Leben der Welt das Principium, *per quod*, das Princip, durch welches der göttliche Wille seinem ganzen Inhalte nach erkennbar und erfüllbar wird für den Menschen. „Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit Ipse primogenitus in multis fratribus (Rom. 8, 29).

3. Das Leben, die Lehre und Heilsordnung des Erlösers wird fortgesetzt bis an's Ende der Zeiten durch seine Kirche, welche belebt und geleitet ist vom heiligen Geiste. Die gesammte Thätigkeit der Kirche Christi in ihrem Lehramte, Priesterthum und Hirtenamte ist nur die Vermittlung der Heiligkeit Jesu Christi, ihres Hauptes, mit welchem sie durch den hl. Geist zur Einheit verbunden ist, an die Menschen, zum Zwecke, jeden Einzelnen zu heiligen und dem mystischen Leibe des Erlösers einzufügen. Die Realisirung dieses Zweckes ist am vollkommensten erreicht in den Heiligen, in welchen Jesu unendliche Heiligkeit ihr endliches Abbild, sein evangelisches Gesetz die treueste Erfüllung, sein Erlösungsopfer die herrlichste Frucht erhalten hat, und den Menschen leuchtende Vorbilder der Nachfolge Christi und der Heiligung ihrer selbst gegeben sind.

Der göttliche heilige Geist, die Kirche Christi heiligend, belebend und leitend, und in ihr die Seelen durch Mittheilung seiner selbst und Lebensgemeinschaft mit sich zur Aehnlichkeit mit Gott, dem absolut Heiligen, erhebend, ist das Principium *in quo*, das Princip, in welchem der Mensch Gott ver-

[1] Unumquodque dicitur bonum bonitate divina sicut primo principio *exemplari*, *effectivo* et *finali* totius bonitatis. S. Th. 1. q. 6. a. 4.

ähnlicht, seinem heiligsten Willen gleichförmig und des ewigen übernatürlichen Endzweckes theilhaftig gemacht wird.

4. Alles aber, wozu Gottes ewiger Wille uns berufen, — was er in seiner in der Zeit gegebenen Offenbarung von uns fordert, — und wodurch er zur Erfüllung dieser Forderungen uns führt, — — ist enthalten im geschriebenen und überlieferten Worte Gottes. Die hl. Schrift und die Tradition sind die Quellen der Moraltheologie.

§. 4. Formalprincip.

1. Der objective unendliche Grund, worin zuletzt die Realität einer jeden Sittlichkeitsnorm beruht, — Realprincip — erschließt sich uns zum sicheren Erkennen aller Normen des dem letzten Zwecke entsprechenden Wollens und Handelns im unfehlbaren Worte der Kirche Gottes. Dieses lebendige Wort der Kirche ist es, durch welches Christus den Inhalt, wie seiner Glaubenshinterlage überhaupt, so auch seines evangelischen Gesetzes an allen Orten und zu allen Zeiten darlegt (dicebant: Tu quis es? Dixit eis Jesus: Principium, qui et loquor vobis. Joh. 8, 25. — Qui vos audit, me audit. Luc. 10, 16). Ohne dasselbe bleiben hl. Schrift und Tradition verschlossene Quellen. Die unfehlbare Lehre der Kirche allein ist uns deßhalb das *Principium formale* der theologischen Wissenschaft, mag dieselbe vom unfehlbaren Lehrer der Kirche, dem Papste, auf einem ökumenischen Concile oder ohne ein solches definirt worden sein. Wir werden nur das für Gottes Willen gemäß und sittlich gut halten, was die Kirche dafür erklärt, — alles aber verwerfen und unsittlich nennen, was die Kirche nicht in Einklang findet mit Gottes Gesetz: „Credamus, fratres, quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum“ (S. Aug. in Ev. Joann. tr. 22. n. 8).

2. Außer den Definitionen und Decreten der Concilien und den Constitutionen der Päpste sind für die praktische Theologie von hoher Wichtigkeit die vom hl. Stuhle, sei es unmittelbar oder mittelst der römischen Congregationen, erlassenen Urtheile über die auf dem ethischen Gebiete entstandenen irrthümlichen und anstößigen Doctrinen. Die Pflicht des katholischen Theologen ist nicht eingeschränkt auf unbedingten Glauben jener Sätze allein, deren Verwerfung der kirchlichen Gemeinschaft verlustig macht. Sie erstreckt sich auch auf demütige innere und äußere Unterwerfung unter jedes andere, von der hl. Kirche in Sachen des Glaubens, der Sittlichkeit und kirchlichen Disciplin gefällte Urtheil (vid. Syll. err. dd. 8. Dec. 1864. n. 22). Macht Nichterfüllung dieser Pflicht auch noch nicht zum Häretiker, so ist sie doch unvereinbar mit wahrer Orthodoxie und den Gesinnungen eines treuen Sohnes der Kirche [1].

3. Ein Urtheil der Kirche, welches eine Lehre als in irgend einer Weise der kirchlichen Wahrheit zuwider erklärt, wird nota sive censura theologica genannt. Es wird entweder ein einzelner Satz (propositio) censurirt, oder

[1] Vgl. Schreiben Papst Pius' IX. an den Erzbischof von München-Freising am 21. Dec. 1863.

es wird über eine Reihe von Sätzen die Censur in der Weise ausgesprochen, daß nur die notae bezeichnet werden, welche einer oder mehrere derselben verdienen, ohne aber speciell zu bestimmen, auf welchen der aufgeführten Sätze jede einzelne nota Anwendung finde. In jedem Falle sind wir verpflichtet, unzweifelhaft festzuhalten, der censurirte Satz sei wirklich so qualificirt, wie das kirchliche Urtheil es ausgesprochen, — und wenn mehrere in einer Sentenz unter Aufzählung verschiedener notae censurirt wurden (in globo), so befinde sich unter diesen gewiß keine, welche nicht wenigstens einem jener Sätze in Wahrheit gebührt.

4. Die vorzüglichsten Censuren, deren sich die Kirche bedient, sind:

a) Propositio *haeretica,* — quae directe et immediate adversatur doctrinae tamquam a Deo revelatae per Ecclesiam propositae.

b) Prop. *erronea,* — quae opponitur *mediate* doctrinae divinitus revelatae, quatenus adversatur *conclusioni* deductae ex una praemissa revelata et per Ecclesiam proposita et ex altera naturali rationis lumine intelligibili.

c) Prop. *haeresi proxima,* — quam major theologorum pars ex s. Scriptura aut Traditione judicat esse haereticam, quin audeat hoc absolute et simpliciter pronuntiare, quia aliqui graves Theologi censent, ipsi censuram hujusmodi non debere inuri. —

Die Censur „prop. *erronea*" ist also strenger, als „*haeresi proxima*", weil jene Proposition ganz gewiß mit einem Dogma in Widerspruch tritt, wenn auch nur mittelbar, während dieser letzteren ein derartiger Widerspruch nicht vollkommen nachgewiesen werden kann, so lange ein decisives Urtheil der Kirche noch nicht erfolgt ist, obgleich ihr andererseits auch keine Probabilität zukömmt.

d) Prop. *haeresin sapiens* ea est, quae utriusque sensus, catholici et heterodoxi, proprie capax est, ast sensum pravum sive ratione sui sive ratione circumstantiarum praevalentem involvit, vi cujus nata est gravem de haeresi suspicionem ingerere. — Von dieser unterscheidet sich die weitere: Prop. *haereseos suspecta* dadurch, daß sie zwar nicht, wie jene, einen schweren Verdacht der häretischen Gesinnung ihres Auctors begründet, aber gleichwohl seine Orthodoxie zweifelhaft erscheinen läßt.

e) Lautet das Urtheil der meisten Theologen von Ansehen nur auf Widerspruch eines Satzes mit einer conclusio theologica (error, nicht haeresis), oder erscheint derselbe mehr oder weniger eines solchen verdächtig, so sind die Censuren gerechtfertigt: prop. *proxima errori, sapiens errorem, erroris suspecta.* —

f) Prop. *male sonans, piarum aurium offensiva,* — i. e. quae, uti sonat, facile sensum admittit, bonis moribus, religioni aut pietati contrarium.

g) Prop. *temeraria,* — quae quid novi statuit aberrans a communi ss. Patrum et Theologorum doctrina sine sufficienti rationis et auctoritatis fundamento.

h) Prop. *scandalosa,* — quae dat occasionem ruinae spiritualis, inclinando ad peccata vel avertendo a virtutis exercitio.

i) Prop. *schismatica,* — quae adversatur paci vel unitati Ecclesiae in obedientia erga sacram Hierarchiam fundatae, et

k) *seditiosa,* — quae in genere est destructiva auctoritatis sive in Ecclesia sive in republica.

l) Prop. *blasphema,* — quae injuriam infert Deo, Deiparae, Sanctis, Sacramentis; *impia,* — quae pietatis opera deprimit et spernit.

§. 5. Methode.

Zwei Sätze sind es, welche das oben erörterte Real- und Formalprincip der Moraltheologie in der einfachsten Weise aussprechen: 1. „Seid heilig, wie ich heilig bin!“ oder: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben über Alles!“ 2. „Wer meine Gebote hat und sie hält, meine Kirche hörend, gleichwie mich selbst, der ist es, der mich liebt.“

Aus diesen beiden Fundamentalsätzen leitet sich jeder Grundsatz des sittlichen Lebens für den Christen ab, auf sie wird er zurückgeführt. Nach der Art und Weise aber, auf welche dieses geschieht, ergibt sich eine dreifache Methode, welcher die moraltheologische Wissenschaft folgen kann:

I. Es wird die Norm des sittlichen Lebens zu erfassen gesucht in ihrer höchsten Zweckbeziehung, — welche ist Einigung der Seele mit Gott in der Liebe, — insoferne sie also Ausstrahlung gleichsam ist der göttlichen Heiligkeit und Liebe, und die Seele in ihr vervollkommnet wird zu höherer Erkenntniß und Liebe Gottes. Dieß ist die mystische Methode, welche sich vorzüglich anlehnt an die unter den Hagiographen dem hl. Johannes eigene Darstellung des evangelischen Gesetzes.

II. Die Wissenschaft stellt sich zur Aufgabe, die einzelnen Regeln des moralischen Lebens auf Grund der göttlichen Offenbarung und der Lehre, des Gesetzes und der Praxis der Kirche sowohl nach ihrem vollen Inhalte, als nach ihrem Verhältnisse zu den übrigen sittlichen Anforderungen und ihrer Stellung im Gesammtorganismus der göttlichen Gesetzgebung aufzuweisen. Darin liegt die scholastische Methode, deren Vorbild der hl. Paulus ist. Sie theilt sich in eine positive und speculative Richtung, je nachdem sie ihre Beweisführungen mehr aus dem positiv gegebenen Gesetze, oder aus den inneren Gründen der Sache nimmt.

III. Wird der praktische Zweck der Moralwissenschaft zunächst in's Auge gefaßt, die Anwendung nämlich der sittlichen Normen auf die menschlichen Handlungen in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens, so ergibt sich die casuistische Methode, deren erste Andeutungen man zu finden glaubt in den Briefen der hl. Apostel Petrus und Jacobus.

Insoferne dieser dreifachen Methode die dreifache causa eines jeden sittlichen Gesetzes zu Grunde gelegt ist, ohne deren Berücksichtigung die Erkenntniß desselben nie vollkommen sein kann, — die *causa finalis*, Einigung des Menschen mit Gott, — die *causa efficiens*, die göttliche, das Gesetz gebende Auctorität, — die *causa formalis*, Verpflichtung zu handeln oder zu unterlassen und Leitung der freien Thätigkeit zu ihrem wahren Ziele, wird die einzig richtige Art der Behandlung der Moraltheologie diese sein, daß keine der drei Methoden ausschließlich durchgeführt wird, sondern daß man einer jeden in zweckmäßiger Weise gerecht zu werden sucht.

§. 6. Geschichte der Moraltheologie [1].

Es kann in einem Lehrbuche die Geschichte der betreffenden Wissenschaft nur in einem kurzen Abrisse dargestellt werden, in welchem jene Erscheinungen

[1] Stäudlin, „Geschichte der Sittenlehre Jesu“, Göttingen 1799—1823, 4 Bde.

die Hauptpunkte bilden, um welche sich die gesammte Entwicklung derselben gruppirt.

I. Die theologische Wissenschaft beginnt mit den Schriften der heiligen Väter. Es begegnet uns zwar in denselben nicht eine in systematischer Weise entwickelte Darlegung des gesammten Offenbarungsinhaltes, da sie vorherrschend nur den Zweck verfolgen, die Wahrheit gegen jeweilige Angriffe zu vertheidigen und die Gläubigen gegen die in Anwendung gebrachten Verführungskünste der Zeit sicher zu stellen. Allein sie geben vollgiltiges Zeugniß vom Glaubensbewußtsein der Kirche, auf welches Alle sich stützen müssen, welche in den folgenden Zeiten das göttlich gegebene depositum fidei zum Gegenstande ihrer Forschung und Untersuchung machen wollen [1].

1. Die Väter der ersten Jahrhunderte stellten vor Allem die christliche, übernatürliche Tugend in ihrem vollen übermenschlichen, göttliches Gepräge beurkundenden Glanze der Verkommenheit des Heidenthums gegenüber, — die Demut des Glaubens, welche im Martyrium die glorreichsten Siege feiert über die Idololatrie, diese traurigste Frucht des Gott abtrünnigen Stolzes; die Weltverachtung der christlichen Hoffnung, deren schönste Blüte, die Virginität, der herrlichste Triumph ist über die Sinnenlust und die in ihr liegende Unseligkeit und Verzweiflung; den Opfermut der christlichen Caritas, welche alle Creatur Gott zum Opfer weiht, während das Heidenthum nur den Egoismus des Geizes und der Habsucht kennt.

Die heiligen Väter verkennen andererseits nicht die Tugenden, welche auch die heidnische Philosophie auf Grund des Naturgesetzes lehrte, zeigen aber denselben gegenüber die Erhabenheit der übernatürlichen durch Christi Lehre, Beispiel und Gnade vermittelten Tugend. Was ist die prudentia, wie sie Cicero „de officiis" darstellt, im Vergleiche mit der vom göttlichen Logos gewirkten sapientia? was die justitia des Naturrechtes gegenüber der vom hl. Geist gewirkten caritas? was die heidnische fortitudo neben der dem Kreuze entstammten Stärke des martyrium? wie erbleicht aller Glanz der vielgerühmten temperantia der Philosophen vor der Lilie der virginitas?

Kein Gegenstand kehrt in den Schriften der Väter öfter wieder als die Notwendigkeit des Gebetes, ohne welches kein übernatürliches Tugendleben möglich ist, in dessen Uebung aber alle Tugenden geübt und gekräftigt werden.

* Allgemeine Ausführungen über das christliche Sittengesetz enthalten die Schriften der viri apostolici (Apostelschüler), von welchen der hl. Clemens von Rom (erster Brief an die Corinther; die Aechtheit des zweiten ist zweifelhaft) der Paulinischen Richtung folgt, der hl. Ignatius von Antiochia (Briefe an die Ephesier, Magnesier, Trallier, Römer, Philadelphier, Smyrnaer, den hl. Polykarp) der Johanneischen, und das dem Hermas zugeschriebene Buch „Pastor" der Jakobisch-Petrinischen. — Die Apolo-

---

(enthält die Geschichte der Moralwissenschaft bis Ende des 13. Jahrhunderts) — und „Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften" (Gött. 1808). — *Fuchs*, Instt. theol. christ. mor. (1848) vol. I. p. 189—268.

[1] *Remy Ceillier*, Apologie de la morale des pères de l'église. 1718. — P. *Baltus* S. J., Jugement des SS. Pères sur la morale de la philosophie payenne. 1719. *Fassoni*, de morali patrum doctrina adversus librum Jo. Barbeyracii 1767. — *Heyns, Junius* et *van Gilse*, Commentar. de Patr. apost. doctrina morali. Lugd. 1833. *Charpentier*, études sur les pères de l'église. Par. 1853. u. s. w.

geten, namentlich Justinus Martyr und Athenagoras, stellen sich vorzüglich die Aufgabe, die Reinheit und Erhabenheit des christlichen Sittengesetzes darzuthun und gegen die Vorwürfe der Heiden zu vertheidigen.

2. Die göttliche Wahrheit sollte schon in den ersten Jahrhunderten, wie gegen das Schwert der Verfolger, so auch gegen das Gift der stolzen, Gott feindlichen Wissenschaft sich bewähren. Den Kampf mit der falschen Gnosis nahmen auf in der ersten und zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Lehrer der Alexandrinischen Schule, von welchen vorzüglich zu erwähnen ist T. Flavius Clemens Alexandrinus.

In seinen drei größeren Werken, welche mitsammen in engem inneren Verbande stehen, entfaltet er das Bild Jesu Christi als der menschgewordenen ewigen Weisheit, um die wahrhaft nach Weisheit verlangenden Geister der heidnischen Gesellschaft in seine Schule einzuladen. Das erstere, die *cohortatio ad gentes* (λογος προτρεπτικος), zeigt alle auch im Heidenthume zerstreut sich findenden Strahlen der Wahrheit als Ausfluß jenes Lichtes, das die Menschheit nie verlassen, so lange die Welt besteht, — des Logos — das aber in Christus erst in seiner ganzen Fülle über die Welt sich ergossen, und zu welchem daher alle Völker sich bekehren müssen. Das zweite, *paedagogus*, stellt in drei Büchern Christus dar als den allein Reinen und Heiligen, welcher allein uns aus der Befleckung der Sünde herausziehen und dadurch das Herz für die Wahrheit empfänglich machen kann, — als das alleinige Vorbild und Gesetz wahrer Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstentsagung, durch deren Uebung der Mensch erzogen wird zur Verähnlichung mit Gott. Im dritten, stromata (στρωματεις), das in acht Bücher zerfällt, deren letztes aber kaum Clemens zum Verfasser hat, wird in einer sorgfältig der damals nötigen Arcandisciplin entsprechenden Darstellung die christliche Wahrheit an sich und in ihren Wirkungen für die sittliche Vollkommenheit erklärt.

3. Mit der Wärme und dem Feuer des Orientalen und dem praktischen Sinne der Abendländer trat um dieselbe Zeit Irenäus, welcher aus Kleinasien stammte, aber als Bischof von Lyon den heiligen Glauben in Gallien vertheidigte und verbreitete, den Häretikern entgegen, vorzüglich in seinem fünf Bücher umfassenden Werke „adversus haereses“ [1]. Der durch die ganze Schrift sich hindurchziehende Gedanke ist: „keine Wahrheit, keine Vermittlung des heiligsten Alle verpflichtenden Willens Gottes, außer in der Kirche und durch die Kirche.“

4. In den griechischen Vätern findet sich vorherrschend die mystische Richtung vertreten. Sie erscheint auf ihrem Höhepunkte in den dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Werken, deren Verfasser übrigens wohl nicht vor dem Ende des fünften Jahrhunderts lebte: περι της Ἱεραρχιας ουρανιου - περι της εκκλησιαστικης Ἱεραρχιας - περι θειων ονοματων - περι της μυστικης Θεολογιας [2].

5. Für die praktische Theologie sind besonders reichhaltige Quelle die ethischen Schriften des hl. Chrysostomus und seine Commentare zur hl. Schrift.

6. Unter den lateinischen vorzüglich der speculativ-praktischen Methode zugewendeten Vätern reihen sich an Irenäus an: Cyprian, der als Moral-

---

[1] Der Titel des nicht auf uns gekommenen Originals war: ελεγχος και ανατροπη της ψευδωνυμου γνωσεως.

[2] Siehe Görres, Mystik. Bd. I. S. 227.

princip obenan stellt vollste Conformität mit der Kirche Jesu Christi in allen Verhältnissen des menschlichen Lebens und Handelns (de unitate Ecclesiae, de oratione dominica, de lapsis, de opere et eleemosynis etc.), und Ambrosius, welcher in seinem der äußeren Ordnung nach dem gleichnamigen Ciceronianischen Buche nachgebildeten Werke de officiis für seine Cleriker das christliche über jede philosophische Moral unendlich erhabene Sittengesetz entwickelt [1].

7. Tertullian ging zwar von dem an sich wahren Princip aus, der Wille Gottes, daß wir heilig werden, sei der Inbegriff aller sittlichen Normen. Aber mißleitet von unfügsamem Subjectivismus ignorirte er die allein wahre Vermittlung des göttlichen Willens durch die Kirche, und so kam es, daß sein schroffer, starrem Rigorismus zugeneigter Charakter ihn in die Irrthümer des Montanismus verstrickte.

8. Das hellste Licht des patristischen Zeitalters, dessen Strahlen durch die fernsten Jahrhunderte zur Leuchte in allen theologischen Wissenschaften geworden sind, ging der christlichen Welt auf in Augustinus. Von seinen Werken seien hier nur zwei erwähnt: „Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate“ [2], ein kurzer Inbegriff der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, und „de moribus ecclesiae catholicae“ gegen die Manichäer. In letzterem Werke finden sich wohl am vollständigsten die Sätze, welche Augustin's Moralsystem bilden. „Des Menschen Endziel ist die Erreichung des ewigen seligen Lebens in Gott. Dazu führt aber nur die Liebe Gottes. Alle Tugend ist ein Ausfluß dieser Liebe, ja selbst eigentlich nur diese Liebe. Denn auch die Selbstliebe und Nächstenliebe reduciren sich auf die Gottesliebe. In Wahrheit sich selber lieben heißt für sich das höchste Gut wollen, und das ist Gott. Ebenso den Nächsten lieben heißt ihm dieselbe Seligkeit wollen, wie sich selbst, das ist die beseligende Vereinigung mit Gott. Du sollst Gott deinen Herrn lieben über Alles; das ist das oberste Princip alles sittlichen Lebens“ [3]. Im hl. Augustin haben sich das speculative und mystische Moment im richtigen Verhältnisse durchdrungen und gegenseitig ergänzt, und wie auf ihn vorzüglich die mittelalterliche Scholastik sich stützt, so findet auch in ihm die wahre Mystik ihre Principien. Während aber der Areopagite vorherrschend der speculativen Mystik vorarbeitete, welche die Vollkommenheit der Seele zunächst darin findet, daß Gott als die Wahrheit und absolute Vollkommenheit in Allem und aus Allem erkannt wird, um dadurch zur Liebe entzündet zu werden, legte der hl. Augustin den Grund für die spätere praktische Mystik. Diese sucht die Vollkommenheit durch die Reinigung der Seele von allen creatürlichen Anhänglichkeiten mittelst der

---

[1] Der hl. Ambrosius behandelt mit Vorliebe in seinen zahlreichen Schriften moralische Themata, namentlich über die heilige Virginität (de virginibus, de virginitate, exhortatio virginitatis etc.).

[2] P. Faure's vortrefflicher Commentar hiezu ist vorzüglich geeignet, in das Verständniß der Theologie des hl. Augustin einzuführen. Neu edirt und mit Anmerkungen versehen von P. Passaglia. Neapel 1847.

[3] Eine vollständige und klare Synopsis der Augustinischen Moral gibt Dr. Stöckl, „speculative Lehre vom Menschen“. Bd. II. §§. 146–154.

Furcht und der Liebe Gottes, und findet sie in der Liebeseinigung der Seele mit Gott, in welcher Alles nur dienen muß zu einem Opfer für Gott, zu einer Stufe an der Himmelsleiter. Die so geläuterte und Gott geeinigte Seele wird dann disponirt sein, in besonderer Weise Gott zu schauen in seinen Werken und tief einzudringen in seine Mysterien.

9. Am Abschlusse der patristischen Periode begegnet uns der hl. Gregor der Große, welcher in seinem Werke „Expositio in beatum Job seu Moralium libri XXXV“ die moralischen und ascetischen Materien, wie ihm eben die betreffende Stelle des heiligen Buches Anlaß bietet, in einer Weise behandelt, welche ebenso tiefen Einblick in die Geheimnisse des göttlichen Gnadenwirkens als in die Schwächen und Täuschungen und Bedürfnisse des menschlichen Herzens gewährt. Dasselbe blieb das ganze Mittelalter hindurch eine Hauptquelle für die christliche Sittenlehre. — Noch empfehlenswerther für die Priester und Seelsorger erscheint des Heiligen Pastoralregel „de pastorali cura seu regula pastoralis“, ein Buch, das zu jeder Zeit in der Kirche in hohem Ansehen stand. Die Synode von Mainz i. J. 806 will, daß man nach der hl. Schrift und den hl. Canones sich vorzüglich seiner bediene.

§. 7. Geschichte der Moraltheologie.

(Fortsetzung: Mittelalter.)

II. Vom siebenten Jahrhunderte bis zum eilften oblag der Kirche die Aufgabe, die barbarischen Völker, welche die Länder des zerfallenen römischen Reiches occupirt hatten, durch die Thätigkeit des Apostolates und der christlichen Caritas Christo zu gewinnen und für die Segnungen der hl. Religion zu disponiren.

1. Die wissenschaftlichen Leistungen dieser Zeit beschränkten sich daher auf Compilationen aus den Schriften der heiligen Väter in einigermaßen systematischer Form, wie wir solche noch besitzen in den Schriften des hl. Isidor von Sevilla (sententiarum libri tres), des hl. Johannes Damascenus, des ehrwürdigen Beda (scintillae Patrum), des hl. Petrus Damiani, und Alcuins, dessen Bücher de virtutibus et vitiis — de ratione animae — de confessione peccatorum wohl die gediegensten Werke sind, welche aus dieser Zeit für wissenschaftliche Behandlung der christlichen Sittenlehre angeführt werden können.

2. Derselben gehören auch die libri poenitentiales an, Sammlungen der Canones, welche die Bußen angaben für die verschiedenen Sünden zur Handhabung der öffentlichen Bußdisciplin. Wir erwähnen nur die vorzüglichsten Pönitentialbücher des Abendlandes: Poenitentiale romanum — Bedae venerabilis „de remediis peccatorum“ — Pönitentialbuch des Erzbischofs Theodor von Canterbury. Sie gaben Anregung zur casuistischen Behandlung des christlichen Sittengesetzes, welche in den folgenden Jahrhunderten neben der Scholastik sorgfältige Pflege fand in den casuistischen Summen. Es mögen deren gleich hier genannt werden: die Summa de casibus poenitentiae des Raymund von Pennaforte († 1275) in vier Büchern, — die Summa confessionalis des hl. Antonin von Florenz († 1459), — die Summa Angelica des Bruders Angelus de Clavasio aus dem Franziskanerorden († 1495). —

Auch das Decretum Gratiani in der Mitte des zwölften Jahrhunderts lehnt sich unverkennbar an die alten Pönitentialbücher an.

III. Nachdem auf den Trümmern des alten Römerreiches ein neues christliches Reich aufgebaut worden, war die Zeit gekommen, in welcher die göttliche Glaubenshinterlage nicht mehr bloß zu vertheidigen war gegen äußere Feinde. Das Christenthum hatte den Sieg und die Herrschaft errungen, und wie sein Geist alle Verhältnisse des menschlichen Lebens durchdrang, beseelte und heiligte, so gestaltete er auch die Wissenschaft zum höchsten dem Menschen möglichen Ausdrucke der christlichen Mysterien.

1. Die Systeme der mittelalterlichen Scholastik sind ein treues Abbild des in Gottes Leben selbst gründenden Organismus der objectiven Wahrheit, in welchem alle Dogmen im innigsten Nexus stehen, gegenseitig sich beleuchtend und ergänzend, mit den Vernunfterkenntnissen aber so ganz und gar nicht im Widerspruche, daß vielmehr diese selbst dem wunderbaren Gottesbaue sich eingliedern, um freudig dem göttlichen Logos als dessen Abspiegelung Zeugniß zu geben und von seinem Lichte hinwiederum neue Klarheit und Vollendung zu gewinnen.

2. Die Moral erscheint deßhalb in der Scholastik dieser Periode — vom eilften bis fünfzehnten Jahrhunderte — nicht in selbständigen Systemen dargestellt, sondern, obgleich an sich in unübertroffener Vollkommenheit systematisch behandelt, nur als wesentliches Glied des ganzen wissenschaftlichen Organismus der scholastischen Summen. Die höchste Vollendung erhielt die scholastische Theologie durch den hl. Thomas von Aquin. Paßt auch seine Form nicht für jede Zeit, so bleibt er doch, was Tiefe und Klarheit der Darlegung des reichen Inhaltes der christlichen Wahrheit betrifft, um so mehr der Lehrer aller Zeiten, als die Kirche im selben Augenblicke, in welchem ihm Papst Johann XXII. die Verehrung der Heiligen zuerkannte, auch seiner Doctrin das Zeugniß gegeben, sie stehe im vollen Einklange mit der göttlich geoffenbarten Wahrheit, und er habe sie nicht „absque speciali Dei infusione" in seinen Schriften niedergelegt. Sein Hauptwerk ist seine Summa Theologiae.

Nachdem der hl. Thomas im ersten Theile seiner Summa von Gott und dem absolut freien Schöpfungswerke Gottes gehandelt hat, läßt er im zweiten Theile die christliche Sittenlehre folgen als Lehre von der Freipersönlichkeit des Menschen und seiner freien Thätigkeit zum Zwecke, seine ewige Seligkeit in Gott zu erreichen. Er theilt ihn ab in eine prima secundae, welche die allgemeinen Principien und Voraussetzungen alles sittlichen Handelns zum Gegenstande hat (de fine hominis — de natura actuum et habituum — de eorum principiis internis, scilicet virtutibus et vitiis — et externis, quae sunt leges et gratia), und eine secunda secundae, worin die Bethätigung, Entfaltung und Vollendung der christlichen Tugend nach allen Beziehungen betrachtet wird, und zwar zuerst, in soweit Alle zum christlichen Tugendleben und zur Heiligkeit berufen sind, dann inwieferne die einzelnen Stände der Vollkommenheit und Berufsarten in der Societät ihre speciellen Verpflichtungen haben (de virtutibus, quae diversae sunt pro diversis statibus, et specificantur per gratias gratis datas — per vitam activam — per varios status et vocationes).

Der dritte Theil der Summa hat zum Gegenstand die Vereinigung Gottes mit dem Menschen in der Incarnation und in der durch die hl. Sacramente vermittelten Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott [1].

3. Was Petrus Lombardus im zweiten und dritten Buche seiner Sentenzen noch ohne streng wissenschaftliche Gliederung und nur in allgemeinen Umrissen behandelt — Alexander von Hales dann im dritten und theilweise auch vierten Theile seiner Summa erweitert und in mehr logische Ordnung gebracht hat (de legibus — de gratia et virtutibus — de donis et beatitudinibus), das gestaltete sich durch den hl. Thomas zu einem alle moraltheologischen Fragen und die damit zunächst zusammenhängenden Materien umfassenden Systeme, vor dem alle ihm vorhergehenden und nachfolgenden Bearbeitungen der Moral zurücktreten, gleich wie der Glanz der Sterne erbleicht vor der Alles überstrahlenden Sonne. — Im Anschlusse an die pars secunda der Thomistischen Summa wurden später gesonderte Darstellungen der Moral versucht, deren gediegenste sind: Summa virtutum et vitiorum von Wilhelm Perault und des hl. Antoninus von Florenz Summa theologica in quatuor partes distributa.

4. Am nächsten kommt in der Scholastik dem hl. Thomas sein Freund, der heilige seraphische Lehrer Bonaventura, dessen Summa und Commentar zu den Sentenzen des Lombardus, wie sein Breviloquium jeder Zeit eine wahre Aurifodina für die Moral bleiben werden. Nimmt er indessen unter den Scholastikern eine so hervorragende Stellung ein, so steht er gleichwohl noch höher als Mystiker, worauf der ihm gewordene Ehrentitel „seraphischer Lehrer" hindeutet.

IV. Die mittelalterliche Mystik hat zu ihrem Begründer den hl. Bernhard (doctor mellifluus) in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Die Principien seiner mystischen Theologie, welche in allen seinen Schriften wiederkehren, sind folgende: Des Menschen Bestimmung ist, daß Christi Bild in ihm nachgebildet werde *(de gratia et libero arbitrio)*; Christus aber ist verdemütiget: a coelo ad carnem, a carne ad crucem, a cruce ad mortem; dadurch aber hat er sich auch verdient die Erhöhung: ad gloriam resurrectionis, ad potestatem judicii, ad dexteram Patris. Deßhalb hat der Schüler Christi die Demut zu üben: nolendo dominari, volendo subjici, subjectus patiendo omnia cum gaudio *(de septem gradibus humilitatis)*. Er wird dann zu einer dreifachen Erhöhung gelangen: ad sanctitatem in agendo *(de praecepto et dispensatione)*, ad munditiam cordis in diligendo *(de diligendo Deo)*, ad Dei intuitionem *(de consideratione*, besonders im fünften Buche).

An Bernhard schließen sich an Hugo und Richard vom Kloster St. Victor in Paris. Die herrlichsten Blüten der praktischen Mystik

[1] Eine ausführliche Exposition des Moralsystems des englischen Lehrers siehe bei Dr. Werner, „System der christlichen Ethik", Bd. I. S. 47 ff. — Ebendens. „der hl. Thomas von Aquin", Bd. I. S. 811 ff. — Dr. Stöckl, „Geschichte der Philosophie des Mittelalters", Bd. II. S. 655—721. — Dr. Plaßmann, „die Moral gemäß der Schule des hl. Thomas". — Dr. Rietter, „die Moral des hl. Thomas von Aquin.

dieser Zeit sind aber Bonaventura's Werke, wie: *Itinerarium mentis in Deum; de septem gradibus perfectionis; stimulus amoris.*

Die Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts mit Ausnahme von Johannes Gerson († 1429) und Thomas von Kempen († 1471) gehören vorzüglich der speculativen Richtung an, deren Anfänge in Deutschland in das 9. Jahrhundert zurückdatiren, in welchem Scotus Erigena des Pseudo-Dionysius Schriften in's Lateinische übersetzt hatte. Es seien nur genannt: Meister Eckart, Johannes Tauler, Heinrich Suso, Joh. Ruysbroek und der Verfasser der „teutschen Theologie."

Es konnte nicht ausbleiben, daß die in der Areopagitischen Mystik liegenden Neuplatonischen Elemente ihren Einfluß auf die darauf gebaute deutsche Mystik übten, nicht weniger, als Scotus Erigena von denselben sich hatte beherrschen lassen. Die an pantheistische Anschauung grenzende Alleinheit alles Geschaffenen mit Gott, — das dem Vollkommenen gesteckte Ziel der Einswerdung mit Gott in affectlosem Ruhen in Gott und Schauen Gottes, — das passive Verhalten des Willens der Gnade gegenüber, — ein Subjectivismus, welcher absieht von der allein vor Abwegen schützenden Auctorität, — — das sind die bedenklichen Eigenthümlichkeiten der speculativen Mystik, welche sich als fruchtbare Keime der Irrthümer des Reformationszeitalters erwiesen.

§. 8. Geschichte der Moraltheologie.

(Fortsetzung: Neue und neueste Zeit.)

V. 1. Die Zeit der Reformation und später der Jansenistischen Irrthümer stellte an die katholische Wissenschaft die Aufgabe, die göttliche Hinterlage des Glaubens zu vertheidigen gegen Doctrinen, welche alle Principien des sittlichen Lebens, die Freiheit, die Verdienstlichkeit der Handlungen, die Verpflichtung des Gesetzes u. s. w. läugneten, ja in ihren Consequenzen das ganze Christenthum in Frage stellten. Dieser Aufgabe unterzogen sich mit Feuereifer und mit einem aller Berechnung sich entziehenden Erfolge eine große Anzahl gelehrter und heiliger Männer, besonders aus dem Orden der Jesuiten. Die Scholastik, welche im 14. und 15. Jahrhunderte mehr und mehr von ihrer Höhe herabgesunken war, an den berühmten Hochschulen zu Salamanca, Alcala, Coimbra aber neuen Glanz gewonnen hatte, entfaltete sich unter der Pflege der Jesuiten Franz Suarez, Gabriel Vasquez, Gregor von Valentia, Leonardus Lessius, Cardinal Lugo u. A., mit welchen viele andere ausgezeichnete Gelehrte des Regular- und Weltclerus wetteiferten, in neuer Form zur hellsten Leuchte der Geister, die ernstlich die Wahrheit suchten [1]. Unter den Gelehrten, welche die neuscholastische Methode ausschließlich oder vorherrschend auf die Moral anwendeten, nennen wir die Jesuiten Paul Layman, Thomas Sanchez, Antoine, Edmund Voit, dann den Dominikaner Anaclet Reiffenstuel und den Minoriten Sporer.

2. Ganz besonders aber gedieh in dieser Zeit die casuistische Behandlung der Moraltheologie. Es mochte hiezu wohl die Ausartung der Scholastik

[1] Ich verweise für die Geschichte der Zeit nach dem Tridentinum vorzüglich auf H. Hurter, *Nomenclator Literarius.* Oenip. 1872.

in kleinliche Disputirsucht am Schlusse der vorigen Periode das Ihrige beitragen, unter welcher principielles und systematisches Studium verkümmern mußte. Casuistik war aber auch damals wirkliches Bedürfniß. Der Protestantismus hatte alle Verpflichtung des Gesetzes, ja jeden moralischen Werth einer Handlung geläugnet. Später erhob sich die Jansenistische Heuchelei und verwarf jede Freiheit. So war es ununterbrochen nothwendig, das richtige Verhältniß von Gesetz und Freiheit für alle Verhältnisse des menschlichen Lebens darzustellen, um in den verschiedenen Fällen des Handelns dem Gesetze seine verpflichtende Kraft nicht minder anzuerkennen, als die Freiheit zu schützen, wo eine Bindung durch das Gesetz nicht zu erweisen ist.

Da die weitaus größte Zahl der Theologen wie der katholischen Gelehrten überhaupt im 16., 17. und 18. Jahrhunderte der Gesellschaft Jesu angehörte, für die Moraltheologie aber in dieser Periode die casuistische Methode die allgemein geeignetste schien, so ist es erklärlich, warum der Jesuitenorden vorzüglich reich ist an Casuisten. Erwägt man weiter, wie die Jesuiten zuerst gegenüber standen einer durch die Reformation um allen sittlichen Halt gekommenen Gesellschaft, die das göttliche Gesetz kaum in der äußersten Milde seiner Interpretation sich gefallen ließ, und durch strenge Forderungen nur vom christlichen Leben abgeschreckt werden konnte; — wie sie dann in der Folge genötiget waren, mit dem Irrwahne des Jansenistischen Rigorismus selbst um naturrechtliche Principien noch zu ringen, so wird es nicht Wunder nehmen, daß Einige ihrer Auctoren, so sittenstrenge sie auch in ihrem eigenen Leben waren, in ihre Lehre einen Laxismus sich einschleichen ließen, den die Kirche nicht dulden konnte.

Unverzeihlich aber ist es, wegen vereinzelter derartiger laxer Grundsätze eines und des anderen Moralisten der Gesellschaft Jesu die Jesuitenmoral überhaupt mit dem Laxismus zu identificiren.

3. Die hervorragendsten Casuisten des Jesuitenordens sind: Franz von Toledo (Toletanus) und Hermann Busenbaum († 1669), dessen kurz und bündig abgefaßte Moral über fünfzig verschiedene Auflagen erlebte, und von späteren Auctoren, wie Lacroix und Zacharia, und selbst vom hl. Alphons von Liguori als Grundtext benützt wurde, an welche sie ihre moralischen Untersuchungen anreihten.

Hatte die Casuistik das Gute, die Anwendung des Gesetzes im Richterstuhle der Buße auf die mannigfachen Fälle des menschlichen Lebens und Handelns zu erleichtern, gleichwie auch durch die casuistischen Erörterungen authentische Interpretation des Gesetzes von Seite der Kirche vielfach veranlaßt worden war, so erzeugte sie andererseits in Folge der Menge von einander abweichender Entscheidungen einer und derselben Frage Unklarheit und Zweifel auf dem Gebiete der praktischen Theologie.

4. Die Theologen, denen wir die Beseitigung dieses Mißstandes verdanken, sind vorzüglich: Cardinal Prosper Lambertini, nachmaliger Papst Benedict XIV., welcher in seinem unsterblichen Werke „de Synodo dioecesana,“ dann in seinen „Institutiones ecclesiasticae“ und „Quaestiones canonicae“ eben so sehr wissenschaftlich die hauptsächlichsten streitigen Fragen zur Lösung gebracht, als durch seine ex cathedra erlassenen Constitutionen darauf bezügliche Verhältnisse auctoritativ geregelt hat, — und der hl. Alphons

von Liguori[1], der es unternahm, in seiner Theologia moralis sämmtliche Ansichten, die sich in den verschiedenen moralischen Fragen geltend gemacht hatten, der Kritik zu unterwerfen und die haltbaren von den unhaltbaren zu sondern[2]. Sein homo apostolicus ist ein auf Grund des so gewonnenen Resultates ausgearbeitetes Handbuch der Moral.

5. Die katholische Mystik hatte sich nach Ausbruch der Reformation vorherrschend der praktischen Richtung zugewendet, nachdem die speculative Mystik so sehr ausgeartet war. Die Schriften eines Ludwig von Blois (Blosius), Laurentius Scupoli, hl. Franz von Sales, der hl. Theresia von Jesu, Ludwig a Ponte, Cardinal Bona, Cardinal Bellarmin u. s. w. sind sichere Leitsterne auf dem Wege christlicher Tugend und Vollkommenheit. Auf welche Abwege die Mystik geräth, wenn sie nicht mehr im Worte und in der Auctorität der Kirche ihren Schutz sucht, dafür bieten den traurigsten Beweis die Jansenistischen Schwärmereien des 17. Jahrhunderts und besonders der denselben entstammte Quietismus, ein Abgrund der Unsittlichkeit unter der Maske vollkommener Liebe. Treffliche Anleitung zur Unterscheidung der ächt christlichen und der falschen Mystik gibt den Beichtvätern der Jesuite Scaramelli in seinem „Directorium asceticum“ und „Directorium mysticum.“

[1] Im Jahre 1748 erschien der erste Entwurf des Werkes.

[2] Vgl. die Praefatio seiner Theol. Mor. Es sind bei 800 Auctoren, welche der Heilige in seinem Werke citirt und die er alle selbst gelesen und studirt hat. Neben seinem eminenten theologischen Wissen stand ihm zu Gebote eine ausgezeichnete Gelehrsamkeit in der Jurisprudenz, in welcher er schon im Alter von 17 Jahren den Doctorgrad errang. Bringt man zugleich in Erwägung seine 30jährige Thätigkeit als Missionär, seine 13jährige Thätigkeit als Bischof, seine persönliche Heiligkeit, so wird man die Behauptung nicht beanstanden, der hl. Alphons habe den Beruf gehabt, ein sicherer Führer aus dem Labyrinthe zu sein, in welches die Casuistik zu seiner Zeit gerathen war, und ein Licht, das die finstern Schleichwege des Jansenismus aufdeckte. — Die Werke des hl. Alphons erhielten die höchste Auctorität durch die kirchliche Approbation. Pius VII. bestätigte (18. Mai 1803) das Decret der S. R. C. „*nihil in iis* (operibus) *censura dignum* esse repertum. Die römische Pönitentiarie beantwortete am 5. Juli 1831 die Anfrage des Cardinals De Rohan, und zwar: 1) *An Sacrae Theologiae Professor opiniones, quas in sua Theol. Mor. profitetur s. Alph. a Lig., sequi tuto possit ac profiteri?* 2) *An sit inquietandus confessarius, qui omnes s. Alph. a Lig. sequitur opiniones . . . hac sola ratione, quod a S. S. Apost. nihil in opp. ejus censura dignum repertum fuerit, cum adnotatione, quod nempe confessarius iste non legit opera b. Doctoris, nisi ad cognoscendum accurate ejus doctrinam, non perpendens momenta rationesque, quibus variae nituntur opiniones; sed existimans se tuto agere eo ipso, quod doctrinam, quae nihil censura dignum continet, prudenter judicare queat sanam esse ac tutam, nec ullatenus sanctitati Evangelicae contrariam?* — Ad 1) *affirmative*, quin tamen inde reprehendendi censeantur, qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas sequuntur. Ad 2) *negative*, habita ratione mentis S. Sedis circa approbationem scriptorum Servorum Dei ad effectum canonizationis.“ Gregor XVI. bestätigte auf Bitten des genannten Cardinals diese Entscheidung.

Pius IX. endlich erklärte den hl. Alphons auf die Bitten und das Gutachten des größten Theiles der Bischöfe, Ordensgeneräle und katholischen Universitäten als Doctor Ecclesiae am 23. März 1871, und bezeichnet sein Verdienst um die katholische Wahrheit mit den Worten: „siquidem ipse *errorum tenebras* ab *incredulis et Jansenistis late diffusas* doctis operibus maximeque theologiae moralis tractationibus dispulit atque dimovit. Obscura insuper dilucidavit dubiaque declaravit, cum inter implexas theologorum *sive laxiores sive rigidiores sententias tutam straverit viam*, per quam Christifidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent.

VI. 1. Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts brachte die unchristliche Philosophie zur Herrschaft. Um das positive Christenthum unvermerkt und allmälig aus den Geistern und Herzen zu vertilgen, begann sie die Moral vom Dogma und der Religion gänzlich loszureißen, und substituirte dem übernatürlich geoffenbarten Sittengesetze eine mit Stellen der hl. Schrift gleißnerisch verbrämte Moralphilosophie, zu welcher der Protestantismus nach Aufgeben aller Moraltheologie seit Puffendorf und Hugo Grotius seine Zuflucht genommen hatte. Es war eine Trauerzeit der Kirche, wie sie noch keine erlebt hatte, als sie sehen mußte, wie ihre Theologen und die Lehrer ihres Volkes des positiven Glaubens sich schämten und, von Kantianismus und Rationalismus beherrscht, keine Quelle der Wahrheit mehr anerkannten außer der praktischen Vernunft, deren Postulate ihnen als die einzigen Principien des sittlichen Lebens galten; Existenz Gottes, Unsterblichkeit der Seele, religiöser Glaube überhaupt sollte nur insoferne auf Annahme von Seite der Wissenschaft Anspruch haben, als die Vernunft einen Ausgleich des großen Mißverhältnisses erfordert, welches in diesem Leben zwischen Tugend und Glückseligkeit besteht.

2. Stattler, Schenkl, Stapf und besonders M. Sailer, hatten es sich zur Aufgabe gesetzt, die Wissenschaft und das Leben von den durchlöcherten Cisternen des Philosophismus zu den Quellen des Heilandes zurückzuführen. Doch es währte lange, bis die theologische Wissenschaft und besonders die Moraltheologie ernstlich daran ging, den falschen Subjectivismus zu überwinden und bei den großen Meistern einer gläubigen Vorzeit in die Schule zu gehen. Erst in letzter Zeit hat die Erneuerung des katholischen kirchlichen Geistes, wie das Leben, so auch die Kunst und Wissenschaft ergriffen. Plaßmann, Werner, Rietter u. A. haben des hl. Thomas Moralsystem dargelegt, und ihre Bücher fanden beifällige Aufnahme. Das Studium der alten Scholastiker allein ist geeignet, der Moral im Gegensatze zur ausschließlichen Casuistik wieder einen streng wissenschaftlichen und ebenso streng kirchlichen Charakter zu geben, ohne es zu hindern, daß anstatt der scholastischen Form jene organische Durchbildung und Vertiefung verwerthet werde, zu welcher die neuere Philosophie angeregt hatte. Dabei darf aber das positive Moment und der Charakter einer praktischen Wissenschaft nicht außer Acht gelassen werden. Für systematische Entwicklung des Objectes der Moraltheologie waren während der drei letzten Jahrzehnte vorzüglich thätig: Hirscher, Fuchs, Werner. Dem praktischen Bedürfniß aber haben Rechnung getragen jene ausgezeichneten Werke, welche unter Beibehaltung der den späteren Scholastikern geläufigen Eintheilung das vom hl. Alphons v. Liguori gewonnene Resultat zu Grunde legen, und mit beständiger Berücksichtigung der in Kraft stehenden positiven Gesetzgebung die richtigen Normen für alle Verhältnisse des christlichen Lebens möglichst vollständig darzustellen suchen. Es seien nur erwähnt: Neyraguet, Gousset, Gury, dessen Moralcompendium unter allen neueren Moralwerken die weiteste Verbreitung gefunden hat [1], Scavini in seiner „Theologia Moralis universa ad mentem S. Alphonsi M. de Lig.“,

[1] Vorzüglich empfehlenswerth sind die römischen, mit den Noten des P. Ballerini versehenen Ausgaben.

dem bedeutendsten Werke dieser Richtung in unserem Jahrhundert, Hähnlein, Kenrick, Frassinetti (Compendio della Teologia Morale di S. Alfonso di Liguori etc.) u. s. w.

Die Durchdringung beider Momente strebten an: Martin, Probst, Friedhoff, Palasthy, Rietter, Simar, Müller, dessen „Theologia Moralis“ durch Vollständigkeit, Gelehrsamkeit, Gründlichkeit vor allen andern sich auszeichnet, u. A. Nach dem Vorgange der Auctoren letzterer Methode suchen wir ein moraltheologisches System zu bilden, in welchem das objective, in Gott gegründete, sittliche Leben einen wahren, aber auch möglichst einfachen Ausdruck findet; was jedoch praktische Behandlung der einzelnen Fragen betrifft, seien die erstgenannten Auctoren unsere Lehrer.

§. 7. Eintheilung.

Nach der in §. 1 gegebenen Definition der Moraltheologie wird sich das Object unserer Wissenschaft in drei Theile abgliedern:

Erster Theil. Das freie Handeln des Menschen an sich, abhängig von Gott.

Zweiter Theil. Göttliche Führung des Menschen zum ewigen, übernatürlichen Ziele durch die innere Heiligung, und freie Hingabe des Menschen an dieselbe (Tugenden). Gegensatz bilden die Sünden.

Dritter Theil. Göttliche Führung des Menschen zum Heile durch Offenbarung seines heiligsten Willens, und freie Hingabe des Menschen an diesen (Pflichten des sittlichen Lebens).

Inhalt des ersten Theiles sind sämmtliche Momente des menschlichen Actes, deren keines ihm fehlen darf, wenn er dem letzten Zwecke des Menschen entsprechen soll. Diese aber sind:

1. Willensfreiheit — durch diese erweist sich das freie persönliche Wesen vor Allem als „Gott ebenbildlich“ (ad *imaginem* Dei);

2. Sittlichkeit (Moralität); — auch schon seiner Natur nach ist der Mensch von Gott für Gott;

3. Gewissen, welches das freie sittliche Handeln leitet nach dem subjectivirten Gesetze Gottes;

4. Gesetz, welches als die Manifestation des göttlichen Willens die objective Norm des freien Handelns ist;

5. Uebernatürlichkeit, durch welche der Act verdienstlich wird vor Gott für das ewige Heil, und der Mensch nicht mehr bloß erscheint „ad *imaginem*“, sondern zugleich „ad *similitudinem* Dei“.

Der zweite Theil hat zu seinem Gegenstande die dem Menschen durch Gottes Gnadenwirken zu Theil gewordene Ausstattung mit Principien des übernatürlichen Lebens und Handelns überhaupt und der vollkommenen Eini-

gung mit Gott insbesondere — so wie das freie Verhalten des Menschen in Ansehung derselben, — oder die Lehre von den Tugenden und von den Sünden, oder von den sittlichen Zuständen in ihrem Verhältnisse zum sittlichen Handeln.

Der dritte Theil legt den Inhalt der Offenbarung des göttlichen Willens dar, welchen Gott der Schöpfer und Vater der Menschen seinen Geschöpfen und Kindern als Regel ihres Lebens und ihres Strebens nach dem ewigen Ziele vor Augen hält; — Lehre von den göttlich sanctionirten Vorschriften des sittlichen und tugendhaften Lebens nach seinen verschiedenen Beziehungen und von den Sünden dagegen, — Pflichtenlehre.

Erster Theil.

Vom freien Handeln des Menschen an sich, abhängig von Gott.

Erstes Hauptstück.

Willensfreiheit.

§. 1. Begriff der Freiheit.

1. Die göttliche Offenbarung redet von Freiheit des Menschen vorzüglich in einem dreifachen Sinne; sie schreibt ihm zu

a) die Freiheit als das Vermögen, sich selbst zum Handeln zu bestimmen (Wahlfreiheit); sie fordert von ihm

b) daß er sich frei mache von der Sünde (sittliche Freiheit) im heiligen Geiste (*Dominus autem Spiritus est, ubi autem Spiritus, ibi libertas.* 2 Cor. 3, 17); sie verheißt ihm

c) Freiheit von allem Uebel im Besitze der Seligkeit des Himmels (libertas gloriae filiorum Dei. Rom. 8, 21).

Die erste ist die Grundbedingung für jeden sittlichen Act, — das erste sittliche Gut. Die zweite ist das Resultat des göttlichen Gnadenwirkens in uns und der Mitwirkung der erstgenannten Freiheit mit derselben. Die dritte ist das Endziel aller Werke der absoluten Freiheit Gottes und aller Gottes Willen entsprechenden freien Thätigkeit des Menschen [1].

2. Die dem moralischen Wesen wesentliche Freiheit des Willens [2] ist das Vermögen der Selbstbestimmung, welchem zufolge es nur handelt, weil es will, und nur so handelt, wie es handelt, weil es nicht anders handeln will. Durch dieses wird der Handelnde zum Herrn seiner Acte, so daß diese nur der individuellen Person und keinem Andern zugehören und zugeschrieben werden können. In ihm beruht die Freipersönlichkeit, in welcher die hl. Väter ganz vorzüglich die Gottesebenbildlichkeit des Menschen finden (*ad imaginem* Dei factus est homo). Diese Willensfreiheit (liberum arbitrium) schließt aus:

---

[1] *S. Bernardus,* de gratia et lib. arb. cap. 3. n. 7: Primo nempe in liberam voluntatem ac voluntariam libertatem conditi sumus *nobilis* Dei creatura; secundo reformamur in innocentiam *nova* in Christo creatura; tertio sublimamur in gloriam *perfecta* in Spiritu creatura.

[2] *Hoc proprium est voluntatis, in quantum voluntas est, ut sit domina suorum actuum.* S. Th. qu. 22. de Verit. a. 5. ad 7.

a) den Zwang (coactio) oder jede dem Handelnden äußere Causalität, welche unabhängig von der Bestimmung des Willens, ja gegen dieselbe, den Act herbeiführt;

b) die Notwendigkeit (necessitas) oder jedes in der Natur selbst liegende Princip, durch welches sie der Art ad unum determinirt wäre, daß der Wille den Act weder unterlassen noch irgendwie anders vornehmen könnte.

3. Demnach stellt sich die Willensfreiheit wesentlich dar als Wahlfreiheit (*vis electiva*[1] sive facultas eligendi unum ex duobus vel pluribus, ad quod voluntas seipsam voluerit determinare) im Gegensatz zur *determinatio ad unum.*

Nach den verschiedenen Objecten aber, unter welchen eine Wahl stattfinden kann, wird unterschieden:

1. libertas *contradictionis* sive exercitii, die Freiheit zu wählen zwischen Handeln oder Nichthandeln,

2. libertas *contrarietatis,* zu wählen zwischen sich conträr Entgegengesetztem, zwischen Gut und Bös,

3. libertas *specificationis*, zu wählen unter specifisch verschiedenen Objecten innerhalb der Ordnung des Guten oder des Gebietes des Bösen.

§. 2. Kirchliche Lehre von der Willensfreiheit des Menschen.

Die katholische Lehre von der menschlichen Willensfreiheit ist enthalten in folgenden Sätzen:

I. Der Wille des Menschen ist in Wahrheit freier Wille auch im Stande der gefallenen und vom Falle erlösten Natur[2]. Conc. Trid. Sess. 6. can. 5.)

Die hl. Kirche allein hat stets diese unveräußerliche Prärogative der vernünftigen Natur des Menschen vertheidigt, wie in alter Zeit gegen die Manichäer, Priscillianisten u. A., so in der neueren Zeit gegen die Reformatoren und Jansenisten und gegen die Philosophen der letzten Jahrhunderte. Obigen Satz zu beweisen ist Aufgabe der Dogmatik. Die hl. Schrift redet von dieser der vernünftigen Natur wesentlichen Freiheit, oder setzt sie voraus, auf jeder Seite (z. B. Eccli. 15, 14 sqq.; 31, 10. 11. Gen. 4, 7. Isa. 1, 19. 20. Deut. 30, 15 sqq. Josue 24, 14 sqq. Matth. 23, 37. 1 Cor. 7, 37).

II. Der Mensch hat, so lange er auf Erden lebt (homo viator), die Freiheit zu wählen zwischen Gut und Bös (lib. contrarietatis).

---

[1] S. Th. p. 1. qu. 82. a. 1. ad 3; qu. 83. a. 3. 4. contra gent. I, 68. sub fin.: Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis.

[2] Der Verfasser der Schrift de voc. gentium drückt die kirchliche Lehre treffend in folgenden Worten aus: Nec, quia Spiritu Dei agitur, ideo se putet liberum arbitrium non habere, quod ne tunc quidem perdidit, quando diabolo voluntate se dedit, a quo judicium voluntatis depravatum est, non ablatum. Quod ergo non ereptum est per vulnerantem, non tollitur per medentem: vulnus sanatur, non natura removetur.

Diese ist aber nicht ein wesentliches Attribut der Freipersönlichkeit. (Trid. Sess. 6. can. 6.)

Es liegt allerdings in der Natur des Willens, nach Seligkeit zu verlangen. Seligkeit aber zu suchen im wahren Gute oder im Scheingute, ist Sache seiner freien Wahl, solange Gott, das absolute Gut, sich ihm noch nicht in unmittelbarem Schauen zum Besitze und Genusse hingegeben [1].

Gegen den Pelagianismus [2] und Rationalismus aber muß festgehalten werden, daß die Freiheit zu sündigen eben so wenig zur wesentlichen Vollkommenheit des Willens gehört, als die Fähigkeit zu irren ein wesentliches Attribut der Intelligenz genannt werden könnte. Object des Willens ist nur das Gute; Sündigen aber ist Hingabe an das Böse, und nicht möglich, ohne daß mit Täuschung seiner selbst, was objectiv böse ist, als der Liebe des Herzens werth aufgefaßt wird [3]. Diese Selbsttäuschung hört dann auf möglich zu sein, wenn das absolute Gut zu unmittelbarem Schauen sich darbietet, und alles, was die Seele erkennt und liebt, in Gottes Wesen erkannt und geliebt wird [4].

III. Das Wesen der Willensfreiheit liegt in der *libertas contradictionis sive indifferentiae et specificationis;* sie ist deßhalb dem Menschen in jedem Zustande, auch nach dem Sündenfalle, eigen.

* Wir setzen folgende Stelle des hl. Thomas voraus (de Verit. q. 22. a. 6), welche präcise alles ausdrückt, was über die Willensfreiheit zu sagen ist: Cum voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, *libertas voluntatis in tribus considerabitur:* scil. *quantum ad* **actum**, *in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad* **objectum**, *in quantum potest velle vel hoc vel illud et ejus oppositum; et quantum ad* **ordinem finis**, *in quantum potest velle bonum vel malum.* Sed quantum ad primum horum, inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum est respectu quorundam objectorum, scil. respectu eorum, quae sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorundam, eorum scilicet quae sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status naturae, sed illius tantum, in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem, sicut patet in beatis; et pro tanto dicitur, quod *velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.*

---

[1] *S. Hieron.* l. 2. *cont. Jovin.:* Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur: alioquin, ubi necessitas, nec corona nec damnatio est.

[2] *S. Augustinus* op. imperf. cont. Julianum L. VI. cap. 10: Fallit te definitio tua, qua liberum arbitrium definisti . . . *liberum arbitrium non est aliud, quam possibilitas peccandi et non peccandi.* Qua definitione primum ipsi Deo liberum arbitrium abstulisti . . . Deinde ipsi sancti in regno ejus liberum arbitrium perdituri sunt, ubi peccare non poterunt.

[3] S. Th. 1. 2. qu. 62. a. 8 ad 3.

[4] *Ibid. in corp.:* „Beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident (angeli). Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicunque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem, quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere a bono, in quantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum; sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde Angelus beatus nullo modo peccare potest.“ Was von den seligen Engeln, gilt von allen Seligen des Himmels.

Der erste Theil obiger These ergibt sich aus dem Begriffe der Freipersönlichkeit von selbst. Soll ein Wesen in Wahrheit Princip und Herr seiner Acte sein, so muß eine Kraft in ihm liegen, welche trotz aller Anregung der Objectivität noch nicht zum Acte bestimmt ist, sondern aus dem gesammten Bereiche der mit ihr in Berührung tretenden Objecte auswählt oder zurückweist, was und wie sie will. Es darf keine innere notwendige Verbindung bestehen zwischen der Kraft zu handeln und dem individuellen Acte, — zwischen den Motiven, seien sie auch noch so dringend, und dem Acte, — zwischen dem Objecte, mag es auch noch so sehr sollicitiren, und dem Acte.

Der zweite Theil unseres Satzes vindicirt eine derartige Freipersönlichkeit dem Menschen, als zu seinem Wesen gehörig, in jedem Zustande, auch nach dem Sündenfalle. Die Reformatoren [1] und Jansenisten behaupteten, nur in rein indifferenten Sachen sei dem gefallenen Menschen Willensfreiheit geblieben; in Allem aber, was dem moralischen Handeln angehört, sei er von innerer Notwendigkeit abhängig, von der Notwendigkeit zu sündigen, wenn er nicht von der Gnade gezogen ist [2], was jedoch nicht die Strafbarkeit seiner Acte aufhebe [3]; — und von der Notwendigkeit, der Gnade zu folgen, wenn diese in ihm wirkt [4], da zur Verdienstlichkeit oder Strafbarkeit die libertas a coactione violenta genüge [5]. (Vgl. Trid. Sess. 6. can. 4.)

§. 3. Liberum und Voluntarium.

1. Der hl. Thomas, von dem ein gründlicher Kenner der Thomistischen Doctrin [6] sagt, das größte Meisterwerk, welches er geliefert, sei seine Lehre von der Freiheit, unterscheidet eine doppelte Anregung des Willens durch sein Object, — die eine, welcher er mit Notwendigkeit folgt, eine andere, welcher gegenüber er sich indifferent verhält. Objecte nämlich, welche nur unter einer einzigen Eigenschaft erkennbar sind, kann der Wille, wenn er überhaupt sie intendirt, nur unter dieser Eigenschaft wollen, und gibt es bezüglich dieser nur die Wahl, ob der Act überhaupt gesetzt werden soll oder nicht [7] (liberum exercitium actus). Ist dagegen an ihnen eine Verschiedenheit der Eigenschaften und Be-

---

[1] Luther sagt in thesi 36, damn. a Leone X.: „*liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo.*" Calvin aber: *voluntas necessitate in malum trahitur vel ducitur, et necessario peccat homo, sed nihilominus voluntarie, quia non impulsus violenta coactione.*

[2] Propp. Baj. 27. 28. 65.

[3] Prop. Baj. 67: *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo, quod necessario facit.*

[4] Prop. 2. Jansenii: *Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.* Prop. Quesn. 11: *Gratia non est aliud, quam voluntas omnipotentis Dei* **jubentis** et **facientis,** quod jubet.

[5] Prop. 3. Jansenii: *Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.* — Prop. Baj. 39: *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit;* — n. 41: *Is libertatis modus, qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato;* — n. 66: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

[6] Plaßmann, „die Moral, gemäß der Schule des hl. Thomas." Soest 1861. S. 309.

[7] S. Th. 1. 2. q. 10. a. 2.

ziehungen erkennbar, so kann auch der Wille sie nach Belieben unter der einen oder andern Beziehung wollen oder nicht wollen (libera electio objecti).

Was aber keine andere Eigenschaft dem Erkennen darbietet, als nur jene, welche das naturgemäße Object des Willens ist, und das Ziel, worauf alle seine Thätigkeit sich richtet, — das „Gutsein" nämlich (beatitudo) — läßt dem Willen gar keine Wahl. Selig sein, mit Ausschluß alles dessen, was die Seligkeit hindert und mindert, das will der Wille notwendig[1], und strebt es an in all' seiner Thätigkeit.

Das „Seligseinwollen" ist mithin ganz vorzüglich Willensthätigkeit (voluntarium), aber zugleich ein Wollen, welches seiner Natur wesentlich, ihm also durchaus notwendig ist (voluntarium necessarium).

So lange dieses Leben dauert, und der Glaube notwendig ist, um das wahre Object der Seligkeit und die zu dessen Erreichung notwendigen Mittel zu erfassen, ist es dem Menschen allerdings möglich, die Seligkeit in einem falschen Objecte und auf unrichtigem Wege zu suchen, aber „nicht selig sein wollen" wäre für ihn eine contradictio in terminis[2].

2. Das *Voluntarium* an sich ist nach dem hl. Thomas die im Willen selbst begründete, nicht von einem äußeren Princip beursachte Bewegung des Willens auf ein von der Erkenntniß erfaßtes Ziel hin.[3] Insoweit diese Bewegung ihren Grund hat in der unabänderlichen Natur des Willens, ist sie *voluntarium necessarium*, insoweit sie aber hervorgerufen ist durch die vom Willen selbst getroffene Wahl und Bestimmung, ist sie *voluntarium liberum*. Durch den obigen Beisatz „auf ein von der Erkenntniß erfaßtes Ziel" unterscheidet sich das Voluntarium vom Spontaneum, welches ist die aus der Natur hervorgehende und ihr gemäße, also nicht von außen aufgezwungene Tendenz auf ein Object, ohne daß aber dieses von dem darnach strebenden Wesen erkannt wird[4].

3. Die Willensthätigkeit des vernünftigen Wesens steht dem Gesagten zufolge in enger Verbindung mit der Vernunfterkenntniß, nicht als wäre sie von dieser genötigt, wohl aber der Art, daß sie selbe notwendig zur

---

[1] S. Th. l. c. Si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, *ex necessitate* voluntas in illud tendit, si aliquid velit . . . Illud solum bonum, quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo.

[2] S. Th. 1. q. 82. a. 2: Sunt quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, *voluntas non ex necessitate* Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.

[3] S. Th. 1. 2. q. 6. a. 1: Hoc autem importat nomen *voluntarii*, quod *motus* et *actus* est a propria inclinatione; et inde est, quod voluntarium dicitur esse . . . non solum *cujus principium est intra*, sed cum additione *scientiae*.

[4] Den unvernünftigen Thieren schreibt der hl. Thomas (l. c. a. 2) „voluntarium" im weiteren Sinne des Wortes zu, insoferne ihnen eigen ist „imperfecta cognitio finis, quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur *ratio finis et proportio actus ad finem.*"

Voraussetzung hat [1]. Der Wille kann nicht thätig werden, wenn ihm nicht der Intellect ein Object vorhält sub ratione boni. Er kann dem Objecte die Hingabe nicht versagen, wenn dasselbe von der Erkenntniß gar nicht anders, als sub ratione boni aufgefaßt werden kann, — und dieß ist im gegenwärtigen Zustande des Menschen auf Erden nur der Fall in Ansehung des „Seligseinwollens“ im Allgemeinen. Er kann wählen zwischen Hingabe an das Object und Abweisung desselben, wenn es sub diverso respectu als gut oder nicht gut erfaßt werden kann, — und dieß ist, so lange dieses Leben dauert, möglich bezüglich aller Termini der Willensrichtung, Gott nicht ausgenommen, da der Mensch die Möglichkeit hat, die Realisirung des „Seligseinwollens“ anzustreben auf dem Gebiete des sinnlichen Wohlbefindens oder der höheren geistlichen Güter. Die Richtung, welcher er sich anheimgibt, wird für ihn entscheiden, wo er die „ratio boni“ findet. So hängt seine Wahl immer ab von seinem Urtheile, sein Urtheil aber von dem Ziele, in welchem er seine Seligkeit sucht [2].

4. Der freie Act beginnt mit der Ueberlegung, welche Mittel zum Ziele führen (*consilium* S. Th. 1. 2. q. 14), worauf folgt die Auswahl derselben (*electio* ibid. q. 13); er wird abgeschlossen mit dem Entschlusse (*consensus* q. 15).

§. 4. Verschiedenartigkeit des „Voluntarium liberum“.

Aus dem Gesagten erklären sich die nachfolgenden Unterscheidungen:

1. Voluntarium *perfectum*, der aus voller Selbstbestimmung auf Grund klarer Erkenntniß und eigener Wahl gefaßte Entschluß; — v. *imperfectum*, jeder Willensact, welcher entweder in nur unklarer Kenntniß der Sache und mangelhafter Ueberlegung gründet, oder durch andere der eigenen Neigung mehr oder weniger zuwidere Causalitäten beeinflußt ist.

2. V. *simpliciter*, was gewählt ist in Folge der Neigung des Willens zum Object selbst; — und v. *secundum quid*, was gewählt ist mit Widerstreben, nur um eines anderen Objectes willen, welches ohne jenes nicht oder nur schwer möglich erscheint.

3. V. *directum*, was der Wille unmittelbar anstrebt und bewirkt; — v. *indirectum et in causa*, was aus dem direct Gewollten, wie aus seiner Ursache hervorgeht, und vom handelnden Subjecte als Folge der Handlung entweder gewollt oder vorhergesehen wurde, oder je nach dessen individuellen Verhältnissen hätte vorhergesehen werden können und sollen.

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 17. a. 1. ad 2: Radix libertatis est *voluntas* sicut *subjectum*; sed sicut *causa* est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est *liberum de ratione judicium*, quasi ratio sit causa libertatis.

[2] S. Th. p. 1. q. 82. a. 4: . . . hae potentiae (intellectus et voluntas) suis actibus se invicem includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum, et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum.

4. V. *actuale,* ein Willensentschluß, der in unmittelbar folgendem Acte vollzogen wird; — v. *virtuale,* ein Entschluß, welcher Ursache ist für einen später folgenden Act, ohne unmittelbar vor oder bei dessen Setzung erneuert worden zu sein; — v. *habituale,* ein Willensentschluß, welcher mit Absicht auf einen später folgenden Act gefaßt und nicht mehr zurückgenommen, aber auch nicht actuell erneuert wurde, keineswegs aber Ursache dieses Actes selbst ist (z. B. der Wille, an einem bestimmten Tage die heilige Messe in einer genügend determinirten Intention zu appliciren, dauert bei der heiligen Messe selbst noch fort, wenn er nur nicht durch eine entgegenstehende Intention aufgehoben wurde, ist aber nicht die Ursache für den actus celebrationis); — v. *interpretativum,* die Willesmeinung, welche niemals wirklich gefaßt worden, von welcher aber angenommen werden kann, sie wäre einer Person gemäß ihrer Denk- und Handlungsweise eigen, wenn dieselbe Kenntniß der gegebenen Verhältnisse hätte.

5. V. *positivum,* das, was in Folge des freien Entschlusses geschieht; — v. *negativum,* was nach freier Willensdisposition unterlassen wird [1].

6. V. *expressum,* der unzweideutig ausgesprochene, — v. *tacitum,* der aus dem Verhalten einer Person genügend wahrnehmbare Wille.

Zusatz. Nur der freie Act ist *„actus humanus"* zu nennen, d. i. ein Act, welcher dem Menschen als solchem eignet, insofern er mit Vernunft und Freipersönlichkeit ausgestattet ist [2]. Die nicht freien, aber doch auch nicht mit dem unvernünftigen Wesen gemeinsamen Thätigkeiten des Menschen nennt man *„actus hominis"* — oder *„indeliberati"* — oder *„primo primi"*, d. i. welche aller vernünftigen Ueberlegung vorauseilen. — Acte, welche im Willen selbst vollendet sind, heißen a. *eliciti;* jene, welche auf des Willens Geheiß von andern Kräften menschlicher Thätigkeit vollzogen werden, a. *imperati.*

§. 5. Gegensätze des „Voluntarium liberum".

Der Freiheit des Handelns steht alles entgegen, was entweder die Erkenntniß der Sache oder die Ueberlegung oder die Selbstbestimmung aufhebt oder mindert, also: Unwissenheit und Irrthum; Leidenschaft; Gewalt und Furcht.

a) Unwissenheit und Irrthum [3].

Aus dem in §. 3 erklärten Verhältnisse von Intellect und Willen entnehmen wir, daß Mangel an richtiger Erkenntniß Ursache eines mangelhaften Willens sein kann, aber auch eben so sehr Wirkung des Willens. Daraus erklären sich die nachstehenden Distinctionen der Schule:

1. Ignorantia *antecedens,* Unwissenheit (oder auch Irrthum, Vergessenheit, u. dgl.), wodurch der Act beursacht wird, so daß nur in Folge derselben

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 71. a. 5. ad 2: Ipsum *non velle* potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle et non velle.

[2] S. Th. 1. 2. q. 1. a. 1: Illae solae actiones vocantur proprie *humanae,* quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis et rationis.*

[3] Cfr. S. Th. 1. 2. q. 6. a. 8.

die Handlung überhaupt geschieht oder wenigstens in der Weise, auf welche sie gesetzt wird. — Ist sie zugleich unüberwindbar (*invincibilis*), so daß der Handelnde nach den concreten Umständen in keiner Weise sich hätte besseres Wissen verschaffen können, so ist der beursachte Act „*involuntarius simpliciter*".

2. Ign. *concomitans,* jeder Mangel an richtiger Erkenntniß, wodurch der Act nicht beursacht wird, sondern ohne welchen vielmehr derselbe eben so gewiß stattgehabt hätte. Dieser ist „*non voluntarius*", insofern man das nicht weiß, was man thut, aber auch „*non involuntarius*", insofern, was man thut, nicht der Neigung des Willens entgegen ist.

3. Ign. *consequens,* Mangel an richtiger Kenntniß, irgendwie beursacht vom Willen, welcher bessere Belehrung vernachläßigte. Da hier das Nichtwissen selbst beursacht ist, wer aber die Ursache will, auch die Wirkung will, wird der durch solchen Mangel an Kenntniß erzeugte Act in dem Grade voluntarium quid sein, als es das Nichtwissen selbst ist, und dabei der Act als Wirkung vorherzusehen war. Dieß ist in dreifacher Weise möglich: a) durch Mangel, die gebotenen Mittel besserer Kenntniß genügend zu benützen (ign. *vincibilis*); b) durch gänzliche Vernachläßigung derselben (ign. *crassa* vel *supina*); c) absichtliches Verharren in der Unkenntniß, um durch die Wahrheit nicht in seiner Handlungsweise beirrt zu werden (ign. *affectata*). Im ersten und zweiten Falle ist der durch Unwissenheit oder Irrthum beursachte Act *indirecte voluntarius,* im dritten *directe et perfecte voluntarius* [1].

Von Seite des nicht oder nicht vollkommen gekannten Objectes kommt in Betracht die Unterscheidung in „*ign. juris*", Unkenntniß oder Irrthum in Ansehung des Gesetzes, und „*ign. facti*" in Ansehung der Handlung oder Thatsache, auf welche das Gesetz seine Anwendung finden soll.

b) Leidenschaft (concupiscentia).

1. Die Seele trägt in sich ein Begehren, welches zum freien Willen in verschiedenartige Beziehungen tritt. Dasselbe ist doppelter Natur, das höhere, der Vernunfterkenntniß folgend (appetitus *rationalis*), und das niedere, sinnliche, welches nur aus dem sinnlichen Empfinden entspringt (app. *sensitivus* sive *animalis*). Das erstere hemmt in keiner Weise die Freiheit, sondern erleichtert vielmehr nach dem Grade seiner Intensität die Hingabe des Menschen an das ihm als vernünftigem Wesen eigene Gut, von dem seine Vervollkommnung und Beseligung bedingt ist [2]. Das sinnliche Begehren dagegen wird hervorgerufen durch den Eindruck der den Sinnen zugänglichen Objecte auf das Gefühl, und äußert sich als Hingezogenwerden zu dem sinnlich Angenehmen oder als Widerstreben gegen alles, was der sinnlichen Natur zuwider ist. Da dieses mit dem Streben der vernünftigen Natur nach den höheren, geistigen Gütern vielfach in Widerspruch steht, liegt in ihm in vielfacher Hinsicht ein mächtiges Hinderniß der freien Bewegung des Willens. Das sinnliche Begehren selbst ist ganz determinirt von dem durch die Sinne auf die Seele einwirkenden Objecte, und verhält sich mithin diese dabei leidend;

[1] S. Th. Q. 3. de malo, a. 7.
[2] S. Th. 1. 2. q. 22. a. 3.

es ist daher Leidenschaft (passio)[1]. Weil die Objecte des sinnlichen Begehrens ganz der Sinnenwelt angehören, so ist in der Leidenschaft das psychische und leibliche Gebiet des Menschen zugleich von ihrem Eindrucke afficirt[2], und um so stärker deßhalb der Zustand der Gebundenheit, welchem gegenüber sich der freie Wille zu behaupten hat.

2. Wird das Begehren betrachtet in seiner Zuständlichkeit (Gemütsleben), so findet sich in ihm Neigung (inclinatio), permanente, habituelle Richtung auf bestimmte Arten von Objecten — Hang (propensio), höhere Steigerung derselben, — Gewohnheit (consuetudo).

3. Nach der Art und Weise, auf welche die Seele das begehrte Object anstrebt, ist unterschieden die concupiscible Thätigkeit (appetitus concupiscibilis), welche unmittelbar das Gut anstrebt und das Uebel flieht, und die irascible (appet. irascibilis), welche sich den Hindernissen der Erreichung des Gutes und den Ursachen des Uebels entgegen stellt. Erstere vollzieht sich in folgenden Gemütsbewegungen (passiones): *amor* und *odium, desiderium* und *fuga, delectatio* und *tristitia;* zur zweiten dagegen gehören die passiones: *spes* und *desperatio,* je nachdem die Beseitigung der Hindernisse eines Gutes möglich erscheint oder unmöglich; *audacia,* die sich erhebt gegen Ursachen eines Uebels, deren Wirksamkeit zu verhüten möglich erachtet wird, und *timor* unter dem Einfluß von Uebeln, deren Fernhaltung für unmöglich oder sehr schwierig erachtet wird; *ira,* Widerstreben gegen bereits zur Wirklichkeit gewordene Uebel[3].

4. Zum freien Willen kann das Verhältniß der Gemütsaffecte ein doppeltes sein:

a) Sie sind entweder entstanden ohne alles Zuthun des Willens und von ihm gar nicht beeinflußt (concupiscentia *antecedens,* quae in se est *involuntaria*). Ein diesem Begehren entsprechender Act schließt zwar ein gesteigertes Voluntarium necessarium in sich, insoferne die Neigung darin sich geltend macht[4], das Liberum desselben aber ist gemindert, insoferne die Gemütsaffection die Ueberlegung hemmt und den Willen mächtig sollicitirt (actus secundo primus). Im Zustande heftiger Leidenschaft kann das Bewußtsein des Actes, und dadurch das Liberum, gänzlich aufgehoben sein (actus primo primus)[5].

b) Oder die Gemütsaffecte sind irgendwie vom Willen selbst beursacht (concupiscentia *consequens*), sei es, daß er sie nicht verhindert, obgleich er es konnte, oder daß er sie absichtlich hervorgerufen, oder, nachdem sie ohne sein Zuthun entstanden sind, sich ihnen hingibt. Nach dem Grade seines Ein-

---

[1] S. Th. 1. c. a. 2 et 3.

[2] S. Th. 1. 2. q. 31. a. 4: Hoc interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est, quam simplex motus voluntatis.

[3] S. Th. 1. 2. q. 23. a. 1, et q. 25. a. 1—3.

[4] S. Th. 1. 2. q. 6. a. 7: Dicitur aliquid voluntarium ex eo, quod voluntas in id fertur: per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id, quod concupiscit; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc, quod aliquid sit voluntarium quam quod sit involuntarium.

[5] Ibid. q. 6. a. 7. ad 3; q. 73. a. 6. ad 2; q. 77. a. 2. in corp. circa finem.

flusses auf dieselben sind sie und die ihnen entsprechenden Acte „voluntarium liberum“.[1]

Wie einfache und vorübergehende Affecte, so können auch heftige Leidenschaften und Gewohnheiten ihren Grund in freier Willensthätigkeit haben, und dadurch wenigstens zum voluntarium indirectum werden.

Anmerkung. Es ist einleuchtend, in welch' hohem Grade das leibliche Element, dem die Seele eingelebt ist, auf das psychische fördernd oder hemmend einzuwirken vermag. Aus dieser Abhängigkeit des letzteren vom ersteren nimmt die ganze Naturanlage jedes einzelnen Menschen einen eigenthümlichen Typus an (Temperament), von welchem vielfach sowohl die intellectuelle Begabung als die moralischen Anlagen modificirt werden. Um einigermaßen ein richtiges und gerechtes Urtheil sich zu bilden, in wieweit die individuelle Person verantwortlich sei für das, was in ihrem Leben und Thun in die Erscheinung tritt, muß daher gar sehr in Anschlag gebracht werden außer dem Alter, Geschlechte, den äußeren Verhältnissen, in welchen sie erzogen und gebildet worden, und deren Einflüssen sie annoch ausgesetzt ist, — das Temperament mit den eigenthümlichen Dispositionen, welche es zu begleiten pflegen; ein wichtiger Punkt für den Pädagogen und Beichtvater!

c) Gewalt (vis, violentia).

1. Darunter ist zu verstehen ein derartiges Uebergewicht einer äußern freien Causalität über eine Person, daß diese an sich und mit sich geschehen lassen muß, was mit ihrem eigenen Willen im Widerspruch steht. Setzt diese allen ihr möglichen Widerstand entgegen, aber ohne Erfolg, so ist die Gewalt eine vollkommene (*vis absoluta*), und zu dem, was geschieht, verhält sie sich rein leidend. Es ist Act der Gewalt übenden Person, aber nicht ihr Act, für sie also „involuntarium“. In dem Grade aber, in welchem der mögliche Widerstand unterlassen wurde, ist das Geschehene der Person selbst zuzuschreiben als ihr eigener Act (voluntarium aut directum aut indirectum), und ist die Gewalt eine unvollkommene *(violentia secundum quid)*.

2. Actus voluntatis eliciti können niemals der Gewalt unterliegen, sondern nur actus imperati [2]. Die ersteren Acte, welche vom Willen selbst ausgehen und in ihm abgeschlossen werden, sind jedem Zwange welcher Art nur immer unzugänglich. Gott selbst kann nur den Willen anregen und unterstützen; ein Absurdum aber wäre es, zu sagen, der freie Wille könne je von der göttlichen Allmacht zu einem Acte genöthigt werden [3].

d) Furcht (metus).

1. Sie ist Erzittern des Gemütes wegen einer bereits eingetretenen oder bevorstehenden Gefahr. Sie kann entstehen durch

---

[1] L. c. q. 77. a. 6: Passio consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus, in quantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est, quod quanto aliquis majore libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

[2] S. Th. 1. 2. q. 6. a. 5.

[3] L. c. a. 4. ad 1: Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere . . . Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem. — Cfr. q. 22. de verit. art. 8.

Androhung eines Uebels von Seite einer Person, oder durch Einwirkung einer notwendigen Causalität, oder auch durch die in Folge eigener Gebrechlichkeit drohenden Uebel; daher die Unterscheidung: metus *extrinsecus* und *intrinsecus*.

Metus extrinsecus, Furcht des von einer anderen Person drohenden Uebels, ist *justus* oder *injustus*, je nachdem diese zur ausgesprochenen Drohung berechtigt ist oder nicht. Die Furcht, welche der Untergebene vor seinem Obern hat um der Gewalt willen, womit dieser seinen Willen geltend zu machen vermag, wird metus *reverentialis* genannt.

2. Nach dem Verhältnisse zur Handlung wird unterschieden: metus *antecedens,* wodurch der Act beursacht wird, so daß er ohne die Furcht gar nicht stattfinden würde; — *concomitans,* eine Furcht, welche den Act nicht beeinflußt, so daß er eben so gesetzt würde, wenn auch die Furcht nicht bestünde.

3. Nach ihrem Grade wird endlich die Furcht genannt: metus *levis,* Befürchtung unbedeutenden Nachtheiles, und *gravis,* Befürchtung eines mit großer Wahrscheinlichkeit eintretenden nicht leicht verhütbaren großen Uebels für sich selbst oder für andere sehr nahe stehende Personen. Je nachdem unter den gegebenen Umständen für jeden besonnenen Mann, oder nur für die individuelle Person nach den ihr eigenthümlichen Eigenschaften und Verhältnissen die Furcht begründet erscheint, ist dieselbe *absolute* oder *relative* gravis.

4. Der Einfluß der Furcht auf die Freiheit einer Handlung beurtheilt sich nach folgenden Sätzen:

a) Die Furcht kann direct nur Einfluß haben auf Handlungen, welche von Seite dessen, der mit einem Uebel droht, beabsichtigt werden. Demnach hindert metus intrinsecus oder extrinsecus ex causa necessaria proveniens an sich die Freiheit des Entschlusses nicht, durch geeignet erscheinende Mittel die Gefahr zu entfernen. Sie könnte indessen in besonders hohem Grade der Besinnung ganz oder theilweise berauben.

b) Metus justus et reverentialis mindert das Voluntarium liberum nicht. Mißbrauchen übrigens Obere ihre Auctorität zu widerrechtlichem Zwange, so wird metus reverentialis zu metus injustus, und kann nach Umständen selbst zu metus gravis antecedens werden.

c) Metus injustus gravis antecedens sive absolute sive relative hebt die Freiheit der bei der ungerechten Drohung beabsichtigten Handlung nur dann auf, wenn der Vernunftgebrauch gänzlich unmöglich gemacht ist. Außerdem aber gilt die Regel: „Was aus Furcht geschieht, ist wohl noch an sich voluntarium, aber involuntarium *secundum quid.*" Denn unter den gegebenen Verhältnissen wird es wirklich gewollt, ist also voluntarium. Aber insoweit es nicht an sich, sondern nur durch ungerechten Einfluß veranlaßt, gewollt wird, ist es dem Willen zuwider, also secundum quid involuntarium [1].

d) Metus levis et concomitans bleiben ohne Einfluß auf die Freiheit eines Actes.

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 6. a. 6.

e) Umgehung positiver menschlicher Gesetze wegen großer drohender Uebel ist nicht als Gesetzesübertretung anzusehen.

f) Die Giltigkeit von Furcht beeinflußter Acte ist eine naturrechtlich sowie positiv gesetzlich sehr beschränkte. In wie weit, ist bei den treffenden Fragen zu erörtern.

Zweites Hauptstück.

Moralität der menschlichen Handlungen.

§. 1. Begriffserklärung.

Der Mensch ist zwar durch seine Willensfreiheit Herr seiner Acte. Aber da er als relatives, geschaffenes Wesen in Allem von Gott als seinem Ursprunge und Endziele abhängig ist, kann der menschliche Wille nicht sich selbst Regel und Gesetz sein, sondern es muß sein Wollen und Handeln geregelt und geleitet werden vom Willen Gottes. Der absolute göttliche Wille allein ist absolut gut in sich selbst; der endliche geschaffene Wille dagegen kann nur dadurch gut sein, daß er mit dem absoluten Willen sich in Einklang setzt und in allen seinen Acten sich ihm conformirt. Das Verhältniß des freien menschlichen Actes zum göttlichen Willen ist seine Moralität und ist entweder Gleichförmigkeit mit ihm *(bonitas moralis)* oder Difformität *(malitia moralis)*. Insofern die Grundmomente des Willens Gottes der vernünftigen Natur eingeprägt und im Naturgesetze enthalten sind, bezeichnet man „Moralität" auch als „relatio actus humani ad rectam rationem".

§. 2. Constitutive des moralischen Actes.

Jeder actus humanus schließt drei Momente in sich: ein Object als nächsten Terminus der Tendenz des Willens, — einen Zweck, den der Wille bei der Wahl des Objects beabsichtigt, — individuelle Verhältnisse, Umstände, unter welchen Object und Zweck gewollt und angestrebt werden. Handelt es sich nicht um Beurtheilung der Moralität eines concreten Actes (actus *in individuo*), sondern um Bestimmung der Moralität einer ganzen Gattung oder Species von Acten (actus *in genere suo* oder *in specie*), so kommt nur in Betracht das Object (siehe §. 3).

Die Moralität der einzelnen freien Acte muß gefolgert werden aus dem Verhältnisse eines jeden der drei Constitutive zu der Sittenregel oder dem Gesetze in der Art, daß die Handlung schon nicht mehr als sittlich gut bezeichnet werden kann, sobald nur eines derselben nicht im Einklang steht mit dem Gesetze (bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu).

a) Object.

Wenn vom Object einer moralischen Handlung die Rede ist, hat man nicht zu denken an die physische Sache, welche dem Acte dient, sondern objectum *morale* ist vielmehr der Gegenstand der Handlung, betrachtet nach einer bestimmten Zweckbeziehung, welche zu erhalten er seiner Natur nach fähig ist. Daraus ergibt sich, daß mehrere Acte, welche bezüglich einer und derselben

Sache gesetzt werden, gleichwohl ganz verschiedene moralische Objecte haben können. So ist z. B. eine Summe Geldes ihrer Natur nach fähig, der Noth eines Menschen abzuhelfen, — zugefügtes Unrecht wieder gut zu machen, — aber auch ungerechter Weise in Besitz genommen zu werden u. s. w. Unter diesen verschiedenen Beziehungen ändert sich aber immer das objectum *morale*.

Weil das Object im erklärten Sinn des Wortes der nächste Terminus ist, zu welchem die Bewegung des Willens hingerichtet ist, jede Bewegung aber nach ihrem Terminus specificirt wird [1], so werden die verschiedenen Species der Acte in genere morum aus dem Objecte bestimmt. So sind z. B. Gabe oder Leistung zur Unterstützung des Nächsten in seiner Noth (Almosen), — Entwendung fremden Eigenthums u. s. w., verschiedene species morales.

Es ist zu unterscheiden die moralitas ex objecto *materialis* et *intrinseca*, d. h. die dem Objecte an sich eigene Beziehung zur Norm des sittlichen Handelns und die moralitas *formalis*, d. h. das Verhältniß des Actes zum Gesetz, welches und wie es vom handelnden Subjecte aufgefaßt ist.

b) Endzweck.

1. Er ist die Ursache, um deren willen die Person sich zum Handeln entschließt, dasjenige, was zuletzt durch den Act erreicht werden soll *(primum in intentione, ultimum in executione)*. Da der Zweck zum Handeln anregt, den Willen in der Auswahl und dem Gebrauche der Mittel leitet, und bis zur Vollendung des Actes im Auge behalten werden muß, so ist erklärlich, wie sehr der sittliche Werth der freien Handlungen vom Zwecke bedingt ist.

Das Gesagte gilt vom finis *operantis* oder dem Zwecke, welchen der Handelnde sich vorgesetzt hat, zum Unterschiede vom finis *operis* oder intrinsecus, das ist der vom objectum morale unzertrennlichen Zweckbeziehung, welche übrigens der Handelnde sich auch zum alleinigen Ziele setzen kann.

2. Es lassen sich auch mit einer und derselben Handlung verschiedene Zwecke erreichen, und dann kömmt es darauf an, was primär beabsichtigt ist (finis *primarius*), die eigentliche Ursache und Triebfeder der ganzen Willensbewegung, — und was nur zugleich mit intendirt ist, ohne daß es für sich allein die Handlung beursacht hätte (finis *secundarius*).

Wird der direct angestrebte Zweck auf einen andern weitern Zweck bezogen, so ist er nur Mittelzweck (finis *intermedius*), und wird zur Beurtheilung des moralischen Werths der Handlungen auch in Betracht zu ziehen sein, welches der letzte Zweck sei, dem sie nach dem Willen des Handelnden zu dienen haben (finis *ultimus*).

3. Beweggrund *(motivum)* ist vom Zwecke nicht reell verschieden; man bezeichnet mit diesem Worte nur das, was in der als Zweck angestrebten Sache den Willen zum Handeln anregt, und dieß ist auch beim schlechtesten Endzwecke die ratio boni, unter welcher er vom Intellect dem Willen vorgehalten wird.

4. Nachstehende Sätze erklären den Einfluß des Zweckes auf die Moralität der freien Acte:

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 18. a. 2.

a) Ist das Object des Actes ohne bestimmte Beziehung zur Sittennorm, weder gut noch schlecht (indifferent), so hängt der sittliche Werth der Handlung ganz vom finis operantis ab.

b) Ist finis operantis vom finis operis specifisch verschieden, und sind beide der Sittenregel conform oder difform, so gewinnt der Act eine doppelte Species von Güte oder Verkehrtheit. [1] So ist z. B. Almosengeben aus dem Motive der Buße zu gleicher Zeit Act der Liebe und Act der Buße; — Lüge in der Absicht, Jemanden zur Sünde zu verführen, Act der Lügenhaftigkeit und des Aergernisses u. s. w.

c) Ist finis primarius moralisch schlecht, so ist es der ganze Act, mögen Object, Mittelzweck und Nebenzwecke auch noch so gut sein, — während umgekehrt durch den besten Zweck die Verwerflichkeit, welche dem Acte aus einem moralisch schlechten Objecte zugeht, nicht gehoben, sondern nur einigermaßen gemindert werden kann.

d) Verbinden sich mit einem guten primären Zwecke unvollkommene Nebenabsichten, so wird dadurch der moralische Werth des Actes gemindert; so z. B. wenn sich in einen aus bester Absicht gesetzten Act der Wohlthätigkeit eine ehrsüchtige Nebenabsicht einschleicht.

5. Der Zweck bestimmt die Absicht, die Meinung (intentio) des Handelnden [2]. In rechter Meinung handeln, ist so viel als sich einen guten Zweck vorsetzen. Die Meinung ist dem Acte, was das Auge für den Leib. Von ihr aus verbreitet sich Licht oder Schatten, Werth oder Unwerth über die ganze Handlung (vgl. Mtth. 6, 1—23) [3].

6. Da ein actus humanus — *actus in individuo* — nicht denkbar ist ohne einen bestimmten Zweck, dieser aber nie anders sein kann, als dem göttlichen Zwecke conform oder difform, so ergibt sich als Folgerung die These: „Es gibt keine individuellen Acte, welche *in genere morum* indifferent, weder moralisch gut noch moralisch böse, sein könnten." Daß der *finis operantis* nie indifferent sein kann, erweist sich aus folgender Erwägung: Der Wille kann nur thätig werden entweder unmittelbar in Beziehung auf Gott, und gegen Gott indifferent sein, wäre schon moralisch böse; oder in Beziehung auf eine Creatur, und dann ist zu sagen, daß Gott kein creatürliches Gut dem Menschen zwecklos gegeben habe. Der Mensch kann in dessen Gebrauch die von Gott gesetzte Finalordnung wahren, und dann handelt er gut, oder er wahrt sie nicht, und dann ist der Act schon nicht mehr moralisch gut; ein drittes ist nicht möglich. Allerdings gibt es Objecte, welche an sich weder gut noch böse sind. Sobald sie aber vom freien Willen gewählt werden, determinirt sie dieser auch zu einem individuellen Zwecke, der mit Gottes Zweck im Einklang steht oder nicht, und damit sind sie aus der Indifferenz herausgetreten [4].

---

[1] Der hl. Liguori bemerkt hiezu (Mor. II. de act. hum. XXXIX): „Hinc infertur pro praxi, quod confessarius debet interrogare poenitentem, qui se accusat furatum esse, de fine intento etc."

[2] S. Th. 1. 2. q. 12.

[3] S. Aug. lib. II. de serm. Dei.

[4] Eine moralische Indifferenz der menschlichen Handlungen kann dem Gesagten zufolge nur von Acten prädicirt werden, welche nicht in individuo, sondern in specie oder in

Göttlicher Wille nun ist es, daß die niedere Ordnung der Sinnengüter (bonum *delectabile*) und des materiellen Besitzes (bonum *utile*) der höheren geistigen (bonum *honestum*), diese der übernatürlichen Ordnung, in dieser aber alles, was da ist, der Verherrlichung Gottes diene. Der geschaffene Wille muß sich demnach in seinem gesammten Handeln und in jedem einzelnen Acte an diese Ordnung des göttlichen Willens halten. Darin besteht, was man mit dem Ausdruck „*rectus rationis ordo*" bezeichnen will [1]. Mithin wird der Act aufhören moralisch gut zu sein, sobald der Wille in einer Absicht handelt, welche die Beziehung des Objectes auf den von Gott gewollten Zweck ausschließt, und mit diesem unvereinbar erscheint; z. B. wenn ein Act einzig und allein um sinnlicher Befriedigung willen vorgenommen wird [2]. Um moralisch gut zu sein, muß der Act in irgend einer Weise ein Dienst Gottes, auf Gott bezogen sein. Die Stellen: 1 Cor. 10, 31 (*sive ergo manducatis .... omnia in gloriam Dei facite*) und Col. 3, 17 [3], enthalten also ein strictes Gebot.

7. Die Frage aber ist, auf welche Weise Alles zur Ehre Gottes geschehen müsse, in so weit es sich nur um moralisch gute, noch nicht übernatürlich verdienstliche Acte handelt. Eine intentio *actualis* (die im Acte unmittelbar liegende bewußte Absicht) ist nicht gefordert; eben so wenig int. *virtualis explicita* (Handeln in Kraft der einer ganzen Reihe von Acten vorausgeschickten Absicht, die bei den einzelnen Handlungen nicht mehr erneuert, aber auch nicht zurückgenommen wurde). Es genügt int. *virtualis implicita*, das ist, der allgemeine Wille, gut und der rechten Ordnung gemäß zu handeln, in dessen Kraft sodann in den Handlungen der von Gott gewollte nächste Zweck gewahrt wird, welcher seiner Natur nach auf den letzten Zweck beziehbar ist, ohne daß aber der Handelnde auf diesen ausdrücklich reflectiren würde [4]. Es genügt, daß diese Beziehung nicht ausgeschlossen wird.

Jansenistischer Irrthum ist es zu behaupten, was zur übernatürlichen Verdienstlichkeit des Actes gehöre, ebendasselbe werde auch erfordert zu seiner moralischen Güte. Die Indifferenz, welche wir in Ansehung der Moralität nicht annehmen konnten, müssen wir bezüglich der übernatürlichen Verdienstlichkeit festhalten; es gibt Acte, die nicht verdienstlich sind für das ewige Leben, aber auch nicht strafbar, jedoch natürlich gut. — Näheres darüber im fünften Hauptstück.

---

genere suo, d. i. von Seite ihres Objectes allein — also ganz in abstracto — in Betracht kommen (vgl. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 8). Die Scotisten indessen vertheidigen auch eine Indifferenz von Acten in individuo oder in concreto. Ebenso der hl. Bonaventura (in 2. libr. sent. d. 41. a. 1. q. 3), Vasquez, Sporer (tr. I. prooem. cap. III. n. 31) u. A.

[1] S. Th. 1. 2. q. 18. a. 9.

[2] Propp. 8 et 9 damn. ab Innoc. XI.

[3] Der hl. Thomas bemerkt hiezu: Quidam dicunt, quod hoc est *consilium*, sed hoc non est verum.

[4] S. Thom. in 1 Cor. 10, 31: *Relatio haec in gloriam Dei intelligitur vel in actu vel in aptitudine referendi.* — S. Lig. Mor. II. de act. hum. XLIV.: ... unde quamvis aliquis accedens ad mensam non cogitat de conservatione vitae, sed solum de cibi delectatione, ... non propterea peccat, quia talem delectationem saltem virtualiter vult propter conservationem vitae, sicque non inordinate illam appetit.

Zusatz.

Von den Motiven.

In Beziehung auf den letzten Endzweck des Menschen, auf Gott, leiten drei Grundmotive das gesammte freie Handeln, welche den drei absoluten Rechtstiteln des göttlichen Willens über alle vernünftige Creatur entsprechen. Dieser ist nämlich:

1. Der Wille des unendlichen Herrn, welchem alle Geschöpfe unbedingt unterworfen sind, und welcher unumschränkte Macht hat, sich Gehorsam zu verschaffen. Ihm beugt sich der Mensch aus dem Motive der **Furcht** (Exod. 20, 2. 5).

2. Gott, obgleich Alles absolut beherrschend, anerkennt die freie Erfüllung seines heiligsten Willens als eine ihm gegebene Ehre und Verherrlichung, wofür er überreichen Lohn spendet. Deßhalb wendet sich ihm der Mensch zu in **Hoffnung** (Exod. 20, 6).

3. Der Wille Gottes ist endlich an sich absolut gut und liebenswürdig und allein beseligend, abgesehen von Lohn und Strafe. Das auf Seite des Menschen dieser Vollkommenheit entsprechende Motiv ist die **Liebe** (Ps. 18).

Diese drei Motive sind es auch, welche den Menschen in allen seinen Handlungen beeinflussen; alle übrigen lassen sich auf sie zurückführen. Sie sind im Grunde nur drei Momente des einen in statu praesenti dem Menschen wesentlichen Strebens nach Seligkeit. So lange dieses Leben dauert, ist daher keines derselben ohne Beimischung der beiden andern wirksam. Eine gänzliche Verkennung der geschaffenen vernünftigen, freipersönlichen Natur liegt in dem philosophischen Purismus Kant's, welcher für das vollkommen sittliche Handeln kein Motiv zuläßt außer dem Wahren und Guten, das ausschließlich um seiner selbst willen gewollt werden muß; und noch mehr im Quietismus des Mich. Molinos, welcher zur sittlichen Vollkommenheit ein willenloses Beseeltsein von Gott und Ruhen in Gott unter totalem Vergessen seiner selbst und Ertödtung des eigenen Verlangens und Begehrens erfordert [1]. In der Tugendlehre werden wir eingehender diese Doctrin zu besprechen haben. In soferne Furcht [2], Hoffnung und Liebe Tugenden sind, ist auch ihr Einfluß auf die Handlung, deren Beweggrund sie bilden, ein sittlich guter. Der moralische Werth dieser Motive ist aber verschieden. Die Furcht ist unvollkommener, als die beiden andern, da in ihr der menschliche Wille dem göttlichen Willen sich nur als einer äußeren, ihn beherrschenden Macht unterwirft; höher steht die Hoffnung, welche dem heiligsten Willen Gottes als letztem Grunde aller inneren Vollkommenheit und Seligkeit sich hingibt; am vollkommensten ist die Liebe, durch welche der menschliche Wille sich der um ihrer selbst willen absolut liebenswürdigen Güte und Vollkommenheit Gottes sich beugt und mit dem Willen Gottes gleichförmig wird.

Im Verhältniß zu den drei großen Gebieten des sittlichen Lebens bestimmt sich die Wirksamkeit der moralischen Motive, wie folgt: Es ist der göttliche Wille zu realisiren in Beziehung zur Natur, als von Gott übertragenem Eigenthum des Menschen (Gerechtigkeit), und hiezu erweist sich vorherrschend wirksam die Furcht; sodann in Beziehung des Menschen zu sich selbst in Unterordnung des

---

[1] Vgl. Werner, System der christlichen Ethik. Bd. I. S. 352 ff.

[2] Daß der aus dem Motiv der Furcht hervorgehende Act der Bitte um Erbarmen und der Reue, wenn zugleich die Seele sich ernstlich von der Sünde losmacht, nicht Sündhaftes enthalte, ist Dogma; vide Trid. sess. VI. can. 8. et sess. XIV. can. V. et cap. 4. — Dasselbe gilt von den um des ewigen Lebens willen gesetzten guten Acten. Trid. sess. VI. can. 31. et cap. 11. — Cf. propp. 10. 13. damn. ab Alex. VIII.

niedern sinnlichen Gebietes unter das höhere geistige (Mäßigkeit und Starkmut), und hierin leitet vorzüglich die Hoffnung einer Glückseligkeit, welche alle Sinnengüter unermeßlich überragt. Das wahre Verhältniß des Menschen endlich zu Gott und um Gottes willen zum Nächsten (Religion und Liebe) kann nur auf dem Motiv der Liebe dauernd sich erbauen.

Im Leben der Menschheit zeigt sich zunächst thätig die Furcht in der Periode des Naturgesetzes, — die Hoffnung auf den kommenden Messias in der des mosaischen Gesetzes — die Liebe soll herrschen in der Zeit der Kindschaft Gottes durch Christus.

c) Umstände.

Umstand eines moralischen Actes ist alles dem Object und Endzweck der Art Accidentelle [1], daß der Wille dadurch nicht zum Handeln bestimmt wird, obgleich dadurch die Ausführung des Entschlusses veranlaßt, beschleunigt, erleichtert werden kann.

Dahin gehören [2]:

a) Eigenschaften des handelnden Subjects (quis?)
b) des Objects (quid?)
c) des beabsichtigten Endzweckes (cur?)
d) der hiezu gebrauchten Mittel (quibus auxiliis?)
e) des Ortes (ubi?)
f) der Zeit (quando?)
g) des Erfolges (quomodo?).

Der Einfluß derartiger Umstände auf die Moralität eines Actes kann verschieden sein. Es wird durch dieselben häufig die Handlung erst in eine bestimmte Species moralischen Werthes oder Unwerthes eingeführt, wenn sie dem Objecte noch vollkommen indifferent wäre (speciem *mutans*). So ist z. B., was an und für sich erlaubt ist, nicht an jedem Orte erlaubt. — Oder es kömmt zu der dem Acte von Seite des Objectes oder Endzweckes eigenen Moralität noch eine neue von jenen verschiedene Species hinzu (speciem *addens*); oder endlich der Werth oder Unwerth der Handlung wird innerhalb derselben Species erhöht oder gemindert (*aggravans* aut *minuens*) [3]. Während im letztern Falle die moralische Species unverändert bleibt, ändert sich oft die theologische Species, d. h. was ex genere suo Todsünde wäre, kann läßliche Sünde werden und umgekehrt.

Zusatz.

Moralität des äußeren Actes.

Unter äußerem Acte im moralischen Sinne verstehen wir den Willensentschluß, in Beziehung auf eine bestimmte Person oder Sache zu einem bestimmten Zwecke nach außen thätig zu werden, zum Unterschied von der bloßen Approbation oder Reprobation eines dem Willen als begehrenswerth oder nicht begehrenswerth vorgeführten Objectes. Im vollsten Sinne des Wortes aber wird äußerer Act der Vollzug des Entschlusses (opus consummatum).

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 7. a. 1.
[2] S. Th. l. c. a. 3.
[3] Cf. Trid. sess. XIV. de poenit. can. 7. et cap. 5. — S. Th. 1. 2. q. 18. a. 3. 10. 11.

Das nach Außen vollendete Werk ist von dem dazu determinirten Willensacte individuell, nicht specifisch verschieden [1]. Gleichwohl übt die wirkliche Ausführung eines gefaßten Entschlusses ihren Einfluß auf die Sittlichkeit in mannigfacher Weise. Es wird nämlich:

1. die Neigung zu ähnlichen Acten um so mehr gesteigert, je intensiver und extensiver die freie Thätigkeit gewesen.

2. Die Ausführung erfordert längere Ausdauer und meistens öftere Wiederholung desselben Willensactes. Dadurch aber wird entschiedenere Hingabe des Willens an das Gute oder Böse bedingt.

Das äußere Werk also mehrt oder mindert die sittliche Freiheit.

3. Da durch dasselbe, wenn böse, nicht nur innere Unordnung im Menschen bewirkt, sondern auch die äußere Ordnung gestört wird, so entstehen daraus häufig neue Pflichten zur Wiederherstellung der Ordnung, als Restitution, Satisfaction, Erstehung von Strafen in foro externo u. s. w.

§. 3. Moralische Imputation.

Jede menschliche Handlung (actus humanus) hat zu ihrer Ursache den freien Willen einer Person. Weil dann, wie gezeigt wurde, jede concrete freie Handlung entweder moralisch gut oder böse ist, so wird sie derselben Person auch entweder als gut oder bös zugerechnet werden müssen. Der Causalnexus nun zwischen dem freien Wollen einer Person und einer Handlung als einer guten oder bösen ist es, was man sittliche Zurechnung (Imputation) nennt.

Es entsteht hier die Frage, nach welchen Grundsätzen dieser Nexus zu ermitteln sei. Hier folgen sie:

1. Insoweit ein Act von Seite einer Person ein voluntarium liberum directum ist (siehe oben S. 24), muß er dieser imputirt werden, und zwar nach jener Beziehung des Actes zur Norm des sittlichen Handelns, welche sie darin erkannt hat und ohne welche sie also denselben nicht wollen konnte.

2. Alles, was nach den oben erörterten Regeln (S. 25—30) das voluntarium liberum aufhebt oder mindert, hebt in gleichem Grade die Imputation auf oder mindert sie.

Der sittliche Werth einer guten Handlung ist um so größer, je mehr sie der eigenen innersten Selbstbestimmung aus reinem Motive entspringt, und je entschiedener und beharrlicher der Wille sich gegen die in den Weg tretenden Hindernisse und Schwierigkeiten behauptet.

Ebenso ist die Schuld bei einer unerlaubten Handlung um so größer, je mehr diese bei klarer Erkenntniß ihrer Unerlaubtheit im Willen des Handelnden allein begründet ist, und je weniger äußere Ursachen auf ihn einwirkten und ihn zum Handeln veranlaßten.

3. Die Folgen einer Handlung oder Unterlassung sind imputirbar als voluntarium indirectum, d. i. als beursacht, aber nicht beabsichtigt, unter nachstehenden Bedingungen:

a) wenn die Person im Augenblicke der Handlung oder Unterlassung klar

---

[1] S. Aug. l. I. de lib. arb. c. 3. — S. Chrys. in hom. 26 in Matth.: *Sola voluntas remuneratur pro bono, ac condemnatur pro malo.* S. Bernard. ep. 77. ad Hug. Vict.: *Voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas.*

und bestimmt vorhersah, daß sie diese Folgen haben werde, oder wenigstens im Allgemeinen, daß sie leicht Folgen von Bedeutung haben könne (in confuso), — oder wenn sie nach ihrer individuellen Begabung und Fähigkeit dieß doch hätte vorhersehen können, sei es gemäß der Natur der Handlung oder gemäß allgemeiner Erfahrung, und ihr solche Voraussicht nur wegen freiwilliger Unüberlegtheit und Fahrlässigkeit fehlte;

b) wenn sie den Act oder die Unterlassung, in soweit die Folgen dadurch beursacht sind, hätte vermeiden können, wenn sie gewollt hätte.

Wurde der Handelnde sich der zu befürchtenden Folgen erst nach der Handlung bewußt, unterläßt es aber zu thun, was noch möglich ist, sie zu verhüten, so werden sie ihm als Folge dieser Unterlassung imputirbar.

Soll übrigens eine schlimme Folge (effectus malus) als solche imputirt werden, so ist überdieß nothwendig,

c) daß der Handelnde verpflichtet gewesen wäre, eben um dieser Folge willen den Act zu unterlassen.

Eine solche Verpflichtung aber besteht nicht, wenn unten genannte Voraussetzungen mitsammen eintreffen:

α) Die Handlung ist an sich gut oder mindestens ihrem Objecte nach indifferent;

β) die böse Folge wurde in keiner Weise gewollt oder gebilligt;

γ) die Handlung hat ebenso gewiß und unmittelbar gute Wirkungen, als ihr schlimme Folgen entspringen;

δ) die schlimmen Folgen stehen an Bedeutung den guten derart nach, daß nicht gefordert werden kann, um jene nicht entstehen zu sehen, auch diese nicht eintreten zu lassen [1].

Zusätze.

1. Die Folge einer Handlung wird nicht imputirt, wenn der Handelnde zugleich mit ihr auch die Möglichkeit vorhersah, sie leicht verhüten zu können, in Verbindung mit dem ernsten Willen, sie zu verhüten, während eine andere ungeahnte hinzutretende Ursache dieß unmöglich macht.

2. Bestehen die Folgen in oft wiederkehrenden Handlungen oder Unterlassungen (wie z. B. jeder einzelne Act des Fluchens, auch wenn die Person desselben sich gar nicht bewußt ist, Folge der schuldbar sich angeeigneten Gewohnheit des Fluchens ist), so hört deren Imputation auf, sobald der Wille nach Möglichkeit die Ursache zu retractiren beginnt. Dasselbe ist der Fall, wenn die vorhergesehene Folge die Handlung einer freien Causalität ist, und der Handelnde thut, was er vermag, sie zu verhüten, so lange sie noch verhütbar ist (z. B. wenn ein sündhafter Rath gegeben, vor der Ausführung aber noch nach Möglichkeit zurückgenommen wurde).

3. Wer wissentlich etwas thut, wovon er weiß, daß eine der sittlichen Norm zuwiderlaufende Folge daraus entspringen werde, und daß es ihm eben deßhalb nicht erlaubt ist, macht sich einer moralischen Schuld theilhaftig, wenn auch zufällig die vorhergesehene Folge nicht eintritt [2].

---

[1] Cf. S. Th. 2. 2. q. 64. a. 7.

[2] *Sporer*, Tr. I. Prooem. cap. II. n. 25: Peccatum indirecte voluntarium tunc committitur, cum culpabiliter posita vel non ablata causa effectus praevisus factus est voluntarius, et non tunc quando effectus reipsa sequitur.

4. Die Unterlassung eines pflichtmäßigen Actes, an welchen die hiezu verpflichtete Person durchaus nicht gedacht hat, ist imputirbar, wenn diese Unachtsamkeit selbst zurechenbar gewesen und die Unterlassung beursacht hat[1], — oder wenn die Unterlassung eine nach obigen Grundsätzen imputirbare Folge (voluntarium in causa) eines vorausgehenden Actes (actus vel omissio) ist.

5. Die Zurechnung fremder Handlungen ist möglich, wenn und insoweit sie durch eigene freie Handlung direct angestrebt, herbeigeführt oder unterstützt wurden, oder indirect als vorhergesehene Folge einer freiwilligen Handlung oder Unterlassung beursacht sind. Je nach Art und Grad der Betheiligung an den Handlungen Anderer wird daher unterschieden: cooperatio positiva (Theilnahme durch einen Act) und negativa (Theilnahme durch Unterlassung, durch Nichtverhütung), — cooperatio proxima (unmittelbare Beeinflussung) und remota.

Drittes Hauptstück.

Gewissen.

§. 1. Allgemeine Begriffserklärung.

Wir haben im Obigen das moralische Handeln betrachtet in seinem Sein, nach den Momenten, welche den actus humanus constituiren. Untersuchen wir es nun in seinem Werden. Der freie Act wird dem handelnden Subjecte als moralisch gut oder schlecht imputirbar nur dadurch, daß und insoweit als es des Verhältnisses von Object, Zweck und Umständen des Actes zur Regel des sittlichen Handelns im Augenblick der Handlung sich bewußt ist.

Ein jeder concrete Act (actus in individuo) beruht in seiner formellen Moralität auf folgenden Ursachen:

1) Kenntniß eines befehlenden oder verbietenden oder zulassenden Gesetzes (causa *exemplaris*);

2) freie Wahl eines an sich und nach seinen Umständen gekannten Objectes (causa *materialis*);

3) frei gesetzte Beziehung des gewählten Objectes auf ein an sich und nach seinen Umständen gekanntes Ziel (causa *finalis*);

4) Kenntniß der Conformität oder Difformität aller erkannten und frei gewollten Momente des Actes mit dem Gesetze (causa *formalis*). Das Bewußtsein dieses Verhältnisses zwischen Act und Gesetz, zwischen dem freien Willen des Menschen und dem göttlichen Willen ist es nun im Allgemeinen, was man „Gewissen" nennt, — „Zusammenwissen dessen, was wir vor Gottes absoluter Auctorität sollen, und dessen, was wir in den einzelnen Handlungen unseres Lebens wollen, — Urtheil über den sittlichen Werth eines jeden freien Willensactes. Das innerste Bewußtsein, sowie die

---

[1] Auf die Frage: Utrum voluntarium possit esse sine omni actu (1. 2. q. 6. a. 3) antwortet der hl. Thomas in seiner Summa: Quia voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est *non velle* et *non agere* et aliquando debet; hoc quod est *non velle et non agere* imputatur ei quasi ab ista existens et sic voluntarium potest esse absque actu, — quandoque quidem absque actu exteriori cum interiori, sicut cum vult *non agere;* aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum *non vult* agere. — Cf. q. 71. a. 5.

Uebereinstimmung aller Menschen, gibt Zeugniß, daß wir nicht bloß selbst dieses Urtheil fällen, sondern daß wir uns dabei abgeurtheilt, gerichtet von dem unendlichen Richter fühlen. Es hat dasselbe nicht seinen Grund in einer menschlich gewonnenen Ueberzeugung allein, sondern in dem Gefühle der Abhängigkeit von einem Alle beherrschenden Willen, welchem man sich widersetzen, den aber Niemand verläugnen kann.

Dem moralischen Subjecte ist daher nach seiner vernünftigen Natur wesentlich:

a) das untilgbare Bewußtsein beständiger und allseitiger Abhängigkeit von Gott, aber ohne Schmälerung der Kraft freier Selbstbestimmung;

b) das Bewußtsein allgemein sittlicher Forderungen, die sich als höheren, Alle beherrschenden Willen in eines Jeden Innerem geltend machen;

c) das unabweisbare Bewußtsein, die zu setzenden oder schon gesetzten freien Acte seien auf Grund dieser Forderungen zu billigen oder zu verwerfen. Dieses dreifache Bewußtsein müssen wir in's Auge fassen, wenn wir uns zum Verständniß bringen wollen, was Gewissen sei.

§. 2. Synterese.

Vor Allem leuchtet ein, daß die unter a) b) oben angeführten Momente etwas Habituelles, eine der Seele bleibend innewohnende und immer sich gleich bleibende Qualität sind, während das unter c) bezeichnete etwas Actuelles, mit den einzelnen sittlichen Acten sich Wiederholendes und durch dieselben Modificirtes ist.

Darnach unterscheidet die Scholastik im Gewissen: *synteresis* und *conscientia* oder eine geistige sittliche Anlage und die Bethätigung derselben in der Anwendung auf die sittlichen Handlungen.

Das Gewissen als Anlage der Seele, „Synterese" genannt, d. i. die Richtung des vernünftigen, freipersönlichen Wesens auf sein Ziel und Ende, auf Gott[1], inhärirt sowohl dem Intellecte, insofern er darin die Grundgesetze alles sittlichen Lebens in sich trägt, durch welche die Seele zu ihrem Ziele geleitet wird, als dem Willen, insofern dieser dadurch zu Gott als auf sein einziges unendliches Gut hingeneigt ist.

Die Synterese ist mithin jene tiefinnerste Eigenschaft der mit Vernunft und freiem Willen begabten Seele, der zufolge sie sich ihrer Bestimmung für ein unendliches Gut bewußt ist und ihm zustrebt. Der hl. Thomas[2] nennt sie daher von Seite des Willens habitum, qui inclinat ad bonum, und von Seite des Intellectes einen Habitus, demgemäß die „principia *operabilium* nobis naturaliter indita" vorleuchten zur Entscheidung der auf das praktische Leben bezüglichen Fragen (Cfr. de Ver. Q. 16 et 17 a. 2).

---

[1] συντήρησις (Bewachung, Erhaltung). Das Wort gebraucht für „Gewissen" zuerst der hl. Hieronymus (in Ezech. 1, 1): Graeci vocant synteresin, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non exstinguitur, et qua nos peccare sentimus.

[2] P. 1. q. 79. a. 12.

§. 3. Gewissensdictamen.

Auf Grund der erklärten sittlichen Anlage bildet sich im vernünftigen Geiste, so oft er frei thätig ist, ein Urtheil über das Verhältniß seines Willensactes zur objectiven Norm des sittlichen Handelns nach Maßgabe seiner Kenntniß derselben, welches ihm sodann subjective Regel seines Wollens und Handelns wird (*dictamen* conscientiae)[1]. Es verhält sich zur Synterese, wie actus zu habitus, und ist im engen und eigentlichen Sinne, was man „Gewissen" nennt[2]. Es stellt sich dar als Schlußsatz eines Syllogismus[3], welcher zum Obersatze eine allgemeine, auf die Principien der Synterese zurückzuführende sittliche Forderung, zum Untersatze aber eine Handlung oder Unterlassung hat, deren sittlicher Werth oder Unwerth aus derselben gefolgert werden soll. Weil das Gewissen den göttlichen Willen, wie er im Gesetze sich ausspricht, subjectiv zum Bewußtsein bringt, nennt man es „Stimme Gottes." Diese Bezeichnung ist gerechtfertiget durch alle Functionen des Gewissens, welche sind: a) vor der Handlung gesetzgebend durch Befehl, Verbot, Rath (consc. praecipiens, prohibens, consulens et permittens); b) bei der Handlung leitend durch Billigung oder Mißbilligung (consc. approbans aut reprobans); c) nach der Handlung richtend, entweder lohnend oder strafend (testimonium conscientiae bonae aut remorsus conscientiae 1 Joh. 3, 20 sq.; 2 Cor. 1, 12; Job 27, 6; Prov. 28, 1).

In Wahrheit ist demnach das Gewissen Offenbarung des göttlichen Gesetzes und des göttlichen Gerichtes in der Seele genannt worden. Es muß aber davon in jeder Weise die protestantische Auffassung ferne gehalten werden, welche das Gewissen als Gottesstimme betrachtet theils im Sinne eines unfehlbaren Innewerdens der im Glauben erlangten Rechtfertigung durch Gott, theils im Sinne einer Inspiration dessen, was Gott von uns will[4]. Zur sicheren Erkenntniß des Inhaltes des göttlichen Gesetzes sind wir an die von Gott geordnete Auctorität gewiesen. Ihr zu glauben und zu gehorchen fordert das natürliche Gesetz und das Gewissen selbst.

Nach dem bisher Gesagten haben wir das Gewissen zu bezeichnen als „Bewußtsein der Beziehung unseres freien Handelns nach seiner Gesammtheit und den einzelnen Acten zum ewigen Gesetze

---

[1] Rom. 2, 14: Cum enim gentes, quae legem (positiv geoffenbartes Gesetz) non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt, opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium illis reddente conscientia ipsorum (von der Erkenntniß des Gesetzes, auch des Naturgesetzes, ist also unterschieden die Anwendung desselben auf die Handlung in der conscientia).

[2] S. Th. 1. q. 79. a. 13: Quia habitus principium est actus, quandoque nomen *conscientiae* attribuitur primo habitui naturali, scilicet *synteresi* . . .

[3] *Sporer*, Tr. I. Prooem. c. I. n. 7: *Majorem* ponit Synteresis (e. g. *malum fugiendum*), *minorem* submittit ratio (e. g. *furtum est malum*), *conclusionem universalem* infert scientia moralis *(furtum est fugiendum)*, *particularem* vero seu de hic et nunc prudentia et conscientia *(ergo hoc vel illud quia furtum non licet)*.

[4] Ueber die verschiedenen Erklärungen vom Gewissen bei protestantischen Theologen siehe Stäudlin, Geschichte der Lehre vom Gewissen, Halle 1824; Feuerlein, Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen, Tübingen 1855. S. 236 ff.

und göttlichen Gerichte auf Grund des dem freipersönlichen Wesen unveräußerlichen Gefühles und Erkennens seiner vollkommenen Angehörigkeit an Gott, den Unendlichen nach Ursprung, Sein und Endziel.

§. 4. Verschiedene Arten des Gewissens.

Da das Gewissensdictamen die Anwendung vom gewußten Gesetze auf das Handeln ist [1], so wird dasselbe von der Art der Erkenntniß des Gesetzes bedingt sein. Darnach wird unterschieden:

1. Consc. *recta*, richtige Anwendung des richtig erkannten Gesetzes auf die Handlung.

2. Consc. *erronea*, Dictamen, welches mit dem objectiven Gesetze nicht im Einklange steht in Folge fehlender oder unrichtiger Kenntniß desselben überhaupt oder seiner Anwendbarkeit auf die concrete Handlung. Der Irrthum ist häufig selbst mehr oder weniger schuldbar oder wenigstens vermeidlich (consc. *vincibiliter* aut *invinc.*, *culpabiliter* aut *inculp.* erronea).

3. Consc. *certa*, ein Dictamen, das sich mit der vollen Ueberzeugung verbindet, man habe die richtige Kenntniß des Gesetzes und seiner Anwendbarkeit auf den Act. Fehlt diese Ueberzeugung, so entsteht consc. *dubia*, im Falle man weder für noch gegen Verpflichtung durch ein Gesetz entscheidende Gründe hat, und consc. *probabilis*, wenn sich nach einer oder nach beiden Seiten hin mehr oder weniger begründete Meinungen bilden.

4. Consc. *perplexa* wird das Gewissen genannt, wenn nur die Wahl ist zwischen zwei Handlungen, von denen keine gewählt werden zu können scheint, ohne daß ein Gesetz übertreten wird, und von welchen man gleichwohl die eine wählen muß.

Nachfolgende Unterscheidung ergibt sich von Seite der Sorgfalt, womit man bemüht ist, das Zuwiderhandeln gegen das Gesetz zu vermeiden:

1. Consc. *tenera*; je mehr Jemanden die Erfüllung des göttlichen Willens habituell geworden, je höher seine sittliche Freiheit steht, desto klarer ist seine Erkenntniß des Gesetzes, welcher dann seine Treue gegen dasselbe entspricht.

2. Consc. *laxa*; je mehr die Leidenschaften das Herz beherrschen, desto blinder wird die Seele für die sittlichen Forderungen. Das Gewissen regt sich nur mehr bei augenfällig schweren Sünden.

Wo das Feuer der bösen Begierden sittliches Gefühl und Gottesfurcht derart vertilgt hat, daß längere Zeit hindurch und selbst bei großen Sünden das Gewissen sich nicht mehr zu regen scheint, entsteht der vom hl. Paulus consc. *cauteriata* genannte Zustand (I Tim. 4, 2).

3. Consc. *scrupulosa* ist ein Zustand, in welchem nicht so fast ein Gewissensdictamen über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Handlung sich bildet, als vielmehr eine auf keinerlei vernünftigen Gründen beruhende Furcht das Zustandekommen eines Dictamen hindert.

---

[1] S. Th. l. c. a. 13: Conscientia . . . importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur *cum alio conscientia*. — S. Thom. de Verit. q. 17. a. 3: Consc. nihil aliud est, quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum.

§. 5. Verpflichtung des Gewissens.

Indem das Gewissen das Gesetz, die sittliche Forderung, dem Handelnden vorhält, erheischt es auch von ihm für dasselbe Anerkennung und Gehorsam. Dieser kann nicht verweigert werden, ohne Gottes Auctorität zu verläugnen, die im Dictamen des Gewissens uns entgegen tritt [1]. Daher ist sittlich gut nur jene Handlung, welche mit der Gewissensüberzeugung übereinstimmt; unerlaubt, was ihr widerspricht. *„Omne, quod non est ex fide, peccatum."* Röm. 14, 23 [2].

Daraus leiten sich folgende Regeln ab:

1. Der Conscientia *recta* zu folgen, ist unbedingte Verpflichtung.

2. Der Conscientia *obligans invincibiliter erronea* zuwiderhandeln ist niemals erlaubt [3]; auf Grund der consc. *permittens invinc. erronea* etwas thun, was gegen das objective Gesetz verstößt, ist nicht zur Sünde imputirbar [4].

3. Consc. *vincibiliter erronea* ist das auf irrthümlicher Anschauung gegründete Dictamen, mit welchem das Bewußtsein des Handelnden verbunden ist, er könne seiner Gesetzeskenntniß im gegebenen Falle nicht vollkommen vertrauen. In diesem Falle ist es Pflicht, nach Möglichkeit über die bestehende Verpflichtung Belehrung zu suchen, und sollte dieß nicht mehr geschehen kön-

---

[1] S. Thom. in Rom. 14. 14: Idem est ligamen conscientiae, etiam erroneae, et legis Dei. Non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum vel vitandum, nisi quia credit hoc esse contra vel secundum legem Dei. Non enim lex nobis applicatur, nisi mediante conscientia nostra. — De Ver. Q. 17. Quodlib. III. a. 27. VIII. a. 15.

[2] Vgl. Eccli. 32, 27; Jac. 4, 17; 1 Joh. 3, 19 sqq.

[3] Rom. 14, 14 sqq.; 1 Cor. 8, 7. 10.—13. S. Th. 1. 2. q. 19. a. 5. — Eine solche Handlung würde geradezu den Willen in sich schließen zu sündigen, weil man thut, was man für Sünde hält.

[4] Sporer gibt im Einklange mit allen guten Theologen Tr. I. Prooem. c. I. n. 25 sqq. dem Beichtvater in Ansehung der Pflicht, im Irrthum befindliche Pönitenten aufzuklären, folgende Regeln: 1) Quando poenitens laborat conscientia *quavis* erronea circa aliquid requisitum ad validam absolutionem a peccatis, . . . sub mortali tenetur eum instruere . . . 2) Poenitentem . . . putantem, esse peccatum, quod non est, aut esse mortale, quod est veniale, tenetur informare de errore adhibita cautela, ne conscientias nimium laxet . . . 3) Conscientia *erronea invincibili* putantem, . . . non esse peccatum, quod revera est, . . . per se quidem semper tenetur informare confessarius, etiam quoad actus *praeteritos* injustos, invalidos etc. (z. B. Ungiltigkeit einer bereits eingegangenen Ehe), *nisi praeviderit admonitionem suam moraliter obfuturam potius, quam profuturam,* seu gravius malum inde oriturum, *de quocunque jure agatur* (bei solcher Voraussicht ist also der Pönitent in seinem Irrthum zu belassen, der sein Gewissen in keiner Weise belastet) . . . 4) Poenitentem simili conscientia *erronea invincibili* laborantem quoad actus mere futuros et *re adhuc integra* (z. B. wenn Jemand eine Ehe eingehen will, der ein impedimentum dirimens entgegensteht, von dem er keine Ahnung hat), confessarius omnino tenetur informare de errore, etiamsi praevideret, illum minime pariturum, sed peccaturum. — — Daß die in conscientia *erronea vincibili* Befindlichen zu belehren sind, versteht sich von selbst. — — Frassinetti macht (tr. I. diss. I. n. 5) die Beichtväter besonders aufmerksam, sie sollen nie Acte gegen die hl. Tugend, die Kinder ohne alle Ahnung schwerer Sünden gesetzt haben, für Todsünde erklären, und bezüglich derselben nicht auf eine zu detailirte Anklage drängen.

nen, weil die Handlung keinen Aufschub duldet, das zu thun, was am besten gegen die Gefahr einer Gesetzesverletzung sicher stellt (pars tutior eligenda). Dieß gilt um so mehr, wenn der Irrthum nicht bloß ein überwindbarer, sondern ein schuldbarer [1], durch schuldbare Vernachlässigung beursacht ist.

4. Im Falle der consc. *perplexa* hat man, wo möglich, sich Rath zu erholen. Muß sofort gehandelt werden, so ist die Wahl zu treffen nach den für Collision der Pflichten unten im 4. Hauptstück aufzustellenden Regeln, mit andern Worten, man hat zu wählen, was im gegebenen Falle mehr vor Uebertretung eines Gesetzes sicher zu stellen scheint.

5. Die Moralität einer jeden freien Handlung bestimmt sich immer nach der in consc. recta aut invincib. erronea liegenden Ueberzeugung, und im Falle des Handelns mit consc. vincib. erronea et *practice* dubia aut probabilis nach der im Dictamen liegenden Befürchtung der Unerlaubtheit der Handlung. Wer z. B. eine Lüge sich erlaubt, im Zweifel, sie könne Todsünde [2] sein, begeht auch wirklich eine schwere Sünde.

6. Das Urtheil, welches sich bildet über einen ganz unfreien Vorgang in der Seele, z. B. über ein gänzlich unfreies Phantasiegebilde, kann den einer Moralität an sich unfähigen actus hominis in keiner Weise zum actus humanus oder zum moralischen Acte machen [3].

7. Die Moralität der Handlung ist bedingt von dem Gewissensdictamen, mit welchem man gehandelt hat, nicht von der später gewonnenen Kenntniß des Verhältnisses des Actes zum Sittengesetze [4].

§. 6. Scrupulosität.

1. Conscientia *scrupulosa* ist kein Gewissensdictamen, welches obligiren könnte, sondern die Furcht, was man thut oder unterläßt, sei Sünde oder schwere Sünde, für welche jeder vernünftige Grund fehlt.

2. Dieselbe kann ihre Ursache haben in melancholischem Temperamente, und wird dann häufig durch schwächliches und reizbares Nervensystem

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 19. a. 6: Si ratio vel conscientia erret errore voluntario vel directe vel indirecte propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat, quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti sit mala. — Um zu beurtheilen, ob der Irrthum ein überwindbarer gewesen sei, kann nach *Gury*, T. I. n. 38. darauf gesehen werden, 1) an aliquam indecentiam in hoc actu adverterit (subjectum agens)? 2) an ipsi sua conscientia dictaverit, esse saltem interrogandum confessarium vel alium prudentem virum? 3) an occasionem interrogandi ex verecundia aut metu neglexerit?

[2] S. Thom. in 4. sent. dist. 21. q. 2: Qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, discrimini se committit (Quodlib. 9. act. 15). Quicunque autem se committit discrimini peccati mortalis, mortaliter peccat.

[3] Wenn ängstliche Seelen bei bösen Versuchungen noch so sehr von der Vorspiegelung gequält werden, sie seien in Sünde, obgleich sie keiner Einwilligung sich bewußt sind, so haben sie doch keine Schuld.

[4] Quae vanitas illorum, qui *post* actum commissum vel omissum, antequam vadunt ad confessionem, revolvunt auctores, ut inveniant sibi faventem sententiam! Quasi opinio subsequens possit justificare praecedentem actionem! (*Sporer*, l. c. n. 33).

bis zu dem Grade gesteigert, daß man in allen seinen Acten nichts als Sünde zu sehen glaubt; oder in geistiger Beschränktheit, Einseitigkeit und Schwäche des Urtheils, in welchem Falle die Scrupel sich in der Regel nur um bestimmte Pflichtkreise und Klassen von Handlungen drehen; oder in geistigem Stolze, welcher, um das demütigende Bewußtsein menschlicher Unvollkommenheit nicht tragen zu müssen, die vollste Gewißheit makelloser Vollkommenheit anstrebt, oder seine subjective Anschauung von der christlichen Vollkommenheit nicht der Auctorität unterordnen mag. Auch in diesem Falle sind es meistens einzelne Klassen von Handlungen, in deren möglichster Vollendung sich die Seele gefallen möchte (Mücken seihen und Kameele verschlingen) oder in deren feiner und origineller Beurtheilung sie von Andern glaubt nicht erreicht und verstanden zu werden.

Mitunter entspringen die Scrupel auch einer nach Bekehrung von schweren Sünden zurückgebliebenen Gewissensangst, — oder der Versuchung zu Mißtrauen und Verzweiflung. Bisweilen läßt Gott sie zu in der Absicht, eine Seele durch Leiden zu läutern, in der Furcht vor jeder, auch der kleinsten Sünde zu bestärken, im Gefühle ihrer grenzenlosen Hilfsbedürftigkeit und Schwäche zu verdemütigen.

3. Die Gegenstände, worauf die Scrupel am häufigsten sich beziehen, sind: a) böse Gedanken und Versuchungen, in die man eingewilligt zu haben fürchtet; b) die abgelegten Beichten und die Disposition hiebei; c) die Motive und Absichten der Handlungen; d) Gelübde, die man gemacht hat oder gemacht zu haben meint.

4. Die anzuwendenden Mittel werden verschieden sein, je nach den Ursachen der Scrupulosität und ihrer Objecte:

a) Wer in jeder Handlung zu sündigen fürchtet, hat jede Sonderlichkeit zu meiden, und in allen Fällen, in welchen auch sonst gewissenhafte Personen nicht Anstand nehmen, etwas zu thun, es gleichfalls nicht für unerlaubt zu halten.

b) Die geistig zu beschränkt sind, um sich ein sicheres Urtheil zu bilden, haben sich unbedingt an die ihnen klar und unzweideutig gegebene Belehrung und Entscheidung des Beichtvaters zu halten.

c) Demütige und rückhaltlose Unterwerfung unter das Urtheil des Beichtvaters, ohne wissen zu wollen, warum er so entscheidet und nicht anders, und ohne alle Erörterung und Disputation, ist das einzige Heilmittel für die im geistigen Stolze wurzelnde Scrupulosität. Gehorsam ist übrigens Fundamentalbedingung zur Heilung aller Art von Scrupulanten.

d) Lectüre von Büchern, die nur für besondere Stände oder Zustände geschrieben sind, oder einen höheren Bildungsgrad voraussetzen, — Umgang mit scrupulösen Personen, — Wahl eines zu ängstlichen Beichtvaters, Betrachtung über Schrecken und Furcht erregende Wahrheiten, — ist zu meiden.

e) Personen, welche sich über ihre Beichten nicht beruhigen können, sollen nicht auf früher begangene Sünden ihre Anklage ausdehnen, wenn sie nicht die vollkommenste Gewißheit haben, sie seien einer noch nie gebeichteten schweren Sünde schuldig; — ihre Gewissenserforschung erstrecke sich lediglich auf die Zeit seit der letzten Beicht, und auch da nur auf die Sünden, welche keinem Zweifel unterliegen. Der Beichtvater soll ihnen eine kurze, nie zu über-

schreitende Zeit zur Gewissenserforschung bestimmen, — nach Umständen ihnen selbst jede specielle Erforschung untersagen.

f) Vorzüglich ist ihnen die Erforschung über die Gedankensünden, im Falle diese einen Hauptgegenstand der Scrupel bilden, zu verbieten, und sind sie anzuleiten, darüber als über Sünden sich nur dann anzuklagen, wenn sie Gewißheit von erfolgter Einwilligung haben.

g) Der Beichtvater scrupulöser Personen soll in seinen Entscheidungen kurz, klar und bestimmt sein, ohne dieselben den Pönitenten eingehend zu motiviren; er fordere bei aller Milde und Geduld mit Festigkeit und Consequenz Gehorsam; zu sehr in's Einzelne gehende Regeln vermeide er bei Leitung dieser Personen, da sie dadurch leicht nur noch mehr verwirrt werden; es genügen wenige allgemeine Grundsätze und Vorschriften [1].

§. 7. Bildung des Gewissensdictamens im Falle des Zweifels,

a) des dubium practicum juris und des dubium facti.

1. Die Verpflichtung des Gesetzes kann nicht eintreten, wenn das Gesetz nicht promulgirt ist. Ferner setzt die Gesetzesverbindlichkeit voraus, daß alle jene Verhältnisse im individuellen concreten Falle wirklich zusammentreffen, unter welchen der Wille des Gesetzgebers eine Obligation intendirte. Conscientia obligans basirt also auf dem Wissen des Gesetzes (scientia *juris*) und dem Wissen, es seien alle Umstände eingetreten, unter welchen das Gesetz etwas zu thun oder zu unterlassen gebietet (scientia *facti*). Sobald bezüglich des *jus* oder des *factum* keine Gewißheit besteht, kann die conscientia obligans nur consc. *dubia* oder *probabilis* sein. Der Zweifel ist dann möglich als dubium *negativum*, wenn für keines der beiden Contradictorien sich Gründe auffinden lassen; — oder als dubium *positivum*, wenn für beide Contradictorien oder wenigstens eines derselben Gründe sprechen, welche aber nicht entscheidend sind. Der Zweifel ist ferner entweder dubium *practicum*, d. i. nur für das handelnde Subject noch ungelöst, oder dub. *speculativum* vel *speculativo-practicum*, objectiv noch nicht gelöst, weder durch die kirchlichen Entscheidungen, noch durch die Wissenschaft.

2. Wer sich in dubio practico *juris* befindet, hat vor Allem gewisse Kenntniß des Gesetzes zu erzielen, und im Falle er früher handeln müßte als er diese gewinnen konnte, müßte er jene Handlungsweise wählen, bei welcher am meisten Sicherheit bestünde, gegen eine etwaige Verpflichtung nicht zu verstoßen. Wer z. B. zweifelt, ob es Sünde sei, an einem Sonntage dem Nachmittagsgottesdienste nicht beizuwohnen, und den Zweifel zu lösen nicht Gelegenheit hat, muß am Gottesdienste Theil nehmen.

3. Obwaltet aber ein dubium facti, und sind damit auch die Verpflichtungen in Zweifel gestellt, welche an diese Thatsache geknüpft sind, so dienen zur Bildung eines Dictamen folgende Principien:

---

[1] Siehe Näheres *Gury*, I. n. 44 sqq. und desselben Cas. consc. I. n. 48—55. — Gaume, Handbuch für Beichtväter (Uebers. bei Manz in Regensburg, 1846), Nr. 233 ff. — Instr. past. Eyst. 1871. p. 243 sqq.

a) *Factum in dubio non praesumitur, sed demonstrari debet*[1], — ein dem römischen Rechte (l. *in bello* ff. de captiv. postlim. rev.) entnommenes und allgemein giltiges Axiom. Besteht Zweifel, ob etwas geschehen sei, so kann es nicht eher als wirklich erfolgt angenommen werden, bis der Beweis hiefür erbracht ist. Die aus der in Frage stehenden Thatsache resultirenden Verpflichtungen treten mithin auch früher nicht ein.

Im unlösbaren Zweifel, ob man ein Gelübde gemacht habe, — ob man eine Sünde begangen u. dgl., ist das Gegentheil zu präsumiren, und besteht keine Pflicht, das Gelübde zu halten, die Sünde zu beichten u. s. w. — Im Zweifel, ob ein Gesetz erlassen worden sei, — oder wenn dieß gewiß ist, ob die Zeit schon begonnen habe, mit welcher seine Verpflichtung eintreten soll, — oder ob die Zeit, für welche es verpflichtet, schon abgelaufen ist (ob z. B. bereits die Mitternachtsstunde, womit ein Fasttag beginnt oder aufhört, zurückgelegt sei), ist das Gegentheil anzunehmen; also in casu: im ersten Falle ist man noch nicht verpflichtet zu fasten, im zweiten dauert die Verpflichtung noch fort.

b) Aus demselben Grundsatze folgt, daß im Zweifel, ob dasjenige geschehen sei, was zur Erfüllung eines unzweifelhaft obligirenden Gesetzes geschehen sollte, auch präsumirt werden muß, das Gesetz sei noch unerfüllt[2].

Ist es z. B. zweifelhaft, ob einem gewiß abgelegten Gelübde Genüge geleistet worden sei, so bleibt man noch zur Erfüllung verpflichtet, — oder zur Beichte, im Falle es aus triftigen Gründen bezweifelt werden muß, ob eine gewiß begangene Todsünde schon gebeichtet worden u. s. w.

Zu bemerken ist indessen, daß man das Gesetz für erfüllt betrachten dürfe, wenn für geschehene Erfüllung sehr triftige, obgleich nicht allen Zweifel ausschließende, dagegen aber nur ganz unerhebliche Gründe sprechen. Es ist damit schon certitudo moralis gegeben.

c) Wenn es keinem Zweifel unterliegt, daß etwas geschehen sei, gleichwohl aber über die Modalitäten der Handlung oder Thatsache Zweifel bestehen, so sind folgende Regeln entscheidend:

a) Factum esse praesumitur, quod de jure faciendum erat,
b) aut quod ordinarie fieri solet,
c) aut si ita fieri sit favorabile facienti[3].

Der Sinn ist: „Besteht Gewißheit, daß Jemand etwas gethan hat, so ist im Zweifel zu präsumiren, er habe gehandelt, wie er dem Rechte gemäß handeln sollte, vorausgesetzt, daß er es wollte und so, wie der Act unter gleichen Voraussetzungen in der Regel zu geschehen pflegt, wenn nicht außerordentliche Hindernisse im Wege stehen."

Wer z. B. weiß, daß er sein Brevier gebetet hat, und es so beten wollte, wie die Kirche es befiehlt, kann voraussetzen, daß er auch in einer dem Gebote entsprechenden Weise gebetet habe. — — Hat Jemand gewiß ein Gelübde gemacht, er zweifelt aber, ob er mit der gehörigen Ueberlegung gehandelt habe, so ist die Giltigkeit desselben zu präsumiren, außer er hätte unter Umständen es abgelegt,

[1] Hieher gehören die weiteren Rechtsregeln: Ei incumbit probatio, qui dicit seu affirmat aliquid factum, non qui negat; — delictum et defectus non praesumitur, sed demonstrari debet.

[2] Cfr. *Layman*, Th. Mor. Tom. I. L. I. Tr. I. c. V. n. 31.

[3] *Sporer*, T. I. Prooem. Tr. I. n. 78.

welche in der Regel die genügende Ueberlegung aufheben. — — Erhebt sich Zweifel über Giltigkeit einer geschlossenen Ehe, so ist für dieselbe zu entscheiden, bis die Ungiltigkeit außer Zweifel gestellt ist. — — Dasselbe gilt von jedem abgeschlossenen Rechtsgeschäfte, dessen Giltigkeit bezweifelt wird. — — Hat Jemand die hl. Beichte abgelegt, und war er sich des Willens bewußt, alles zu thun, was er zu diesem Zwecke als notwendig erkannte, so darf er die Giltigkeit der Beicht präsumiren. — Ist eine Seele von wahrem Abscheu gegen jede schwere Sünde erfüllt, und weist sie die Versuchung immer entschieden zurück, so darf sie auch bei einem Zweifel, ob sie in einen bösen Gedanken eingewilligt habe, das Gegentheil annehmen.

„Hat ein Act besondere Vortheile zur Folge, und hatte Jemand gewiß denselben gesetzt in der Absicht, diese zu gewinnen, so darf angenommen werden, er könne mit Recht diese Vortheile beanspruchen, so lange nicht ein wesentlicher Defect seiner Handlung nachgewiesen werden kann."

„Im Zweifel, ob man bei freiwilliger Uebernahme einer Verpflichtung mehr oder weniger sich aufbürden wollte, — bei einer Zahlung oder sonstigen Leistung einer lästigeren oder weniger gravirenden Verbindlichkeit genügen wollte, so ist für das dem Zweifelnden Günstigere zu entscheiden."

d) Besteht ein auf triftige Gründe gestütztes dubium positivum, es habe eine wichtige auf das eigene oder fremde Heil abzielende und pflichtmäßige Handlung an einem wesentlichen, ihre Wirkung vereitelnden Defecte gelitten, so ist sie, die Möglichkeit vorausgesetzt, mit Vermeidung desselben zu wiederholen.

So ist z. B. der Empfang oder die Spendung eines hl. Sacramentes wenigstens sub conditione zu wiederholen, wenn mit Grund gezweifelt wird, ob es nicht wegen eines wesentlichen Defects von Seite der Materie, Form oder des Minister ungiltig gewesen.

§. 8. Bildung des Gewissensdictamens im Falle des Zweifels,

b) des dubium speculativum.

(Tutiorismus und Laxismus.)

Ist eine sittliche Vorschrift klar und unzweideutig in der hl. Schrift ausgesprochen, — oder hat die Kirche eine Frage entschieden, — oder besteht in einer Frage Uebereinstimmung aller oder fast aller hl. Väter, aller oder fast aller Theologen von Ansehen, welche dieselbe unter gleichen Voraussetzungen zum Gegenstande ihrer Untersuchungen gemacht haben, so ist volle Gewißheit gegeben.

Die Moraltheologie hat aber auch, wie jede andere Wissenschaft, ihre noch nicht zu definitivem Abschlusse gekommenen Fragen, bezüglich deren sich nur Ansichten und Hypothesen gebildet haben. Dem größten Theile dieser Moralfragen kömmt aber nicht nur ein theoretischer, wissenschaftlicher Werth zu, sondern es handelt sich hiebei zugleich um Directiven für das sittliche Handeln in einer Unzahl von Fällen. Welche der verschiedenen Ansichten kann einen Anspruch erheben, dem freien Willen zum Gesetze gemacht zu werden?

Soll entschieden werden, was die Vollkommenheit des sittlichen Handelns erheische, so ist die hiefür aufzustellende Regel sehr einfach. Sie lautet: „Folge der *sententia tutior!*" d. i. jener Ansicht, welche sich zu Gunsten

der Verpflichtung und gegen Freiheit vom Gesetze ausspricht. Sie ist sententia *tutior,* weil man um so mehr gegen die Gefahr einer Sünde gesichert ist, je mehr man den eigenen Willen einschränkt.

Was zur Vollkommenheit des Lebens gehört, ist aber nur Gegenstand des Rathes, nicht allgemeiner Verpflichtung[1]. Auch das weniger Vollkommene kann mit gutem Gewissen (conscientia *tuta*) geschehen. Unerlaubt ist nur, was gewiß verboten ist, oder über dessen Erlaubtheit der Handelnde sich in dubio practico befindet. Es entsteht nun die Frage, kann man im Augenblick der Handlung praktisch die Gewißheit haben, etwas sei erlaubt, obgleich die Erlaubtheit wissenschaftlich (speculativ) einem bisher noch ungelösten Zweifel unterliegt?

Die Frage wird in sehr verschiedener Weise beantwortet:

1. Die Einen sagen, solche Gewißheit ist unmöglich. Speculativer Zweifel an der Erlaubtheit einer Handlung läßt auch kein anderes praktisches Urtheil zu, als, es sei zweifelhaft, ob die Handlung erlaubt oder Sünde sei; man dürfe sich deßhalb für sie nicht entscheiden. Sie machen es daher zur Pflicht, die *„sententia tutior“* oder *„pro lege“* zu wählen, auch wenn der Zweifel an der Freiheit vom Gesetze auf ganz unbedeutende Gründe sich stützt, diese also äußerst wahrscheinlich ist.

Es ist dieß das System des Tutiorismus, welches vorzüglich der Löwener Professor Sinnichius (gest. 1666) vertheidigte, und auf den vom hl. Stuhle verworfenen Satz basirte: *„Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam“* (Prop. 3. damn. ab Alexandro VIII. dd. 7. Dec. 1690).

Die Unhaltbarkeit dieser Doctrin leuchtet aus folgenden Erwägungen ein:

a) Der Tutiorismus (oder absolute Rigorismus) ist eine Folge des Jansenismus, welcher gemäß seiner Anschauung vom Zustande des gefallenen Menschen jede, auch noch so unfreiwillige Unkenntniß und Verletzung des Gesetzes für schuldbar und strafbar erklärt.

b) Aus dem oben angeführten Princip, nicht einmal der „opinio probabilissima“ dürfe man folgen, wenn sie zu Gunsten der Freiheit vom Gesetze spricht, ergibt sich die Folgerung, man müsse die Existenz eines bindenden Gesetzes, dem ohne Sünde nicht entgegen gehandelt werden kann, jedesmal annehmen, so oft irgend welche, wenn auch noch so schwache Gründe ein solches vermuten lassen. Demnach würde nicht einmal moralische Gewißheit genügen, um sich für frei von Verpflichtung zu halten, da ja „opinio probabilissima“, welcher nur eine „opinio tenuiter probabilis“ entgegen steht, mit certitudo moralis“ zusammenfällt[2].

Man müßte also immer und überall, wenn zu entscheiden ist, ob eine Handlung oder Unterlassung durch ein Gesetz geboten oder verboten sei, sich durch das Gesetz gebunden halten, wenn auch für die Freiheit so viele Gründe sprechen, daß Alles, was für das Gesetz sich anführen läßt, gar keine Beweiskraft mehr haben kann. — Dieß aber heißt den Unterschied zwischen Rath und Gebot aufheben und jeden Menschen zu einem Leben der höchsten Vollkommenheit verpflichten.

---

[1] Viam tutiorem sequi consilii est, non praecepti, sagt der hl. Antoninus.

[2] S. Thom. 2. 2. q. 70. a. 2.

c) Dieser Irrthum ist zugleich unermeßlich verderblich. Unter dem Scheine der Förderung moralischer Vollkommenheit destruirt er, praktisch durchgeführt, alle Moralität. Denn indem den Menschen eine unerträgliche Last aufgebürdet wird, werden sie unvermeidlich dem einen von zwei Extremen verfallen, entweder der Verzweiflung aus Gewissensangst, da es unmöglich ist, alles zu meiden, gegen dessen Erlaubtheit nicht irgend welche Einwendungen erhoben werden können, oder dem Leichtsinne und der Verachtung des Gesetzes, das ihnen Unmögliches befiehlt [1]. Und deßhalb ist gerade das Sicherste für die Entscheidung speculativer Zweifel, den Tutiorismus zu vermeiden.

Der gemäßigte Tutiorismus erlaubt wenigstens dann sich für nicht verpflichtet zu halten, wenn die opinio tuta sive pro lege so wenig begründet ist, daß sie nur zweifelhafte Probabilität für sich hat, während die op. pro libertate probabilissima genannt werden muß.

2. Das gerade Gegentheil des Tutiorismus ist der Laxismus, welcher behauptet, die praktische Gewißheit der Erlaubtheit einer Handlung sei jedesmal vorhanden, wenn die Verpflichtung zum Gegentheile nur überhaupt angestritten werden kann, es sei auch mit den schwächsten Argumenten. Er ist formulirt in den folgenden zwei Thesen:

Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. *Prop. 3. damn. ab Innoc. XI.*

Si liber sit alicujus junioris et moderni auctoris, debet opinio censeri probabilis, dum non constet rejectam esse a Sede Apostolica tamquam improbabilem. *Prop. 27. damn. ab Alex. VII.*

Mit derartigen Grundsätzen wäre fast jedes Sittengesetz illusorisch gemacht, die allgemeinsten obersten Principien ausgenommen. Denn dem Gesetze wäre nicht einmal, wenn seine Existenz moralisch gewiß ist, die Kraft zu verpflichten gesichert; die Kirche mußte deßhalb diese Doctrin eben so sehr verwerfen, wie die des Tutiorismus.

§. 9. Fortsetzung.

Probabilistische Systeme.

Die Theologen, welche beiden obigen Extremen sich fern halten, suchen eine Regel des Handelns in den weder auctoritativ noch wissenschaftlich gelösten Fragen, indem sie ausgehen von dem Grundsatze: „in allen wahrhaft zweifelhaften Fällen über Verpflichtung durch ein Gesetz ist das Gesetz nicht genügend promulgirt, und kann daher nicht verpflichten; *„lex dubia non obligat“*.

Auf die Frage aber, wann das Gesetz wirklich zweifelhaft sei, geben sie sehr verschiedene Antworten:

---

[1] *Jo. Gerson*, de vit. spir. lect. 4: Doctores theologi non debent esse faciles ad asserendum, aliqua esse peccata mortalia, ubi non sunt certissimi de re; nam per ejusmodi assertiones rigidas et nimis strictas in rebus universis nequaquam eriguntur homines a luto peccatorum, sed in illud profundius, quia desperatius demerguntur.

1. Die Einen erachten die Verpflichtung durch ein Gesetz nur dann als wirklich zweifelhaft und daher nicht bestehend, wenn die der Freiheit günstigere Meinung (opinio minus tuta) mehr begründet ist und durch bessere Auctoritäten gestützt, also probabler ist als die dem Gesetze günstige Meinung (opinio *tutior*). Das ist die Regel des Probabiliorismus.

2. Andern dagegen erscheint das Gesetz schon dann zweifelhaft, wenn die Ansicht, man sei nicht verpflichtet, eben so gut begründet ist, als die gegentheilige Meinung (Aequiprobabilismus). Hievon unterscheidet sich

3. der Probabilismus dadurch, daß ihm zufolge das Gesetz als nicht promulgirt gilt in allen Fällen, in welchen die opinio favens libertati auf Motive sich stützt, welche für einen klugen und gewissenhaften Mann gewichtig sind *(vere probabilis,* nicht *dubie probabilis)*, gleichviel, ob die gegentheilige Ansicht besser oder minder oder eben so gut begründet erscheint.

Die Probabilioristen wollen den Tutiorismus vermeiden, wagen es aber nicht, der Regel des Aequiprobabilismus beizupflichten, und zwar aus folgenden Gründen:

Es ist moralische Verpflichtung, mit größter Sorgfalt sich der Möglichkeit zu entziehen, einem Gesetze zuwider zu handeln. Wenn es aber eben so wahrscheinlich ist, daß eine Handlung verboten, als daß sie erlaubt sei, so kann man sie nicht vornehmen ohne Gefahr, Verbotenes zu thun, und mit dieser Gefahr handeln ist gegen das natürliche und göttliche Gesetz. Das Gesetz ist mithin genügend promulgirt und außer Zweifel gestellt eben so wohl, wenn die für dasselbe sprechenden Gründe die dagegen möglichen Einwendungen überwiegen, — da es ja gewisse Pflicht ist, immer der Wahrheit zu folgen und diese nicht dort sein kann, wo die wenigsten und schwächsten Beweisgründe sich finden, — als auch, wenn die es unterstützenden inneren und äußeren Gründe den Gegengründen das Gleichgewicht halten, weil in diesem Falle nur die Wahl ist zwischen der göttlichen Auctorität und der menschlichen Freiheit, welche letztere unzweifelhaft der ersteren nachstehen muß. Mithin ist das Gesetz nur dann zweifelhaft, wenn die der Nichtverpflichtung günstige Meinung überwiegende Gründe und damit die Präsumption der Wahrheit für sich hat [1].

Das System des Aequiprobabilismus, welches den hl. Alphons von Liguori zu seinem Vertreter hat, stützt sich dem Probabiliorismus [2] gegenüber auf nachstehende Gründe:

Man ist allerdings verpflichtet, möglichst sorgfältig die Uebertretung eines Gesetzes zu verhüten, welches wirklich besteht, oder dessen Existenz als möglich angenommen werden kann, von dem man aber im Augenblicke der Handlung keine sichere Kenntniß hat. Deßhalb muß in dubio practico, — so oft nämlich das handelnde Subject sich bewußt ist, es kenne nicht genügend die auf seinen Act anwendbaren Gesetze, — jene Entscheidung getroffen werden, welche ein etwa bestehendes obligirendes Gesetz in keiner Weise verletzt; „sententia tutior est eligenda." Allein, wenn selbst die ganze wissenschaftliche Welt die Existenz eines Gesetzes in Beziehung auf eine bestimmte Handlungsweise nicht beweisen kann,

---

[1] Ich verweise vorzüglich auf *Antoine*, Theol. Mor. T. I. p. II. Tract. de consc. cap. IV. Q. III. — Der entschiedenste Vertheidiger des probabilioristischen Systems war der Dominikaner Patuzzi.

[2] Die Probabilioristen, welche von den Einflüssen des Jansenismus bewußt oder unbewußt nicht frei geblieben waren, bekämpften mit Leidenschaftlichkeit den hl. Alphons, als huldige er laxen, ja an Häresie streifenden Grundsätzen.

sondern trotz aller Forschungen und Erörterungen bekennen muß, wer dieselbe läugne, komme der Wahrheit eben so nahe, als wer sie behaupte, so fehlt eben die Kundgebung des Willens Gottes, er wolle in dieser Beziehung den Willen des Menschen binden, es fehlt also das Gesetz selbst, und es kann daher nicht mehr die Rede sein von einer Notwendigkeit, die Gesetzesverletzung zu verhüten, „licet sequi opinionem minus tutam." Wollen die Probabilioristen selbst in diesem Falle die Verpflichtung durch das Gesetz behaupten, so müssen sie, um consequent zu sein, bis zum Tutiorismus vorgehen. Denn sie können die sententia tutior nur deßhalb zur Pflicht machen, weil man sicher gehen und selbst jede Möglichkeit eines gesetzwidrigen Handelns meiden muß. Allein bleibt diese Möglichkeit, wenn sich zwei sententiae aeque probabiles gegenüber stehen, so ist sie auch nicht ausgeschlossen, wenn eine sententia probabilior pro libertate eine sententiam probabilem pro lege gegen sich hat, und man müßte auch in diesem Falle obligiren, womit man schon beim Rigorismus angelangt wäre.

Gegen den Probabilismus kehrt sich aber der Aequiprobabilismus, in so ferne derselbe Mangel genügender Promulgation und deßhalb Nichtverpflichtung selbst schon dann behauptet, wenn die durch überwiegende Beweisgründe getragene sententia pro lege durch Gegengründe angestritten wird, welche zwar an sich gewichtig erscheinen, im Vergleiche mit jenen aber an Beweiskraft sehr verlieren. Der hl. Alphons v. Liguori gibt gerne zu, daß eine Verpflichtung noch nicht vorliegt, wenn das Uebergewicht der Gründe für die sententia pro lege nicht über allen Zweifel erhaben ist. *„Nemo quippe opinionem, quae pro lege stat, amplecti tenetur, quamdiu de majore ejus probabilitate vel minime dubitat."* Sobald aber dasselbe unläugbar gewiß ist, hält der hl. Lehrer dafür, es sei die Probabilität der sententia pro libertate eine zweifelhafte geworden, und es wäre deßhalb Laxismus, sie noch für praktisch annehmbar zu erklären. *„Cum opinio pro lege est* **certe sine ulla haesitatione probabilior**, *opinio minus tuta remanet aut* **tenuiter** *aut saltem* **dubie** *probabilis respectu tutioris.* Denn der Werth eines Beweisgrundes ist nur zu bemessen nach der ihm eigenen Kraft gegenüber den Gegenbeweisen. Erscheint er im Vergleiche mit diesen schwach, so ist es nicht mehr klug und gewissenhaft, die Erlaubtheit einer Handlung darauf zu stützen. Wollte man dieß billigen, so würde man consequent in den Laxismus gerathen.

Mit diesen Sätzen hat übrigens der hl. Alphons nur richtiger formulirt, was der Probabilismus als Norm zur Entscheidung zweifelhafter Fragen aufstellte.

Das probabilistische System hat zu seinem ersten Vertreter den spanischen Dominikaner Bartholomäus de Medina[1], in dessen 1571 edirten Commentar zur Summa Theol. des hl. Thomas (1. 2. q. 19. a. 6. concl. 3) sich der Satz findet „si est opinio probabilis, licet eam sequi, licet opposita sit probabilior"; in seiner „instructio confessariorum" legte er ihn zu Grunde. Die Argumentation der Probabilisten ist der Hauptsache nach folgende:

„Wo die Auctorität des Gesetzgebers kein entscheidendes Wort gesprochen hat, die Wissenschaft aber keine Gewißheit zu bieten vermag, besteht kein Gesetz, welches Unterwerfung erheischen könnte, sondern es stehen nur Ansichten gegen Ansichten, von denen jede, in soweit alle wirklich gute Gründe für sich haben, welche noch nicht ihre Widerlegung finden konnten, gleichberechtigt ist. Mithin kann auch die sent. pro libertate mit gutem Gewissen befolgt werden, selbst wenn die sent. pro lege besser begründet ist. Denn wer sich im Handeln nur von guten

[1] Siehe die Zeitschrift „Katholik", Jahrg. 1874, Bd. I. S. 143. Probabilismus und probabilistische Systeme.

Gründen leiten läßt, handelt klug und recht. Besser handelt allerdings, wer für die Verpflichtung sich entscheidet, namentlich wenn für sie bessere Gründe sprechen. Aber man ist nicht verpflichtet, das Bessere zu thun, sondern nur das Gute."

Diese Doctrin fand unter den Ordensgenossen des Medina und bei andern Theologen Beifall, lange bevor sie in der Gesellschaft Jesu Anhänger hatte [1], und der erste Jesuit, welcher derselben beipflichtete, Vasquez, konnte sie bereits als sententiam communem bezeichnen. Sie daher κατ' ἐξοχήν Jesuitenmoral zu nennen, ist nicht gerechtfertigt. Es zählen die Probabilioristen und die entschiedenen Widersacher des Probabilismus auch nicht wenige Mitglieder der Gesellschaft Jesu in ihren Reihen. Die ersten Bekämpfer desselben in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gehören ihnen an, wie P. Ferdinand Rebelle (Portugiese), P. Paul Comitolus, und ganz besonders der Ordensgeneral Mutius Vitelleschi, welcher in mehreren Sendschreiben vor den Gefahren des Laxismus warnte, die das probabilistische Princip in sich birgt; sodann Bellarmin, Antoine und der Ordensgeneral Gonzalez Thyrsus, welcher sehr energisch in einem zu Rom (1687) erschienenen Werke den Probabiliorismus vertheidigte. Die Congregation, in welcher er zum General gewählt wurde, hatte auch die öffentliche Erklärung abgegeben, daß alle Theologen der Gesellschaft Jesu volle Freiheit hätten, sich für oder gegen den Probabilismus zu entscheiden [2].

Gegen das Princip des Probabilismus, wie es liegt, erheben sich auch wirklich mancherlei Bedenken. Deßwegen, weil die Erlaubtheit einer Handlung probabel ist, kann sie noch nicht für erlaubt erklärt werden. Erlaubt kann eine Handlung nur sein, wenn es gewiß ist, daß sie nicht mit dem Willen Gottes in Widerspruch steht. Ferner ist nicht alles, was probabel ist, ipso facto schon erlaubt. Verbindet man mit dem probabilistischen Axiom diesen Sinn, so sind haarsträubende Consequenzen unvermeidlich. Wie aber dasselbe formulirt ist, wird sich erwähnte irrtümliche Anschauung nicht immer vermeiden lassen. Daher kam es, daß die Casuisten seit Ende des 16. Jahrhunderts dem hl. Stuhl oftmals Anlaß gaben, gegen Ausartung in gefährlichen Laxismus seine Stimme zu erheben.

* Außer den schon oben angeführten den Laxismus vorzüglich kennzeichnenden censurirten Sätzen seien hier folgende von der Kirche verworfene Doctrinen probabilistischer Auctoren angedeutet:

Prop. 4. damn. ab Innoc. XI.: *Ab infidelitate excusabitur infidelis, non credens ductus opinione minus probabili.*

Prop. 1. damn. ab eodem: *Non est illicitum, in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore.*

Prop. 2. damn. ab eodem: *Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem.*

Die Probabilisten sahen sich daher auch genötigt, verschiedene Einschränkungen der Anwendung ihres Princips eintreten zu lassen. Dieselben faßt Gury [3] zusammen in der These: Non licet sequi opinionem probabilem nec probabiliorem relicta tutiore, quoties adest obligatio absoluta alicujus finis determinati obtinendi, quem usus medii probabiliter inepti in periculum adduceret; tunc igitur pars tutior est sequenda. Und als solche Fälle, wofür der Probabilismus keine Geltung haben kann, bezeichnet er:

1. Entscheidung, was zu glauben notwendig und welche Religion die wahre sei;

---

[1] Vgl. die oben citirte Abhandlung in „der Katholik" — Probabilismus und probabilistische Systeme.

[2] Instit. soc. Decr. XVIII. Congr. XIII.

[3] Theol. Mor. I. n. 56.

2. Erfüllung der zu giltigem Empfange oder giltiger Spendung der hl. Sacramente erforderten Bedingungen;

3. Sorge für leibliches und geistiges Wohl des Nächsten in Kraft einer übernommenen Amts- oder Berufspflicht. So muß z. B. der Arzt immer jene Mittel anwenden, welche nach seiner Ueberzeugung am sichersten die Heilung bewirken; der Richter muß immer für die Partei sich entscheiden, welche die besten Rechtsgründe für sich hat u. s. w.;

4. Fernhaltung der Gefahr, die aus unsern freien Handlungen möglicherweise für Andere entstehen könnte.

Indem die Probabilisten diese Beschränkungen machen, — und zugleich entschieden erklären, nur eine *probabilitas vera et solida*, keineswegs aber eine *dubia et tenuis* genüge, um eine Sentenz für erlaubt anzusehen, — stimmen sie in der Sache selbst mit dem hl. Alphons[1] überein. Die äquiprobabilistische Regel aber ist vorzuziehen, weil sie präciser bezeichnet, wo die probabilitas *dubia* honestatis actionis beginnt, und damit der Gefahr vorbeugt, sie mit der soliden Probabilität zu verwechseln. Sie tritt ein, sobald die major probabilitas legis über allen Zweifel erhoben ist.

§. 10. Fortsetzung.

(Principium possessionis.)

Die probabilistischen Systeme stützen sich dem Tutiorismus gegenüber auf den Satz „lex dubia non obligat". Um diesen zu begründen, berufen sie sich auf das Axiom „in dubio melior conditio possidentis". So vorzüglich der hl. Alphons v. Liguori[2]. Dieser große Lehrer der Kirche erklärt ihn im Anschlusse an die Lehre des hl. Thomas[3] der Art, daß nach dem Plane Gottes für die Menschen das „Prius" die Freiheit vom Gesetze gewesen, allerdings nur von einer ideellen, nicht wirklichen Priorität verstanden, wofür spricht Eccli. 15, 14: Deus ab initio constituit hominem, et *reliquit illum in manu consilii sui.* Adjecit mandata et praecepta sua: si volueris mandata servare, conservabunt te. So lange also nicht erwiesen ist, daß Gott ein Gesetz erlassen habe, ist die Freiheit in Posseß. Sobald aber einmal das Gesetz durch Promulgation in Kraft getreten ist, bleibt es in Posseß gegen die Freiheit, bis es unzweifelhaft wieder aufgehört hat zu verpflichten.

---

[1] Ueber das Verhältniß des hl. Alphons zum Probabilismus entstand ein gelehrter Streit zwischen dem Commentator der Moral Gury's, P. Ballerini, und den Theologen der Congregation der Redemptoristen, welcher Anlaß gab zu dem Moralwerk: Vindiciae Alphonsianae seu doct. Eccl. S. Alphonsi M. de Lig. doctrina moralis vindicata a plurimis oppugnationibus cl. P. Ant. Ballerinii. Romae 1873. — Der hl. Alphons hat sein System niedergelegt in den Abhandlungen und Schriften: Dichiarazione del sistema, che tiene l' Autore d' intorno alle regole delle azioni morali. — Breve dissertazione dell' uso moderato dell' opinione probabile. — Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna. — Risposta apologetica ad una lettera d' un Religioso (sc. *Patuzzi*) circa l' uso dell' opinione egualmente probabile. — La legge incerta non può indurre un' obbligazione certa.

[2] Siehe in seinem großen Moralwerke die dissertatio de usu moderato opinionis probabilis, welche sich an den Tractat de conscientia anreiht, lib. I. n. 55—89, vorzüglich n. 75 sqq. — Vgl. das oben citirte Werk „Vindiciae Alphonsianae", p. 11.

[3] S. Th. 1. 2. q. 90. a. 4.

Während einige Theologen die Anwendung des „principium possessionis" auf andere Gebiete als das der justitia stricta bestreiten (gewiß mit Unrecht [1]), hat Bolgeni, Theolog der hl. Pönitentiarie in Rom, dasselbe als Fundamentalprincip zur Entscheidung aller Moralfälle aufgestellt [2], und von ihm ausgehend die formelle Berechtigung des Probabilismus angestritten (cap. XV.). Er anerkennt ihn zwar als begründet seinem Wesen nach, insoweit er sich auf das principium possessionis stützt; verwirft aber die von ihm gewählte Formulirung und Beweisführung des Systems, bei welcher dasselbe wieder verlassen wird. In einem Falle, in welchem die Freiheit vom Gesetze viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, das Gesetz also gewiß an sich und speculativ zweifelhaft ist, — denn mit der Wahrscheinlichkeit des einen von zwei Contradictorien kann nicht mehr die Gewißheit des andern bestehen — darf ich mich noch nicht sogleich für frei von der Verpflichtung halten; ich muß zuerst noch die Ueberzeugung gewinnen, daß für den fraglichen Fall überhaupt kein Gesetz noch in Kraft getreten ist. Denn wäre dieß der Fall, so könnte mich der bloße Zweifel, ob es nicht seine Wirksamkeit bereits wieder verloren habe, nicht berechtigen, ihm zuwider zu handeln. Jeder wäre so lange durch das Gesetz gebunden, bis dessen Aufhebung zur moralischen Gewißheit geworden ist.

Mithin ist die Formulirung des probabilistischen Systems zu beanstanden, die lautet: „Von zwei solid probabeln Meinungen darf man folgen, welcher man will." — Fragt man nach dem Beweise für den Satz, so bieten uns die Probabilisten nur diesen: „Wer einer solid probabeln Meinung folgt, handelt klug; wer aber klug handelt, sündiget nicht." Es ist aber vielmehr der Tugend der Klugheit zuwider, nur Probabilität als leitende Norm im Handeln gelten zu lassen. Die Klugheit fordert ja doch, daß man sich dorthin neige, wo man am meisten Wahrheit findet, und diese findet man gewiß eher in dem Satze, welcher besser begründet ist, als in einem schlechthin probabeln Satze. Der Probabiliorismus wird daher durch solche Beweisführung keineswegs widerlegt. Die Probabilisten entgegnen sofort: „Wir folgen nicht einer probabeln Meinung, sondern einem judicium certum. Wo die Meinungen für und wider das Gesetz probabel sind, bin ich sofort zur Argumentation berechtiget: ‚das Gesetz ist hier zweifelhaft; nun aber lex dubia non obligat, — in dubiis melior conditio possidentis; also bin ich hier nicht verpflichtet, meine Freiheit ist im Posseß.' Die Erlaubtheit der Handlung also, welche direct nur probabel erschien, wird auf diese Weise per judicium reflexum zur Gewißheit." Allein gerade diese Deduction, zu welcher sie ihre Zuflucht nehmen, beweist, daß der Probabilismus als System wissenschaftlich unhaltbar ist. Nicht das Princip, welches er aufstellt zur Entscheidung speculativ zweifelhafter Fälle, dient hiefür, sondern ein anderes, das erst zu Hilfe genommen werden muß, um jenes zu halten, — und dieß ist das principium Possessionis.

Bolgeni glaubt deßhalb, das richtige Princip, nach welchem im specu-

---

[1] Vgl. Gury, l. c. n. 79. Q. 5. — Vertheidigt ist die Anwendung des Princips besonders von Sanchez, welchem Sporer folgt, l. c. n. 75.

[2] Il Possesso etc. Roma 1847.

lativen Zweifel zu handeln ist, sei: „Wer immer einer solid probabeln Meinung folgt, welcher der Besitz zur Seite steht, handelt mit Klugheit. — Unter zwei probabeln Meinungen kann man erlaubter Weise derjenigen folgen, welche der Besitz begünstiget.“

§. 11. Bildung des Gewissensdictamens im Falle des speculativen Zweifels.

(Schluß.)

Welchem der bisher entwickelten Systeme werden wir uns anschließen, um im Falle speculativer Zweifel über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung sichere Entscheidung zu treffen?

Es wird nicht nötig sein, einer jener Bezeichnungen beizupflichten, welche ebensoviele Parteinamen geworden sind, und solange man sich ihrer bedient, die alten Streitigkeiten immer neuerdings hervorrufen.

Es genügt, die nachfolgenden Sätze festzuhalten, welche von allen Gesetzbüchern anerkannt und sowohl von der kirchlichen als civilrechtlichen Praxis befolgt sind.

1. Das einmal unbestreitbar entstandene Recht kann durch später erhobene, wenn auch auf guten Gründen beruhende Zweifel, ob es noch fortbestehe oder nicht, in keiner Weise alterirt werden.

So bleibt der einmal bindend gewordene Wille des Gesetzgebers, eben so das wohl erworbene Recht eines Privaten, so lange in Kraft, bis es nicht bloß zweifelhaft, sondern gewiß geworden ist, jener habe aufgehört zu verpflichten, dieses sei erloschen. — Deßgleichen hat man die einmal gewiß übernommene Verpflichtung (z. B. Gelübde, Restitutionspflicht, Pflicht eine schwere Sünde zu beichten u. dgl.) als noch bindend anzusehen, wenn man im gegründeten Zweifel ist, ob man ihr schon genügt habe [1].

2. Eben deßhalb ist aber auch das Recht, sich für frei von einer Verpflichtung anzusehen, so lange anzuerkennen, bis die Verpflichtung unzweifelhaft in Kraft getreten ist.

Daraus folgt:

3. Wissenschaftliche oder speculative Zweifel darüber, ob ein Gebot oder Verbot in Ansehung einer bestimmten Handlungsweise überhaupt existire, sind verneinend zu entscheiden, so oft beide Contradictorien auf so gute Gründe sich stützen, daß sich die einen nicht durch die andern widerlegen lassen. Denn in diesem Falle fehlt die Promulgation eines Gesetzes; bejahend aber, wenn die dafür sprechenden Gründe sehr gewichtig sind, die Gegengründe aber im Verhältniß zu ihnen wenig Bedeutung haben. Denn unter dieser Voraussetzung ist die Verpflichtung moralisch gewiß.

In dieser Regel ist ausgesprochen, was der Probabilismus Wahres enthält, — nämlich, man dürfe sich leiten lassen von gewichtigen Gründen, welche auch klugen und gewissenhaften Männern es wahrscheinlich erscheinen lassen,

---

[1] Läßt sich dieser Zweifel wegen Länge der seit Entstehung der Pflicht vergangenen Zeit nicht lösen, so ist, im Falle wenigstens Wahrscheinlichkeitsgründe für die Erfüllung sprechen, diese auch zu präsumiren. Frassinetti, a. a. O. n. 12.

daß eine Handlung oder Unterlassung erlaubt sei. — Nicht minder trägt sie dem Rechnung, was in den Grundsätzen des Probabiliorismus anzuerkennen ist; nämlich, je mehr die Annahme begründet ist, es bestehe ein Gebot oder Verbot, desto größere Sorgfalt erfordert die Prüfung der für die Freiheit vom Gesetze sprechenden Gründe. Das Princip des Aequiprobabilismus endlich dürfte von obiger Regel sich nicht unterscheiden.

Bei Prüfung der für die verschiedenen Lösungen moraltheologischer Fragen vorgebrachten Gründe hat man sich stets vor Subjectivismus zu hüten, in soweit es sich um die praktisch zu befolgende Norm handelt. Ne innitaris prudentiae tuae (Prov. 3, 5.). Das, was mehr den Geist und die Praxis der Kirche für sich hat, sowie viele und große Auctoritäten unter den Theologen, muß in unsern Augen immer so viel Werth haben, daß wir ihm nie das Resultat unserer eigenen Vertiefung in die vorliegende Frage vorzuziehen wagen [1]. Die Zahl indessen für sich allein, wenn viele Auctoren sich nur gegenseitig abschreiben, hat nicht so viel Gewicht, daß nicht ein Theologe von großer Auctorität durch seine Wissenschaft und Heiligkeit, welcher für seine Ansicht neue, bisher nicht berücksichtigte und noch nicht widerlegte Gründe beigebracht hat, sie überwiegen könnte [2].

Kein Beichtvater ferner ist berechtigt, das, was nach den oben erklärten Regeln nicht unerlaubt genannt werden muß, zu verbieten; er kann das Gegentheil nur als das Vollkommnere anrathen [3].

Anmerkung. Unter den bekannten Auctoren gehören der strengern Richtung an: Gabriel Antoine, Jesuit. Seine Moral war immer sehr geschätzt und diente bis in die neuere Zeit als Lehrbuch in der Propaganda zu Rom († 1743). — Billuart, Dominikaner († 1757); ziemlich gemäßigt. — Cajetanus Thomas de Vio, Cardinal, ausgezeichneter Theologe und Commentator des hl. Thomas († 1534). — Comitolus, Jesuit († 1626). — Concina, Dominikaner († 1756). — Conferenzen des Clerus der Diöcese Angers. — Contenson, Dominikaner. — Estius aus Holland († 1613). — Fagnani Prosper, sehr vorzüglicher Auctor († 1678). — Gonet, Dominikaner († 1681). — Gonzalez Thyrsus, Jesuitengeneral († 1715). — Cardinal Gotti († 1742). — Habert, Bischof († 1668). — Natalis Alexander († 1724). — Patuzzi

---

[1] „Das, was ein Theil der Theologen ohne Sünde lehren kann, kann das christliche Volk auch ohne Sünde befolgen." Frassinetti, Princip. 3. in der Einleitung zum Tract. de consc. und n. 26. dieses Tractates.

[2] Sporer (l. s. c. n. 38) bemerkt mit Recht: „auctoritas quorumlibet Doctorum *se sola formaliter* non fundat opinionem probabilem practice, sed solum vel *concomitanter* (d. i. in Verbindung mit ihren beigebrachten Beweisgründen) vel *praesumptive* (in soferne angenommen werden kann, so viele und angesehene Theologen werden nicht in einer Ansicht übereinstimmen, ohne von den besten Gründen geleitet zu sein). Cfr. n. 41.

[3] Der hl. Alphons Lig. gibt I, 84. folgende Regel: Ubi agitur de removendo poenitente a periculo peccati formalis, confessarius debet generaliter loquendo, et in quantum christiana prudentia suggerit, benignis opinionibus uti: ubi vero opiniones benignae proximius reddunt periculum formalis peccati, prout sunt nonnullae auctorum opiniones, . . . tunc . . . ut medicus animarum tenetur uti opinionibus tutioribus, quae poenitentes ad se servandos in statu gratiae conducunt. — Nescio autem, quomodo possit cum bona conscientia doceri . . . quod poenitenti . . . possit absolutio negari eo quod inter duas aequalis ponderis opiniones nolit tutiorem sequi.

(Cfr. S. Lig. I. 199). Wer glaubt, er habe gute Gründe, vom Gesetze befreit zu werden, dem steht es frei, um Dispense nachzusuchen [1].

§. 15. Collision der Pflichten.

Es kann der Fall eintreten, daß eine und dieselbe Person zu gleicher Zeit durch verschiedene Obliegenheiten gebunden ist, aber nur einer oder der andern derselben genügen kann. Unter dieser Voraussetzung kann sie auch unmöglich zur Erfüllung aller verpflichtet werden (ad impossibile nemo tenetur). Sie würde indessen in Ansehung derer, welche unerfüllt bleiben müssen, einer Pflichtverletzung schuldig sein, wenn sie selbst eine derartige Collision widerrechtlich herbeigeführt hätte. Trägt sie an der Collision keine Schuld, so ist sie wenigstens dafür verantwortlich, daß sie aus den ihr obliegenden Pflichten die rechte Auswahl zur Erfüllung trifft. Hiefür gelten folgende Regeln:

1. In jedem Falle geht das Naturgesetz dem positiven göttlichen und menschlichen Gesetze vor; ferner

2. das göttliche positive dem menschlichen; die menschlichen stehen um so höher, je notwendiger der Zweck ist, welchem sie dienen, und je notwendiger sie zu dessen Realisirung sind.

3. Pflichten, welche einem strengen Rechte entsprechen (Gerechtigkeitspflichten), sind vor den Anforderungen der Liebe zu erfüllen,

4. das Gesetz des höheren Obern vor dem des niedern.

Die Rangordnung der einzelnen Gerechtigkeitspflichten unter einander, sowie der Liebespflichten wird in den einschlägigen Abhandlungen ihren Platz finden.

Fünftes Hauptstück.

Uebernatürlichkeit und Verdienstlichkeit menschlicher Handlungen.

§. 1. Uebernatürlichkeit.

Das Gesetz ist Norm des Handelns, gibt aber nicht die Kraft des Handelns. Der Mensch bedarf aber nicht bloß der Kraft, gut zu handeln überhaupt, — sondern so zu handeln, daß sein Act dem ewigen übernatürlichen Endzweck entspricht. Den Pelagianischen Irrtümern gegenüber ist es katholische Glaubenslehre, daß die natürlichen Acte in keinem Verhältnisse stehen zum ewigen Heile. Der menschliche Act muß deßhalb, um vollkommen seinem wahren und höchsten Zweck zu entsprechen, übernatürlich werden.

Folgende Sätze enthalten kurz die dogmatische Lehre über das Verhältniß des natürlichen und übernatürlichen Handelns, ohne welche es unmöglich ist, den menschlichen Act in seiner wahren und vollen Bedeutung zu erfassen:

---

[1] Im Falle ein Pönitent der vollen Ueberzeugung ist, die Erfüllung eines positiven Gesetzes (Fastengebot u. dgl.) sei ihm unmöglich, und nicht leicht zur Erholung einer Dispens sich bewegen läßt, soll der Beichtvater ihn in bona fide lassen (Frassinetti a. a. O. not. 11 zu n. 34).

1. Die **Natur** bedarf zu ihrer **wesentlichen** und der ihr **gebührenden** Completheit keinerlei Erhebung in ordinem altiorem [1].

2. Gott hätte daher auch den Menschen in's Leben rufen können ohne eine andere Bestimmung, als wie sie durch die Kräfte der vernünftigen Natur erreichbar ist, — ohne alle dona supernaturalia et praeternaturalia [2].

3. In Wirklichkeit hat aber Gott dem Menschen nie eine andere Bestimmung gegeben, — weder in statu naturae integrae, noch naturae lapsae redemptae — als die übernatürliche Seligkeit in Gott, und um diesem Zweck zugeordnet zu sein, ist ihm Erhebung in ordinem supernaturalem unumgänglich notwendig.

4. Aber insoweit es sich nur um natürlich sittlichgute Acte handelt, liegt die Kraft und Möglichkeit, solche zu setzen, in der Natur selbst [3], und zwar derart, daß sie auch durch die Sünde nicht verloren geht.

5. Freilich wäre diese potentia bonum faciendi naturale nie in Act übergegangen, wenn der in Sünden gefallene Mensch nicht durch die Erlösung seinem Endzwecke wieder wäre zugeordnet worden. Wo keinerlei bonum finale mehr ist, gibt es auch kein bonum medium. Ferner ist es gewiß, daß auch in statu naturae redemptae in Folge des Sündenfalles der **Act** des Sittlichguten vielfach sehr erschwert ist, obgleich die der vernünftigen Natur eigene **Potenz** durch die Sünde nicht alterirt wurde, — so daß auch zur Uebung des Sittlichguten mittelst der natürlichen Kräfte göttliches Gnadenwirken in vielen Fällen **moralisch** notwendig ist [4].

6. Demnach bedarf der aus der Sünde für das **übernatürliche** Finalgut erlöste Mensch eines doppelten Complementes seiner natürlichen Kräfte: 1) der göttlichen Hilfe, auf daß seine natürlichen Kräfte alle die sittlichguten Acte setzen, die in ihrem Vermögen, das durch die Sünde gelähmt wurde, liegen (gratia *sanationis*) [5]; 2) der Erhebung in ordinem altiorem, — Mittheilung eines neuen Princips, welches so zu handeln befähigt, daß der Act mit der visio Dei intuitiva in gloria aeterna im Verhältnisse steht.

7. Das erstere begründet noch nicht substantiell übernatürliche Acte, sondern nur an sich natürliche, die aber auf übernatürliche Weise zu Stande gekommen sind (actus supernaturales *quoad modum*), während das zweite das Princip eines **entitativ** übernatürlichen Handelns ist (actus supernaturales *entitative et quoad substantiam*).

8. „**Uebernatur**" (Ens supernaturale) im zweiten und eigentlichen Sinne ist nicht die Vollkommenheit, welche einer über die **menschliche** erhabenen Natur

---

[1] Gegen diesen Satz ist der Irrthum des **Mich. Bay** (Bajus) gerichtet. Er anerkennt allerdings, daß die Natur als solche ohne die justitia originalis vollständig gewesen wäre. Aber er behauptet, ein wahrhaft sittlicher Zustand des Menschen wäre nicht möglich gewesen, ohne eine durch Theilnahme an der göttlichen Natur bewirkte vollkommene Unterwerfung des niederen Menschen unter den höheren. Weil aber Gott die Natur nicht ohne sittliche Ordnung wollen konnte, und der Mensch vor der Sünde einen Verlust derselben noch nicht verschuldet hatte, so **gebührte** der Natur des Menschen die gesammte justitia originalis; sie war etwas **Natürliches**. Prop. 21: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae *debita* fuit integritati primae conditionis et proinde *naturalis* dicenda est, et non *supernaturalis*. Aehnlich propp. 26. 78; sowie die Sätze von **Paschasius Quesnell**, besonders pr. 35.

[2] Prop. Baj. 55. Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Pr. 79.

[3] Prop. Baj. 37. 65.

[4] S. Th. 1. 2. q. 109. a. 2.

[5] S. Th. l. c. a. 3. 4. 8.

eigen ist, auch nicht etwa bloß eine durch innere und äußere Offenbarung in Christus bewirkte besonders hohe Entwicklung der Vermögen der Seele innerhalb ihres geschöpflichen Seins; sondern das, was weder in irgend einer Weise zur Completheit eines Geschöpfes seiner Natur nach, auch nicht des denkbar vollkommensten, gehört, — daher auch nicht etwas, was angeschaffen, durch den bloßen göttlichen Schöpfungsact gegeben sein könnte — noch durch eine geschaffene Kraft, auch nicht durch die höchste, welche möglich ist, bewirkt werden kann. Ens *essentialiter* supernaturale ist Gott selbst, — *participative* supernaturale aber jede Theilnahme am göttlichen Leben, zu welcher Gott das Geschöpf zu erheben sich würdiget (*consortium divinae naturae,* 2 Petr. 1, 4), und in welcher er ihr ein Leben und eine Kraft zu handeln verleiht, in Gott und aus Gott, erhaben über den gesammten Kreis aller wirklichen und möglichen Geschöpflichkeit.

9. Die Uebernatur tritt der Natur im Menschen nicht als Gegensatz gegenüber [1], sondern in letztere hat Gott die Empfänglichkeit gelegt [2] (potentia obedientialis), in seine sie über sie erhebende Thätigkeit einzugehen, obgleich sie selbst nicht das Geringste thun kann, diese göttliche Thätigkeit herbeizuführen. — Die Natur bleibt in ihrer Erhebung unverändert, aber das, was ihr an Vollkommenheit schon eigen ist, gewinnt in der Theilnahme am göttlichen Leben höhere Verklärung und Vollendung. Die Uebernatur ist auch nicht Princip einer neben der natürlichen und gesondert von ihr sich vollziehenden Thätigkeit. Die Gnade erfaßt und durchbringt vielmehr als Gottes Licht und Gottes Kraft die intelligente Seele in ihrem Innersten, und disponirt sie zu Acten, deren einziges Ziel ist visio Dei beatifica. Diese Acte sind ganz und gar ihre eigenen Freiheitsacte [3], aber nicht mehr bloß als Wirkung ihrer creatürlichen Kraft, sondern als der zum consortium divinae naturae erhobenen vernünftigen Natur.

10. Uebernatürlichkeit des Handelns findet sich schon vor der Rechtfertigung. Vom Nichtgerechtfertigten steht dogmatisch fest:

a) er ist in Kraft der Natur sittlich guter Acte fähig, und wäre es häretisch, zu sagen, alle seine Acte seien Sünden [4];

---

[1] S. Thom. contr. gent. lib. III. cap. 54: Divina enim substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu (nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium); sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus . . . Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit.

[2] S. Th. 1. 2. q. 113. a. 10: *Naturaliter* anima est capax gratiae: eo enim ipso, quod *facta est ad imaginem Dei,* capax est Dei per gratiam. — IV. Sent. dist. 8. q. 2. a. 3. ad 4: Nulla creatura potest agere ea, quae sunt supra naturam, quasi principale agens; potest tamen agere quasi agens instrumentale a virtute increata motum: quia sicut creaturae inest *obedientiae* potentia, ut in ea fiat, quidquid creator disposuerit, ita etiam ut *ea mediante* fiat.

[3] S. Th. 1. 2. q. 11. a. 4. ad 2: Homo sic movetur a Deo ut instrumentum quo tamen non excluditur, quin moveat se ipsum per liberum arbitrium, et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

[4] Trid. Sess. VI. cap. 6. can. 7. — Verwerfung von: Hus art. 16. — Baji propp. 25. 27. 28—30. 34—36. 38. 40. 65. 68. 74. 75. (Jansenius statuirt obigen Irrtum *„de statu naturae lapsae"* IV. 18). — — Unser Satz ist auch entschieden durch Verwerfung der Jansenistischen Doctrin, die Gnade sei das einzige Princip guter Handlungen, welcher Art nur immer, und es gebe kein Mittelding zwischen übernatürlicher Liebe, welche uns die Seligkeit sichert, und einer verwerflichen Liebe, die verdammt wird. Propp. Quesn. 1. 2. 38—41. 44. 45. 48. 49. 59. — Cfr. Bulle *„Auctorem fidei"* von Pius VI. art. 23. 24.

b) um jedoch die schwereren Versuchungen gegen das Sittengesetz zu überwinden und dessen schwierigeren Anforderungen zu genügen, bedarf er der gratia sanationis (s. oben n. 6), wodurch der substantiell natürliche gute Act quoad modum übernatürlich wird;

c) zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade sind aber bei Erwachsenen auch substantiell oder entitativ übernatürliche Acte notwendig, die unmittelbar der Rechtfertigung vorhergehen, und unter Mitwirkung mit der actuellen Gnade gesetzt werden[1];

d) Getaufte, welche durch Sünden die habituelle Liebe, aber nicht den Glauben verloren haben, sind auch auf Grund der habitus fidei et spei mittelst der actuellen Gnade an sich übernatürlicher Acte fähig, welche mittelbar zur Rechtfertigung vorbereiten, insoferne Gott das Mitwirken mit seiner Gnade aus Barmherzigkeit dadurch belohnt, daß er die Seele allmälig zu jener Gnade führt, mit welcher sie die unmittelbar zur Rechtfertigung disponirenden Acte setzt.

11. Volles übernatürliches Leben hat nur der Gerechtfertigte. Er steht in Lebensgemeinschaft mit Gott (*consors divinae naturae*), ist Glied des Leibes Christi, Filius Dei adoptivus et cohaeres cum Filio Dei naturali. Die bloße Ebenbildlichkeit Gottes ist nach Erklärung der hl. Väter in ihm erhoben zur Aehnlichkeit mit Gott, dessen Sohn er in Wahrheit geworden (*ad similitudinem* factus), *ex Deo natus*, *renatus ex Spiritu sancto*[2]. — Die Acte, welche dieses Leben in Gott und aus Gott zum Principe haben, participiren eben deßhalb a) an dem Werthe des heiligsten Lebens Jesu Christi und dem Wohlgefallen des göttlichen Vaters an demselben; b) sie sind hingeordnet unmittelbar zu demselben Endziele, zu welchem Christus sein heiligstes Leben und Handeln geopfert hat; es war dieses die Verherrlichung des Vaters, seine eigene Glorie und unsere ewige Beseligung.

Indessen gehören nicht alle sittlich guten Acte des Gerechtfertigten der übernatürlichen Ordnung an, sondern nur jene, die er mittelst der Gnade aus übernatürlichem Tugendmotiv setzt.

§. 2. Verdienstlichkeit.

Es ist Dogma, daß es Acte der Gerechtfertigten gibt, welchen von Seite Gottes ein Lohn gebührt, und zwar kein geringerer, als die Vereinigung der Seele mit Gott in der Gnade und in der Glorie (actus meritorii gratiae et vitae aeternae); dasselbe ist ausgesprochen in Conc. Trid. Sess. VI. can. 26 et 32. Ferner ist es katholische Glaubenslehre, daß die bonitas moralis der Acte an sich bestehen kann, ohne daß diese zugleich übernatürlich verdienstlich seien. Dieß ist ausgesprochen vom Concil von Constanz gegen Hus prop. 16 und von Pius V., Gregor XIII. und Urban VIII. gegen Mich. Bay (propp. 38. 61. 62). Den Grund aller übernatürlichen Verdienstlichkeit gibt das caput 16 der citirten Session an[3]. Der letzte objective

---

[1] Trid. Sess. VI. cap. 5 sqq. — Dagegen der Jansenistische Irrtum, vor dem zugleich mit der heiligmachenden Gnade der Seele eingegossenen Glauben gebe es für sie keine Gnade. Quesn. propp. 26—28. 51. 52.

[2] Mich. Bay verwirft jeden Unterschied eines göttlichen Gnadenwirkens vor und nach der Rechtfertigung; propp. 63. 64.

[3] *„Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, . . . nihil ipsis justi-*

Grund ist das von Gottes Barmherzigkeit für den Menschen angenommene Verdienst Jesu Christi, welches allein meritum *essentiale* ist; wir participiren nur an dem Verdienste des Heilandes (merita *participata*). Der innere subjective Grund aber, das, was formell die Verdienstlichkeit, den übernatürlichen Werth der Handlung ausmacht, ist die durch die Gnade gewirkte Einheit des Lebens und Handelns mit Christus. *„Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant"* (Conc. Araus. 2. can. 18). Der Lohn, der verdient wird, ist einerseits corona justitiae, weil der Handelnde wirklich Gottes Kind, Glied Jesu Christi, Miterbe mit Christus, und daher an sich und in seinem Handeln der Liebe Gottes und der Theilnahme an seinem Leben würdig ist, — andererseits donum misericordiae, weil Gott nur aus freier Liebe Christi Verdienst für uns angenommen und uns auf Grund desselben den Himmel verheißen hat, und weil es nur seine Gnade ist, in welcher wir verdienstlich handeln können.

Die Glorie gebührt der in statu adoptionis sich befindlichen Seele schon vor jeder freien Handlung, gleichwie Christus der Herr schon als Filius Dei naturalis volles Recht hat auf die ewige Verherrlichung; ein Recht, welches als Erbrecht des Kindes bezeichnet wird *(„haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi")*. Es ist aber ewiger Lohn auch geknüpft an jede in voller Einheit mit Christus gesetzte Handlung, gleichwie Christus das, was ihm seiner Natur nach schon gebührte, auch noch durch eigene freie Handlungen und Opfer seiner heiligsten Menschheit verdienen wollte.

Die übernatürliche Verdienstlichkeit im vollen Sinne des Wortes (meritum *de condigno*) ist dem Gesagten zufolge das **Recht** auf ewigen Lohn, welches Gott durch seine in Ansehung der Verdienste Jesu Christi gemachten Verheißungen[1] dem auf Erden lebenden[2] und im Stande der heiligmachenden Gnade[3] befindlichen Menschen um der ihm zu Theil gewordenen Adoption willen für alle freien (actus liberi a necessitate)[4] nicht bloß sittlich guten, sondern zugleich an sich *per gratiam habitualem et actualem* übernatürlichen, in Kraft eines übernatürlichen Tugendmotives gesetzten[5] Handlungen eingeräumt hat.

Michael Bajus findet im Widerspruche mit der katholischen Lehre den Grund des Verdienstes nicht in einer Erhebung des Menschen zu einem über seine

ficatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deum sunt facta, divinae legi pro hujus vitae statu satisfecisse et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur."

[1] Hebr. 6, 12.

[2] Homo viator; cfr. Jo. 9, 4. Gal. 6, 10.

[3] Jo. 15, 4; 1 Cor. 13, 3.

[4] Dagegen die prop. 3. Jansenii.

[5] Marc. 9, 40: Quisquis enim potum dederit vobis calicem aquae *in nomine meo, quia Christi estis*; amen, dico vobis, non perdet mercedem suam. Cfr. Matth. 10, 42. — Der Anlaß zur Handlung kann allerdings ein rein natürlicher sein (z. B. Furcht, Mitleid u. s. w.); die den Handelnden leitende Absicht aber muß auf einen nur durch den Glauben erkannten Zweck gerichtet sein.

Natur erhabenen Stande. Einen solchen gibt es ihm zufolge überhaupt nicht, da der Mensch vor der Sünde ein natürliches Recht hatte auf die vollkommenste Verbindung mit Gott, obgleich diese nicht ex principiis naturalibus, sondern nur von Gott gewirkt werden konnte. Für die in solchem normalen Zustande der Natur geübten Werke hätte ihm nicht wegen irgend einer übernatürlichen Gnade, sondern wegen des vom Rathschlusse der göttlichen Gerechtigkeit gefügten Verhältnisses zwischen Erfüllung des Gesetzes und ewigem Lohne das ewige Leben als das der Natur vorgesteckte Ziel gebührt (propp. 1. 3. 4. 5. 6. 7. 11). Nach der Sünde hat der Mensch freilich kein Recht mehr auf die ursprüngliche Integrität, ja nicht einmal die mindeste Fähigkeit, sittlich gut zu handeln. Diese ist lediglich Sache der Erlösungsgnade. Die Gnade aber bewirkt nicht eine Ordnung der Uebernatur, sondern nur das, was im Stande der Unschuld die Natur gewirkt hätte, und demnach wird auch dem Erlösten das ewige Leben nicht zu Theil in Ansehung des Verdienstes Christi und einer übernatürlichen Lebenseinheit mit ihm, sondern auch nur, wie es in statu integritatis gewesen, wegen des Gehorsams gegen das Gesetz; *„bonum opus ex natura sua est vitae aeternae meritorium“* (prop. 2). *„Opera bona a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiant per Spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum eo quod sint conformia legi, quodque per ea praestatur obedientia legi“* (prop. 13) [1]. Deßhalb sind auch die Werke der Katechumenen und Büßer vor der Sündenvergebung gut und verdienstlich; nur ist die Mittheilung des Lohnes aufgehoben bis nach Beseitigung des Hindernisses, der Sünde nämlich (propp. 18. 31. 33). Andererseits aber haben auch die Tugendwerke Jesu Christi aus der Würde seiner heiligsten Person keinen höheren Werth, als der ihnen nach ihrem Verhältnisse zum Gesetze Gottes zukömmt (prop. 19).

Die Theologen unterscheiden vom Verdienste im strengen bisher erörterten Sinne *(de condigno)* das meritum *de congruo,* welches begründet ist nicht in einem Rechtstitel, sondern nur in der mit Rücksicht auf eine Art Billigkeit lohnenden Barmherzigkeit Gottes [2].

Ist eine ausdrückliche Verheißung Gottes gegeben, so daß der Lohn nicht bloß mit Vertrauen, sondern mit vollster Gewißheit erwartet werden darf, obgleich die Bedingungen des meritum de condigno fehlen, so wird das Verdienst genannt „de congruo *infallibili*“, außerdem de congr. *fallibili.* Fragen wir nun nach dem Gegenstande des Verdienstes oder nach dem Lohne, welcher den verdienstlichen Handlungen zu Theil wird, so ist die Antwort:

a) Die gratia prima actualis kann sich der Mensch in keiner Weise verdienen.

b) Die weiteren actuellen Gnaden, deren der Mensch nach der ersten Gnade während seines Lebens bedarf, selbst die gratiae efficaces, können ein objectum meriti *de congruo fallibili* sein [3]. Denn es ist der göttlichen Barm-

---

[1] Cfr. propp. 8. 11. 12. 14. 15. 17.

[2] S. Thom. in l. II. sent. dist. 27. q. 1. a. 3: Dicitur aliquis mereri *ex condigno,* quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum secundum rectam aestimationem: *ex congruo* autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem donantis munus tribuitur, quod tantum decet.

[3] Man verwechsle übrigens nicht „mereri“ und „impetrare“. Der Lohn guter Werke überhaupt ist es, „quod quis *meretur*“. Das aber, was man bei Gott durch Gebet sich erfleht, — *„impetratur“*. Kann man die gratias salutis efficaces nicht durch gute Werke infallibiliter verdienen, so kann man sie doch durch ein, vollkommen den Bedingungen,

herzigkeit gemäß, daß sie um so reichlicher neue Gnaden spendet, je besser die früher verliehenen Gnaden benützt wurden.

c) Die gratia sanctificans ist, wie oben gesagt, wesentliche Voraussetzung für ein meritum *de condigno*, und kann eben deßhalb nicht selbst de condigno verdient werden. (Cfr. Conc. Arausic. II. can. 25 et Trid. Sess. VI. can. 1. 2. cap. 8). Dagegen wird die Rechtfertigungsgnade durch den Act der *contritio perfecta* de congruo *infallibili* erworben.

d) Der Gegenstand des meritum *de condigno* ist nach den oben citirten Tridentinischen Canonen: gratiae sanctificantis augmentum — gloria aeterna — ejus augmentum.

Die Verdienstlichkeit der Handlungen erfordert, daß sie auf Gott bezogen werden. Dieß geschieht schon durch Erfüllung des Gebotes der Liebe Gottes, welches verpflichtet, all' unser Handeln Gott zu weihen [1], zwar nicht dadurch, daß man beständig actuell aus dem Motive der Liebe handelt (was wohl das Vollkommenste wäre), aber doch in der Art, daß man öfters im Leben im Acte der Liebe sich selbst Gott hingibt und dadurch virtuell auch alles Handeln auf ihn bezieht [2]. Der volle Werth der Tugend vor Gott kömmt aus der Liebe, welche allein die Seele zur Einheit mit Gott erhebt [3].

Weil aber die durch das Gebot der Liebe zur Pflicht gemachte virtuelle Beziehung unserer Acte auf Gott genügt, um alle an sich moralisch guten Handlungen Gott zu weihen, so folgt, daß der Gerechtfertigte Alles, was nicht Sünde ist, übernatürlich verdienstlich machen kann, und in soweit er es nicht thut, das Gebot der Liebe nicht, wie er soll, erfüllt [4].

Das Gebot der Liebe bestimmt keine Zeit, wann und wie oft der Liebesact erweckt werden soll. Aber um den Einfluß der Liebe auf unser Handeln und damit dessen Verdienstlichkeit möglichst zu sichern, ist die Erweckung der Liebe wenigstens jeden Morgen zu rathen.

Wenn Lehrer, wie der hl. Bonaventura (2. Dist. 41. q. 3. a. 1), fordern, daß die Absicht, aus Liebe Gottes zu handeln, erneuert werde, so oft man eine neue Reihe von Acten, die auf dasselbe nächste Ziel gerichtet sind, beginnt, — oder wenn der hl. Alphons v. Liguori (Th. Mor. II. de act. hum. art. 5. n. XLIV) tägliche Erneuerung dieser Meinung verlangt, so ist dieß nur im Sinne eines

---

die Christus hiefür gesetzt hat, genügendes Gebet erflehen. Näheres darüber, wenn wir vom Gebete handeln werden.

[1] S. Th. 1. 2. q. 100. a. 10. ad 2: Sub praecepto caritatis continetur, ut diligatur Deus ex toto corde; ad quod pertinet, ut omnia referantur in Deum: et ideo praeceptum caritatis homo implere non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum.

[2] S. Thom. 2. Dist. 38. q. 1. a. 1. ad 4 et 40. q. 1. art. 5. ad 6. — Qq. disp. de virtt. q. 2. art. 11. ad 2. — S. Th. 1. 2. q. 100. a. 10. ad 3: „*Virtualiter referre omnia in Deum cadit sub praeceptum caritatis, cum hoc nihil aliud sit, quam habere Deum ultimum finem.* Cfr. q. 1. a. 6. ad 3.

[3] S. Thom. de verit. q. 14. a. 5. ad 13: *In habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis, nisi a caritate formatus.*

[4] In diesem Sinne sagt der hl. Thomas lect. 3. in Rom. 14: *Ergo omnis actus habentis caritatem vel est meritorius vel est peccatum et nullus indifferens.* Cfr. 2. Dist. 40. q. 1. art. 5. — De Mal. q. 2. art. 5. ad 10. et q. 9. art. 2. — Qu. de carit. art. 11. ad 2: *Cum aliquis ordinat se ipsum in Deum sicut in finem, in omnibus, quae per se ipsum facit, manet virtute intentio ultimi finis, qui est Deus: unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat.*

Rathes für das praktische Leben zu verstehen (siehe hierüber Vindic. Alphons. P. II. Q. I. p. 127—134).

Dieser Rath ist um so öfter dem gläubigen Volke zu ertheilen, als es unter den Theologen zweifelhaft ist, ob die gloria essentialis und das praemium substantiale de condigno anders verdient werden könne, als durch die formellen Liebesacte, oder die durch dieselben hervorgerufenen Acte anderer übernatürlichen Tugenden, so sehr sie auch darüber einig sind, daß zum meritum augmenti gloriae et gloriae accidentalis jeder übernatürliche Tugendact von Seite des Gerechtfertigten genügt. Steht ja die Liebe allein in unmittelbarer Beziehung zur Glorie des Himmels, die da ist visio Dei intuitiva et caritas fruitiva; sie allein dauert auch nach dem Uebergange in statum gloriae fort in esse suo formali. Es scheint deßhalb, daß nur das, was sie zu höherer Stufe erhebt, auch eine höhere Stufe der Glorie verdienen kann. Die Liebe wird aber nur vervollkommnet durch Acte der Liebe. Die hl. Schrift verspricht den ewigen Lohn nur der Liebe: 1 Cor. 2, 9; 13, 2. 3; Gal. 5, 6; Jac. 1, 12 etc. Sehr schön spricht sich der hl. Thomas aus über das Verhältniß der caritas zur gloria: 1. 2. q. 114. a. 4, und zieht daraus den Schluß: *meritum* **vitae aeternae primo** *pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes* **secundario,** *secundum quod earum actus a caritate imperantur.* Cfr. qu. XXVI. de verit. a. VI. ad 8.

e) Dem Stande der Gnade und der verdienten Vermehrung derselben entspricht als Verdienst die gloria ejusque augmentum. Wer im Stande der Gnade stirbt, der erhält de condigno das ewige Leben.

f) Die perseverantia finalis *passiva*, d. i. Abberufung aus diesem Leben zu einer Zeit, in welcher man sich im Stande der Gnade befindet, kann nicht verdient werden. Aber eifriges und beharrliches Gebet um dieselbe kann Erhörung hoffen. — Dagegen der perseverantia *activa*, das ist der Bewahrung vor dem Falle in die schwere Sünde nach erlangter Rechtfertigung, kann Jeder sich versichern, da in keiner Versuchung die Gnade standhaften Widerstandes fehlt, und es nur bei uns steht, mit ihr mitzuwirken.

Zulässig ist es auch, gute, an sich verdienstliche Werke für Andere, — Lebende oder Verstorbene — aufzuopfern, um ihnen bestimmte Gnaden zu erwirken. Während hiebei dem Handelnden das meritum de condigno bleibt, ist die für Andere gewünschte Gnade Gegenstand eines meritum de congruo fallibili.

Zusatz.

Freiheit der Kinder Gottes.

Gebraucht der Mensch seine Willensfreiheit, um sittlich zu handeln und mit der zuvorkommenden und unterstützenden Gnade mitzuwirken zu übernatürlich verdienstlichen Werken, so werden in immer höherem Grade die durch die Sünde hervorgerufenen Gegensätze zwischen Gott und dem Geschöpfe in ihm aufgehoben. Vor der Sünde hatte er:

a) *libertatem a peccato* [1] *una cum possibilitate peccandi.* Der erlöste Mensch soll in der Gnade so fest begründet werden, daß die Sünde für ihn immer mehr zur bloßen Möglichkeit, aber nicht zur Wirklichkeit wird;

---

[1] **Libertas quidem periit, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam, cum immortalitate justitiam.** *S. August. contra 2. Pelag. epp.* **— Idem de corr. et gr. c. 11. et 12.**

b) *libertatem ab ignorantia et concupiscentia.* Die Gnade führt zur Wahrheit und gibt Kraft, daß der Wille sich der Wahrheit in seinem ganzen Wollen und Handeln gleichförmig mache;

c) *libertatem a lege.* Der Wille Gottes trat dem menschlichen Willen nicht als Gesetz, als etwas Entgegengesetztes, gegenüber, sondern es bestand volle Willenseinheit zwischen Gott und dem Menschen. Nur das einzige zur Bewährung gegebene Gebot, nicht zu essen vom Baume, kannte der Mensch nicht in seinem inneren Grunde, — ihm mußte er sich beugen nur auf die göttliche Auctorität hin; es war ihm Gesetz. — Die sittliche Freiheit kann nun zwar den Gegensatz zwischen Freiheit und Gesetz, wie er nach der Sünde sich geltend gemacht, nicht gänzlich aufheben, aber gleichwohl ihn überwinden durch die Liebe, in welcher die Seele Gottes Willen über Alles, mehr als sich selbst, liebt, ihn als ihr einziges Gut erfaßt und an die Stelle ihres Willens treten läßt[1];

d) *libertatem a miseria.* Es bestand kein feindlicher Gegensatz zwischen Geist und Natur. Jetzt dagegen ist der Mensch dem Elende und dem Tode preisgegeben. Die Gnade aber befähigt ihn, Leiden und Tod zu einem Opfer der Liebe zu machen, und befreit ihn gerade dadurch von der Macht der Concupiscenz und Sünde. Christus, dem jede andere Freiheit in unendlicher Weise unveräußerlich zu eigen ist, opferte in Liebe zu uns libertatem a miseria, um für uns die causa meritoria et exemplaris aller Freiheit und Heiligkeit zu werden. Dadurch hat Leiden und Tod des Gott geeinigten Menschen die höhere Weihe der Verähnlichung mit Christus erlangt, und ist eine Quelle des Segens und ewigen Lohnes geworden. Der Zustand der Befreiung von der Sünde und ihren Folgen (deren zwar einige bleiben, aber nur so, daß sie dienen zur Erlangung um so größerer Verdienste), die aus dem Opfer des in Knechtsgestalt erschienenen Sohnes Gottes der Seele zufließende Gnadenfülle und das freie Eingehen des Willens in das göttliche Gnadenwirken — das ist die Freiheit der Kinder Gottes, die sittliche Freiheit in des Wortes tiefster Bedeutung[2].

---

[1] Haec voluntas tanto erit liberior, quanto sanior, tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae subjectior. *S. August. ep. ad Hilar.*

[2] Jo. 8, 32: Veritas liberabit vos. Rom. 6, 20 sqq. Jo. 24, 25; 8, 2. — 2 Cor. 3, 17.

Zweiter Theil.

Von den Tugenden und Sünden.

Ueberleitung.

Jeder Act setzt außer der Potenz auch noch eine Disposition oder Habilitation dieser letzteren voraus, in einer besonderen Richtung thätig zu werden [1], in soweit die Potenz an sich in specifisch verschiedene und conträr sich entgegengesetzte Acte übergehen kann. So werden auch die verschiedenartigen Acte des Sittlichguten und Sittlichschlechten Habilitationen oder Habitus [2] der Potenz, welche sie zum Subjecte haben, entsprechen. In Beziehung auf das Gute überhaupt heißen dieselben *„virtutes"* im weitesten Sinne [3]. Als Befähigung, sittlich gut zu handeln, definirt der hl. Augustin die „virtus" — *„bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur."*

Dadurch wird Tugend unterschieden von jeder anderen Fertigkeit und Tüchtigkeit, welche, obgleich an sich gut, auch dem Sittlichschlechten dienstbar gemacht werden könnte.

Die in Wahrheit werthvollen und im höchsten Sinne zweckentsprechenden Acte müssen aber übernatürlich sein [4], und können als solche nicht aus natürlichen Dispositionen hervorgehen, sondern nur in einer durch Gott allein bewirkbaren und bewirkten Habilitation gründen. Und weil nur diese „Tugend" ist, wie sie der Mensch notwendig hat, um zum ewigen Zwecke geordnet zu sein, so fügt der hl. Augustin seiner oben angeführte Definition von Tugend noch bei *„quam Deus in nobis sine nobis operatur"* [5].

Nachdem wir im ersten Theile die freien sittlichen Handlungen, mit welchen der Mensch seinem Ziele zustrebt, nach allen ihren Momenten betrachtet haben, ergeben sich uns als nächster Gegenstand der Untersuchung die erwähnten Dispositionen oder sittlichen Zustände der Seele in ihrem Zusammenhange mit den Handlungen (habitus), *„qualitates permanentes potentiarum animae in ordine ad actum."*

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 49. a. 3 et 4. et q. 50. a. 2.

[2] Die Natur des habitus bezeichnet l. c. der hl. Thomas als *„qualitas potentiae inhaerens in ordine ad ejus actum."*

[3] S. Th. 1. 2. q. 55. a. 1: *Virtus nominat quamdam potentiae perfectionem.*

[4] Siehe oben Thl. I. Hptst. V. §. 1.

[5] Bei St. Thomas l. c. a. 4.

Insoferne dieselben in Ordnung zum einzigen Finalgute von Gott bewirkt sind, bildet den Hauptgegenstand dieses Theiles „die göttliche Führung der Seele zum ewigen Ziele durch die innere Heiligung und die freie Hingabe des Menschen an sie" (Tugenden).

Zur freien Liebe Gottes verhält sich aber die freie That des Menschen auch vielfach gegensätzlich und ruft Dispositionen des Sittlichbösen hervor, die dann selbst wieder Quellen böser Handlungen werden (Sünden).

Erster Abschnitt.

Von den Tugenden.

Erstes Hauptstück.

Von den Tugenden im Allgemeinen.

§. 1. Wesen und Arten der Tugend.

1. Die oben angeführte Definition des hl. Augustin genügt, um das Wesen der Tugend zu bezeichnen. Sie ist nicht das Sittlichgute, wie es in einem vorübergehenden Acte liegt, sondern ist zunächst Güte der Seele, die sich dann dem Acte mittheilt [1].

Jede Tugend ist in einem Sinne „Güte des Willens", insoferne nämlich, als alle Potenzen mit allen ihren Befähigungen nicht in den tugendhaften Act übergehen ohne freie Willensthätigkeit [2]. Zugleich aber vervollkommnen die einzelnen Tugenden speciell jene Potenz, in welcher der ihr eigenthümliche Act vollendet wird, und welcher sie als ihrem Subjecte inhärirt [3]. So ist z. B. der Intellect Subject des Glaubens, das Begehrungsvermögen Subject der Mäßigkeit u. s. w.

2. Daraus erklärt sich die Unterscheidung der Tugenden in intellectuelle und moralische. Die ersteren sind Habilitationen der auf Erkenntniß der Wahrheit gerichteten Seelenkräfte, die anderen Vervollkommnung der Potenzen, welche zum Objecte haben Uebung des Guten.

3. Die wichtigste Unterscheidung aber ist die in natürliche und übernatürliche Tugenden. Letztere sind Kräfte des in der Rechtfertigung der Seele mitgetheilten übernatürlichen Lebens [4], welche die Seele permanent zu

---

[1] „*Virtus est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.*" S. Th. 1. 2. q. 55. a. 2.

[2] L. c. q. 56. a. 3: Subjectum habitus, qui simpliciter dicitur *virtus*, non potest esse nisi *voluntas* vel aliqua potentia secundum quod est *mota a voluntate* ... Et ideo quod homo *actu* bene agit *contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem.*

[3] L. c. a. 1.

[4] S. Th. 1. 2. q. 110. a. 4. ad 1: Dicendum, quod sicut ab *essentia* animae effluunt ejus *potentiae*, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa *gratia* effluunt *virtutes* in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actum. — Cfr. ibid. q. 109. a. 9.

übernatürlichen Acten befähigen, aber nicht, ohne daß zum freien Gebrauche dieser Befähigung, zum Acte selbst, nicht zugleich die actuelle Gnade anregend und unterstützend thätig sein müßte.

Kein menschlicher Act kann zum übernatürlichen Endzweck geordnet sein, wenn er nicht ein „ens supernaturale participative" ist (s. oben Seite 85); die Seele selbst kann ebenso wenig zur ewigen Lebenseinheit mit Gott geordnet sein, wenn nicht auch ihr Leben und ihre Kräfte und Fähigkeiten zu handeln entitativ übernatürlich werden [1].

4. Derartige übernatürliche Befähigungen können nie erworben, nie verdient, nie unmittelbar durch menschlichen Act erhöht werden; Gott allein kann sie der Seele mittheilen, und daher heißen sie *virtutes divinitus infusae* (Trid. Sess. VI. cap. 7). Dagegen können die Seelenkräfte durch menschliches freies Handeln bestimmte Fertigkeiten natürlich guter Acte erwerben und die so erworbenen auch vermehren [2]; sie sind aber toto genere von den eingegossenen verschieden [3]. Daher die weitere Unterscheidung, welche mit der vorhergehenden ziemlich gleichbedeutend ist: virtutes *infusae* et *acquisitae*.

§. 2. Eingegossene Tugenden.

1. Zu diesen gehören in erster Linie jene, in welchen die übernatürliche Ordnung des Menschen unmittelbar zu Gott als seinem letzten Ziele und Ende begründet ist. Sie heißen theologische, weil Gott ihr Object ist, — weil sie Gott zum alleinigen Urheber haben, — weil auch nur die göttliche Offenbarung uns Kenntniß von ihnen gibt [4].

2. Der Ordnung zum Endzwecke muß aber auch die Ordnung zu den Mitteln entsprechen, und besteht jene aus eingegossenen Tugenden, so kann auch diese nicht lediglich auf natürliche Kräfte und Dispositionen eingeschränkt sein. Es ist zwar nicht von der Kirche definirt, daß es außer den theologischen Tugenden noch weitere virtutes infusae gebe, aber es ist allgemeine Meinung der besten Theologen, daß für das übernatürliche Leben und Handeln auch

---

[1] S. Th. p. 1. q. 12. a. 5. ad 3: Dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formam ignis. Unde *lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae,* quod est impossibile. — 1. 2. q. 62. a. 1. ad 3: . . . Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam: unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem. — Cfr. q. 51. a. 4.

[2] S. Th. 1. 2. q. 63. a. 2: Virtus hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus hominis causari, in quantum hujusmodi actus procedunt a ratione, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit. — Virtus vero ordinans hominem ad bonum, secundum quod modificatur per legem divinam et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam.

[3] L. c. a. 4.

[4] L. c. q. 62. a. 1.

habitus infusi gegeben seien „quoad rectum usum creaturae in ordine ad Deum“ [1].

3. Die Infusion selbst von Seite Gottes ist nicht zu denken als Einprägung einer qualitas in die Potenz der Seele durch einen vorübergehenden Act, sondern als continuirliches Wirken Gottes, in welchem er die Seele erhebt und an sich zieht, und ihre Kräfte habilitirt zum Handeln in ordine ad finem supernaturalem.

4. Daraus erklärt es sich dann, daß die virtus infusa schon durch einen einzigen, ihr zuwiderlaufenden, menschlich freien, schwer sündhaften Act verloren geht. Gott zwingt sein Gnadenwirken der Seele nicht auf; geht diese in dasselbe nicht ein, sondern widerstrebt ihm positiv, so macht sie sich von selbst der operatio divina unzugänglich [2].

5. Ebenso aber ist es auch gewiß, daß Gott die Habilitation der Seele um so vollkommener wirkt, je mehr sie dem Zuge seiner Gnade folgt, je mehr sie die Tugend übt. Allerdings hat nicht jeder einzelne Tugendact die unmittelbare Vermehrung des entsprechenden habitus zur Folge, ein jeder aber disponirt wenigstens zu neuem Wachstum [3].

6. Nie überhebt die göttliche Eingießung der habitus virtutum die Seele der Notwendigkeit des Kampfes, da sie nicht Austilgung der schlimmen Anlagen und Neigungen wirkt. Die virtus acquisita, als Folge fortgesetzter Bekämpfung entgegengesetzter Neigungen, sieht sich oft weniger den Angriffen des Bösen ausgesetzt, als die infusa; in dieser aber liegt auch übernatürliche Kraft zum Siege [4].

7. Nachlässigkeit in Uebung der eingegossenen Tugenden oder läßliche Sünden haben keinen directen Einfluß auf den habitus infusus. Nicht die Unterlassung des Actes; denn die infusio habituum ist ein rein göttlicher Act, welcher ebenso wenig, als er in seinem ersten Anfange durch menschliches Thun gewirkt werden konnte, desselben zu seiner Erhaltung und Fortsetzung bedarf. Nicht die läßliche Sünde; denn diese alterirt ihrer Natur nach nie das Band, welches die Seele mit Gott einiget. Lauigkeit und läßliche Sünden disponiren jedoch dazu, der Gnade immer mehr sich zu entziehen und am Ende schwer zu sündigen, wodurch die Trennung der Seele von Gott und damit der Verlust jener virtus infusa eintritt, gegen welche die Sünde gerichtet ist [5].

---

[1] L. c. q. 63. a. 3. ad 1. et q. 65. a. 3. — Der Catech. Conc. Trid. sagt p. II. cap. II. q. 50: *„Huic* (sc. gratiae) *additur nobilissimus* **omnium** *virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur“*, obgleich das cap. 7 der Sess VI. nur explicite von Eingießung der theologischen Tugenden zugleich mit der Rechtfertigungsgnade redet.

[2] S. Th. 2. 2. q. 24. a. 12: Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subjecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur: . . . Continuatio habitus in subjecto non requirit continuitatem actus . . . Sed caritas, *cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis*; qui sic se habet in infusione et conservatione caritatis, sicut sol in illuminatione aëris . . . Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aëre per hoc quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam caritas statim deficit esse in anima per hoc, quod aliquod obstaculum ponitur influentiae caritatis a Deo in animam.

[3] Ibid. a. 6. [4] L. c. q. 65. a. 3. ad. 2. [5] Ibid. a. 10.

§. 3. Bedeutung der hl. Sacramente für das Tugendleben.

Die Mittheilung der Rechtfertigungsgnade geschieht durch die hl. Sacramente der Taufe und der Buße [1], sei es, daß sie in Wirklichkeit empfangen werden oder daß die Seele das mit dem Acte vollkommener Liebe und der auf sie gestützten vollkommenen Reue explicite oder implicite verbundene Verlangen nach den hl. Sacramenten hat. Sie sind die causa instrumentalis justificationis [2].

Jedes Sacrament der Lebenden sodann bewirkt nach Lehre der Kirche eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade.

Da aber die habitus virtutum mit der heiligmachenden Gnade in der engsten Weise verbunden sind, so folgt, daß vom eifrigen und würdigen Empfange der hl. Sacramente der Besitz und das Wachsthum der übernatürlichen Tugenden wesentlich abhängt.

Alle heiligen Sacramente wirken aber außer der Mittheilung oder Vermehrung des in der heiligmachenden Gnade gegebenen übernatürlichen Lebens noch eine jedem einzelnen Sacramente eigene specielle Gnade (gratia *sacramentalis*). Diese ist allerdings nicht eine von der gratia sanctificans und den habitus virtutum reell verschiedene Gnadengabe, wohl aber ein in die heiligmachende Gnade oder deren Augment gelegtes besonderes, mit derselben andauerndes Recht des Empfängers, actuelle Gnaden zu erlangen, so oft er in der Richtung auf den dem betreffenden Sacramente eigenthümlichen Heilszweck thätig werden soll; — eine spezielle Kraft und Wirksamkeit, welche der habituellen Gnade und den übernatürlichen Tugenden zur Heiligung einzelner Verhältnisse des christlichen Lebens und Handelns durch das Sacrament verliehen ist [3].

Die Wirkung der hl. Sacramente für das christliche Tugendleben ist also:

1) theils Mittheilung, theils Vermehrung der habitus virtutum;

2) auf Grund der gratia sacramentalis Entfaltung der habitus zur Heiligung des menschlichen Lebens und Handelns im Allgemeinen und in den einzelnen Fundamentalverhältnissen desselben.

Zweites Hauptstück.

Von den theologischen Tugenden im Allgemeinen.

§. 1. Ihr Object.

1. Die theologischen Tugenden, als die übernatürliche Ordnung unmittelbar zu Gott, unserm Finalgute, sind der höchste innere Grund des gesammten Tugendlebens.

---

[1] S. Th. p. 3. q. 89. a. 1 et 2.

[2] Trid. Sess. VI. cap. 7.

[3] S. Th. p. 3. q. 62. a. 2: . . . Sicut virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem.

Ihr Object ist einzig und allein Gott, insoweit er sich gewürdiget hat, den Menschen nach allen seinen Vermögen zu sich zu erheben und diese mit sich selbst zu erfüllen. Gott ist ihr objectum *materiale* oder der unmittelbare und einzige Terminus, auf welchen jeder einzelne Act dieser Tugenden gerichtet ist. Gott ist in irgend einer seiner unendlichen Vollkommenheiten ihr objectum *formale* oder der nächste und einzige Grund, welcher den Act unbedingt von den Menschen erheischt. Der Besitz Gottes, die Einigung mit Gott, ist der unmittelbare und einzige Zweck dieser Tugenden, objectum *finale*.

2. Der theologischen Tugenden sind drei, weil die der Seele möglichen Grundthätigkeiten drei sind, welche zu Gott als ihrem Objecte hingeordnet werden müssen. Die erste ist Erkenntniß der Wahrheit, Thätigkeit des Intellectes. Ihr Object wird Gott als die absolute Wahrheit im Glauben. Die zweite ist Begehren des Guten, Verlangen nach Seligkeit, worin alles Streben und Sehnen der Seele concentrirt ist. Ihr bietet sich Gott als Object in der Eigenschaft des einzigen und absoluten Gutes in der Hoffnung. Die dritte ist Hingabe des Willens an das Gute, welches dieses Sehnen stillt, insoweit es ihm zugänglich ist, — Einigung mit demselben. Zur Vereinigung gibt sich Gott der Seele hin in der Liebe [1].

3. Wegen ihres unendlichen Objectes ist es unmöglich, daß jemals die Bethätigung dieser Tugenden von Seite des Menschen so vollkommen werde, daß sie demselben adäquat entsprechen könnte. Auf die theologischen Tugenden findet daher das Axiom „*virtus in medio consistit*“ keine Anwendung, da es keine Grenze gibt, die man im Glauben, Hoffen, Lieben Gottes überschreiten könnte. Nur insoferne läßt sich hier von einer Grenze reden, als einem Jeden ein specieller Beruf irdischer Thätigkeit und ein bestimmtes, in demselben zu erreichendes Ziel christlicher Vollkommenheit angewiesen ist [2].

§. 2. Verhältniß der theologischen Tugenden zur Rechtfertigung.

1. Das übernatürliche Tugendleben ist in seinem Wesen, und darum von seinem ersten Anfange an eine Erhebung der Seele in einen Stand, in welchem ihre Acte nicht in menschlicher Kraft allein ihr Princip haben, sondern in Gottes Wirken in der Seele, mit welchem der freie Wille mitwirkt. Wenn Jemandem die operatio divina elevans in ordinem altiorem erst nach dem erwachten Vernunftgebrauche zu Theil wird, so muß deßhalb schon im ersten Momente derselben, damit sie ihren Zweck erreicht, der freie Wille des Menschen der Gnade folgen, sich Gott hingeben, und mit ihm nach seinem heilig-

[1] S. Th. 1. 2. q. 62. a. 3 et 4. — Der hl. Bonaventura erklärt die Dreizahl der theologischen Tugenden nach der Art und Weise, auf welche Gott ihr Object ist, im Breviloq. P. V. c. 4: Sicut imago creationis consistit in trinitate potentiarum cum unitate essentiae, sic imago recreationis consistit in trinitate habituum cum unitate gratiae, per quos anima fertur recte in summam Trinitatem secundum tria appropriata tribus personis, ita quod fides dirigit in summum verum credendo et assentiendo, spes in summe arduum imitando et exspectando, caritas in summe bonum desiderando et diligendo.

[2] S. Th. 1. 2. q. 65. a. 4.

sten Willen thätig werden. Der hl. Thomas drückt dieß treffend aus, wenn er sagt: *In eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae sanctificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt hujus motus capaces* [1].

2. Die freie Hingabe der Seele an Gott geschieht aber durch Uebung sämmtlicher Seelenkräfte in unmittelbarer Beziehung auf Gott, das ist durch die Acte der theologischen Tugenden. Im Act des Glaubens trifft die Seele zuerst mit dem einzigen Grunde ihres Lebens zusammen, mit Gott. Ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud Hebr. 11, 6: *accedentem ad Deum oportet credere quia est* [2]. Auf Grund des Glaubens beginnt sodann der Wille, sich dem allein wahren Gute zuzuwenden, unter Abkehr von den Scheingütern und dem Uebel der Sünde, und zwar per motum duplicem: „unus, qui per *desiderium* tendat in Dei justitiam, et alius, quo *detestetur peccatum*“ [3]. Der erste dieser zwei unter Anregung und Wirkung der Gnade gesetzten Acte — *desiderium* — ist Tugendact der Hoffnung. Aus dem Glauben unmittelbar folgt die Furcht vor Gottes Strafgerechtigkeit und das Verlangen nach Befreiung von den Folgen der Sünde durch Christus. In der Hoffnung aber tritt hinzu die volle Zuversicht, wirklich der göttlichen Barmherzigkeit und des Heiles theilhaftig zu werden. — Der zweite vom hl. Thomas angedeutete Act des sich zu Gott hinwendenden Willens (*detestatio peccati*) eignet diesem nicht mehr bloß, insoweit er das Gute begehrt, sondern insoweit er das Princip des freien Actes ist. Er kehrt sich Gott dadurch zu, daß er, bewegt von der ihm kund gewordenen Liebe und Erbarmung Gottes, alle unter seinem Imperium stehenden Kräfte dem Dienste der Sünde ganz und rückhaltlos entzieht und zur Realisirung des heiligsten Willens Gottes aufbietet; daß er anfängt zu lieben, was Gott der Heilige liebt — die Gerechtigkeit — und verabscheut jedes Unrecht. Es erscheint hierin thätig wenigstens der Anfang der Liebe, und in ihr wurzelt Reue über die Sünde und Vorsatz, alle Bedingungen des Heiles zu erfüllen, unter welchen der Empfang des Sacramentes obenan steht [4]. Dasselbe, was in kurzen Worten der hl. Thomas als die zur Rechtfertigung notwendige freie Mitwirkung des Menschen bezeichnet, erklärt eingehender das Kap. 5 und 6 der sechsten Sitzung des Concils von Trient.

3. Nach katholischer Glaubenslehre gehen also bei Erwachsenen die übernatürlichen Acte der theologischen Tugenden der infusio *habituum* als not=

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 113. a. 3. — Cfr. Trid. Sess. VI. can. 4. 9.

[2] S. Th. l. c. q. 4.

[3] S. Th. l. c. a. 5.

[4] Das Heilswerk beginnt also mit Mittheilung der actuellen Gnade und endet mit Ertheilung der heiligmachenden. „Respondeo dicendum, quod quatuor, quae requiruntur ad justificationem impii, *tempore* quidem sunt *simul*, quia justificatio impii *non est successiva;* sed ordine *naturae* unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae.“ S. Th. l. c. a. 8.

wendige Vorbereitung und Disposition für diese unmittelbar vorher. Sie sind in dieser Weise das Werk des göttlichen Liebesactes, welcher die Seele bereitet zur Aufnahme der adoptio filiorum Dei, und der freien Mitwirkung des Menschen mit ihm. Sobald aber die infusio habituum erfolgt ist, wird der Act der theologischen Tugenden die Frucht des damit ihr verliehenen und bleibend ihr innewohnenden übernatürlichen Princips und des unter Hilfe der actuellen Gnade in seinem durch jenes Princip erhaltenen status supernaturalis thätigen freien Willens [1].

§. 3. Notwendigkeit der theologischen Tugenden als Habitus.

Aus dem Gesagten folgt von selbst die einstimmige Lehre aller katholischen Theologen, daß zum übernatürlichen ewigen Endzwecke die virtutes infusae theologicae, — also habitus supernaturales fidei, spei et caritatis unumgänglich notwendig seien. Ohne dieselben gibt es keine elevatio in ordinem supernaturalem, ohne diese fehlt absolut und unersetzbar eine jede Beziehung und Proportion des freipersönlichen Wesens zum übernatürlichen Besitze Gottes [2]. Daher der Satz: fides, spes, caritas habitualis necessariae sunt ad salutem *necessitate medii* [3].

Die hl. Schrift deutet diese Notwendigkeit an, a) bezüglich des Glaubens: Marc. 16, 16. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur. — Hebr. 11, 6: Sine fide impossibile est placere Deo; b) bezüglich der Hoffnung: Rom. 8, 24. Spe salvi facti sumus; c) bezüglich der Liebe: 1 Jo. 3, 14. Qui non diligit, manet in morte. Matth. 21, 13 ist von dem Menschen, der ohne hochzeitliches Kleid sich zum Hochzeitsmale eingedrängt hatte, gesagt, er sei verstoßen worden. Die hl. Väter aber verstehen unter diesem Kleide vorzüglich die Liebe.

§. 4. Verhältniß der theologischen Tugenden unter einander.

Das übernatürliche Leben trägt in sich nach der Erklärung der hl. Väter die „similitudo Dei", gleichwie das natürliche die „imago Dei". Dieselbe ist vorzüglich, wie der hl. Bonaventura bemerkt, ausgeprägt in der Dreizahl der theologischen Tugenden, die aus der einen heiligmachenden Gnade als ihrem Grunde hervorgehen und mit ihr gegeben werden. Der Glaube ist für die Rechtfertigung und das Leben der Tugend der Anfang und subjective letzte Grund (*initium* humanae salutis; Trid. Sess. VI. cap. 8), und weist als solcher hin auf den Vater (Principium, *a quo*), welcher in seinem heiligsten Willen *(vult omnes salvos fieri)* der letzte objective Grund unseres Heiles ist. — Im Objecte des Glaubens wird zugleich dem Willen das einzig wahre Gut vorgeführt, in dem er die von ihm angestrebte Seligkeit finden kann. Die-

---

[1] Sehr schön handelt über diese in gegenwärtigem Paragraphen enthaltenen Sätze Werner, System d. christl. Ethik. Th. II. S. 54—91.

[2] Die prop. 23. des Mich. Bajus läugnet diese unbedingt mit dem finis supernaturalis verbundene Notwendigkeit.

[3] Den Glauben zunächst betreffend, siehe Suarez, de Fide, Disp. XII. Sect. I. n. 4—7.

Hoffnung habilitirt ihn, dasselbe um der Verdienste Christi willen wirklich anzustreben und mit Zuversicht zu erwarten, und alles Gute, was er begehrt, nur zu verlangen in Beziehung zu der in Gott zu findenden Seligkeit. So wird die Hoffnung das subjective Principium, *per quod* für alles Streben und Wirken der Seele, welches zunächst in Beziehung steht zur objectiven Causa meritoria nostrae salutis, zum Filius Dei naturalis. In Ansehung der Hoffnung wird dann der Glaube „Fundamentum omnis justificationis." (Trid. ibid.) — Die Liebe endlich stellt auf Grund des Glaubens und der Hoffnung jede Kraft der Seele dem im Glauben erkannten und in der Hoffnung angestrebten Gute, das ist Gott, zur Verfügung, so daß jeder übernatürliche Act der Seele zu einem Mittel wird, sie mit Gott zu einigen und all ihr Sehnen in Gott zur Ruhe zu bringen. Und darin steht sie in nächster Beziehung zum heiligen Geiste, dem Principium, *in quo* für die Vollendung und endliche Erreichung des letzten Zweckes aller Creatur. In Ansehung der Liebe sind Glaube und Hoffnung mitsammen „radix omnis justificationis" (Trid. ibid.).

Daraus folgen nachstehende praktische Sätze:

a) Es gibt in dieser Welt keine Liebe außer auf Grund des Glaubens und der Hoffnung. Selbst der höchste Grad von Liebe in diesem Leben kann die Notwendigkeit und Pflichtgemäßheit des Glaubens und Hoffens nicht aufheben, wie es die sittenverderbliche falsche Mystik will.

b) Was trennt von Gott — also jede schwere Sünde, — zerstört die Liebe. Glaube und Hoffnung aber bestehen als wahre übernatürliche Tugenden auch ohne die Liebe noch fort, außer es wäre die Sünde gegen sie selbst direct und formell gerichtet (Trid. Sess. VI. cap. 15). Indessen wären Glaube und Hoffnung ohne ihren vollen Werth für das ewige Leben, wenn die Liebe erloschen ist; sie wären ohne Verdienst, — todt (Trid. ibid. can. 28)[1]. Die durch die Liebe lebendigen und verdienstlichen Tugenden des Glaubens und Hoffens nennt die Schule mit dem hl. Thomas fidem et spem *formatam*, von Seite einer der Liebe durch schwere Sünde beraubten Seele aber *informem*.

c) Jede schwere Sünde gegen den Glauben zerstört auch die Hoffnung und die Liebe, während ein der Hoffnung entgegengesetzter schwer sündhafter Act zwar Hoffnung und Liebe[2], nicht aber auch den Glauben aufhebt.

d) Die Sünde des Getauften gegen den Glauben beraubt die Seele aller in der Rechtfertigung erhaltenen virtutes infusae und der damit verbundenen Gnadengaben, und läßt ihr nichts, als den „character indelebilis" der heiligen Sacramente.

Dem Werthe nach steht unter den theologischen Tugenden obenan die Liebe; *nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec; major autem horum est caritas;* 1 Cor. 13, 13. Denn obgleich sie alle dasselbe Object haben, — Gott — so tritt die Seele doch durch die Liebe in weit innigere Beziehung zu ihm, als durch die beiden andern[3]. Die Liebe allein dauert

---

[1] Cfr. S. Th. 1. 2. q. 65. a. 4 et a. 5. ad 2, et q. 71. a. 4. — 2. 2. q. 4. a. 5. ad 3.

[2] S. Th. 1. 2. q. 65. a. 5.

[3] S. Th. 1. 2. q. 66. a. 6: . . . nam aliae important in sui ratione quamdam

auch in ihrem Sein und Wesen in der Seligkeit des Himmels fort, nachdem sie alle in dieser Welt nicht gänzlich vermeidbaren Unvollkommenheiten abgestreift hat. Die Hoffnung dagegen ist nur eine für den status viae bestimmte und mögliche Tugend, der Glaube aber eine unvollkommene Erkenntnißweise der göttlichen Wahrheit, an deren Stelle die vollkommene — visio intuitiva — treten wird[1].

Drittes Hauptstück.

Tugend des Glaubens.

§. 1. Begriff des Glaubens.

1. Glauben im Allgemeinen ist die Ueberzeugung von der Wahrheit einer Sache, die sich nicht auf die eigene Einsicht und Erfahrung gründet, sondern auf die Gewißheit, sie sei so, wie wir sie für wahr halten, von Andern mitgetheilt, welche unzweifelhafte genaue Kenntniß davon haben und zugleich entschieden gewillt sind, nur eine derselben entsprechende Mittheilung zu machen; — mit kurzen Worten „ein Fürwahrhalten auf Auctorität hin". Darnach unterscheidet sich Glauben vom Schauen[2] und Wissen[3]. Mit diesen beiden Erkenntnißacten hat indessen der Glaube gemeinsam die Gewißheit; er ist nicht ein bloßes Meinen oder Vermuten, sondern ein Fürwahrhalten[4]. Die Art der Erkenntniß aber ist im Glauben weniger vollkommen.

2. Aus der obigen Begriffserklärung folgt auch, daß der Act des Glaubens zwar ein Verstandesact ist, weil ein Erkenntnißact (*subjectum* fidei est *intellectus*), aber bedingt und abhängig vom Willen. Nur wenn der Wille die von einem Andern angebotene, nicht durch innere Evidenz einleuchtende Wahrheit annehmen will, wird der Verstand sie als solche festhalten[5]. (Siehe Scheeben, Dogmatik, n. 628—633.) Der Glaube ist daher ein freier, ein moralischer Act in Beziehung auf die Annahme der Wahrheit. Das auf den Willen einwirkende Motiv aber, um dessentwillen er dem Verstande das Festhalten der Wahrheit gebietet, ist die Auctorität dessen, der sie kundgibt.

Allerdings kann der Wille das Urtheil des Geistes nicht unterdrücken, die Glaubwürdigkeit des Redenden und die von ihm gemachte Kundgebung sei unläugbar. Aber es ist möglich, daß er der Auctorität und der Wahrheit sich feindlich entgegensetzt und sie bekämpft. Es fehlt dann die Hingabe an die Wahrheit; es kommt ihr nicht die Seele gläubig entgegen, sondern diese möchte

---

distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor caritatis est de eo quod jam habetur. . . .

[1] Ibid. q. 67. a. 3—6.

[2] S. Th. 2. 2. q. 1. a. 4.

[3] Ibid. a. 5.

[4] Ibid. q. 2. a. 1.

[5] „Credere ad intellectum pertinet, prout est a voluntate motus ad assentiendum." L. c. a. 2; cfr. q. 4. a. 3. — „In cognitione *fidei principalitatem* habet voluntas; intellectus autem assentitur per fidem his, quae sibi proponuntur, *quia vult*, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus." S. Th. c. gent. III. 40.

ihrer Macht sich entziehen, verweigert ihr die Anerkennung und versucht es, so weit möglich, sie zu verläugnen [1].

3. Die Auctorität im vollen Sinne, welche den Willen zur Unterwerfung des Verstandes unter die von ihr vermittelte Wahrheit veranlaßt, faßt ihrem Inhalte nach folgende Momente in sich:

a) Die Glaubwürdigkeit des Mittheilenden, welche durch seine Einsicht von der Sache einerseits und seinen sittlichen Charakter andererseits begründet ist;

b) Die Macht zu verpflichten, daß ihm geglaubt werde, welche ihm in soweit eignet, als der Wille des Belehrten von ihm abhängig ist, und es sich nicht bloß darum handelt, dessen Wissen zu erweitern, sondern zugleich ihn zur Gleichförmigkeit und Einheit des Wollens und der Gesinnung mit sich zu erheben.

Wo derartige Auctorität besteht, ist es gewiß vollkommen der Vernunft gemäß, zu glauben, und Verweigerung des Glaubens wäre ein Widerspruch gegen die Vernunft.

4. Der Glaube, in soferne er hervorgeht ex imperio voluntatis, hat auch immer Vernunftacte zur Voraussetzung, — nämlich das auf vernünftige Prüfung und Ueberlegung gestützte doppelte Urtheil: a) es sei eine Mittheilung ergangen von einer Person, in welcher sich die oben unterschiedenen Momente der Auctorität vereiniget finden; b) man habe auch gewisse Kenntniß des Inhaltes jener Mittheilung, sei es durch eigenes unmittelbares Hören des Mittheilenden oder durch Mittelspersonen, denen genügende Beglaubigung (motiva credibilitatis) zur Seite steht, es müsse das, was sie sagen, wirklich als Wort Desjenigen angesehen werden, von dem sie es erhalten zu haben behaupten.

§. 2. Wesen und Object des theologischen Glaubens.

1. Die Auctorität, auf welche sich der Glaube stützt, bestimmt vor Allem die Species desselben. Darnach unterscheidet sich zunächst fides *humana* und fides *divina*. Der Glaube, welcher auf einer von Gott selbst durch Erhebung zur Uebernatur gegebenen Kraft und Gnade beruht, sein als rein und unverfälscht mit voller Gewißheit gekanntes Wort zu glauben, heißt „fides *theologica*". Die gläubige Annahme aller und jeder von Gott geoffenbarten Wahrheiten, deren reine und unverfälschte Vermittlung durch das unfehlbare Lehramt der katholischen Kirche geschehen ist, — durch sein pro praesenti providentiae divinae ordine gewähltes Organ, — heißt „*fides catholica*".

Das Concil. Vaticanum erklärt in folgenden Worten das Wesen der theologischen Tugend des Glaubens: „Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse *supernaturalem*, qua, Dei *aspirante*

[1] So ist gesagt von den verworfenen Geistern: daemones credunt et contremiscunt. Jac. 2, 19. — S. Th. 2. 2. q. 5. a. 2.

et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. *Est enim fides*, testante apostolo, *sperandarum substantia rerum*, *argumentum non apparentium*" (Hebr. 11, 1).

Der theologische Glaube ist also 1) eine virtus supernaturalis oder infusa divinitus, — *fides habitualis;* 2) die Uebung dieser Tugend ist nicht möglich, außer unter Anregung und Unterstützung der Gnade, — *fides actualis;* 3) das Object des Glaubens (*objectum materiale*) ist alles von Gott Geoffenbarte; 4) der Grund des Glaubens (*objectum formale*) ist „auctoritas ipsius Dei revelantis."

Ad 1. Fides habitualis.

Der Apostel gibt in der vom Vaticanum allegirten Stelle mit kurzen Worten eine genaue Bezeichnung des Glaubens, zu welchem das göttliche Gnadenwirken die Seele erhebt. Der Glaube kommt nicht zu Stande, wenn nicht der Wille den Verstand der Auctorität unterwirft [1]. Die Glaubensgnade (*habitus* fidei) ist daher vor Allem eine habilitatio supernaturalis *voluntatis,* in der Aufnahme der göttlich dargebotenen Wahrheit und der darin liegenden Einigung des Geistes mit Gott und dem göttlichen Erkennen sein Finalgut, das ist seine zu hoffende Seligkeit, anzustreben, ja in ihrem ersten Anfange, ihrer Grundlage und Wurzel (*substantia* sperandarum rerum), bereits in Besitz zu nehmen.

Vollendet wird der Glaube im Intellecte. Die zweite Thätigkeit der Glaubensgnade ist daher habilitatio *intellectus,* und zwar zu dem Zwecke, daß die über die Vernunft und die menschliche Erkenntniß- und Beweisfähigkeit erhabenen Wahrheiten *(non apparentia)* von ihm mit aller Entschiedenheit und Kraft festgehalten werden, indem die Gnade das wirkt, was bei natürlichen Wahrheiten die Kraft der Beweise wirkt *(argumentum)* [2]. Ja, die Festigkeit, womit der übernatürliche Glaube den Inhalt der Offenbarung Gottes für wahr hält, ist so groß, daß damit die Gewißheit, die wir von natürlichen Wahrheiten haben, gar nicht in Vergleich kommt. (*Cum accepissetis a nobis verbum auditus, accepistis id, non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei.* 1 Thess. 2, 13 [3].)

---

[1] *Si credis in toto* corde . . . licet. Act. 8. *Corde creditur ad justitiam.* Rom. 10, 10. — Cfr. *S. Bonaventura* in III. sent. d. 33. c. 1. q. 4.

[2] S. Th. 2. 2. q. 4. a. 1: . . . Si quis ergo in formam definitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere, quod *fides est habitus mentis*, *quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.*

[3] S. Th. l. c. a. 8. Unter die Eigenschaften des Glaubens wird daher gerechnet, einerseits „ut sit fides *obscura*". Es fehlt ja seinem Objecte die *evidentia veritatis,* da die Glaubenswahrheiten nicht aus inneren Gründen erweisbar sind. Aber andererseits auch „ut sit fides *certa*"; denn es wohnt ihm inne die summa *evidentia credenditatis,* die unwidersprechlichste Gewißheit, was Gott geoffenbart, sei absolut gewiß, welcher vorhergeht (praeambulum) die *evidentia credibilitatis,* Ueberzeugung, Jene, so eine Wahrheit als von Gott geoffenbart ausgeben, seien vollkommen glaubwürdig.

Ad 2. Fides actualis.

Der Glaubensact hat zu seiner Voraussetzung die über jeden Zweifel erhabene Gewißheit und Ueberzeugung, daß die Offenbarung Gottes erfolgt sei [1], womit von selbst das Urtheil verbunden ist, das der Art Geoffenbarte verdiene vollen Glauben. Dieselbe ist nicht an sich Wirkung der übernatürlichen Gnade, sondern beruht auf der von der Vernunft gewonnenen Kenntniß der übernatürlichen Thatsachen, durch welche die Offenbarung als göttlich beglaubiget wird (motiva credibilitatis).

Die den Glaubensact constituirenden Momente aber sind:

1. die lebendige Ueberzeugung, Gottes Zeugniß sei nicht bloß unter allen Beweisarten die höchste und absolut unantastbar, sondern fordere zugleich die unbedingteste Unterwerfung der Vernunft; — es begründe außer der vollkommensten Glaubwürdigkeit die vollste Glaubenspflicht;

2. der Willensact, dieser Forderung zu genügen (*obedire* fidei — cfr. Rom. 1, 5; 10, 16; 15, 18. Gal. 3, 1. *In captivitatem redigentes* omnem intellectum in *obsequium fidei* 2 Cor. 10, 5. *Corde* creditur ad justitiam. Rom. 10, 10);

3. der Act der formellen Zustimmung des Intellectes zu der vorgehaltenen Wahrheit — *Credo*.

Nach diesen seinen drei Bestandtheilen ist der theologische actuelle Glaube ein actus supernaturalis, der nur zu Stande kommt unter Anregung und Unterstützung der actuellen Gnade [2] (Conc. Araus. II. can. 5. Trid. Sess. VI can. 3. 4. cap. 6.), die nicht bloß notwendig ist zur Vollendung des Glaubensactes, sondern schon zur ersten Anregung des Willens, den Verstand dem Glauben zu unterwerfen *(pius credulitatis affectus)*.

Ad 3. Objectum materiale.

Als die Wahrheiten, welche Gegenstand des theologischen Glaubens sind, müssen bezeichnet werden „*omnes* et *solae* veritates a Deo revelatae". Was Gott geoffenbart hat über sich selbst, bildet das objectum *primarium;* alle andern göttlich geoffenbarten Wahrheiten gehören nach ihren verschiedenen Beziehungen zu Gott zum objectum *secundarium* [3]. Der kürzeste Ausdruck des Glaubens in Beziehung auf sein materielles Object ist deßhalb: *Credo Deum* [4].

Das mithin, was geglaubt werden muß, ist der Gesammtinhalt der Offenbarung, welche Gott in der hl. Schrift und Tradition niedergelegt hat *(depo-*

---

[1] Prop. 21. damn. ab Innoc. XI.: *Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia saltem probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidat, ne non sit locutus Deus.* — — Cfr. Pii IX. encycl. dd. 9. Nov. 1846.

[2] *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus coelestis traxerit eum.* Jo. 16. *Nemo potest dicere „Dominus Jesus", nisi in Spiritu sancto.* 1 Cor. 12. *Gratia enim salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est.* Eph. 2.

[3] S. Th. 2. 2. q. 1. a. 1: Si consideremus *materialiter* ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia, quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.

[4] Ibid. q. 2. a. 2.

situm fidei), und jeder wahre Glaubensact bezieht sich deßhalb implicite auf alle darin enthaltenen Wahrheiten. Um zu wissen aber, welches im Einzelnen diese Wahrheiten sind, ist uns als einzige Norm und Regel *(regula proxima fidei)* die unfehlbare Lehre der Kirche gegeben, in welcher uns Gott explicite et in specie seine geoffenbarte Wahrheit zu eigen macht, und dieß so unfehlbar gewiß, daß es Gott erklärte Verweigerung des Glaubens wäre, wollte man auch nur eine der von der heiligen Kirche als in deposito fidei enthalten ausgesprochene Wahrheit nicht glauben.

Die Offenbarungen, welche einzelne heilige Personen erhalten, sind niemals objectum fidei theologicae, auch nicht, wenn ihnen kirchliche Approbation ertheilt ist, da diese immer nur den Sinn hat, es sei in denselben nichts enthalten, was mit dem deposito fidei im Widerspruche stände.

Im Inhalte der göttlichen Offenbarung finden sich auch Wahrheiten, welche mit dem Lichte der Vernunft gleichfalls erkannt werden. Sie können zwar nicht in ein und derselben Person in ein und derselben Beziehung Gegenstand des Glaubens und des Wissens zugleich sein. Aber deren Offenbarung bringt sie Allen zur actuellen und rechtzeitigen Kenntniß, welchen sie zugänglich wird, und gibt Aufschluß über das Verhältniß derselben zum ewigen übernatürlichen Heile [1].

Ad 4. Objectum formale.

1. Welches nun ist der letzte Grund, aus welchem der Glaubensact hervorgeht, und auf welchen er zurückzuführen ist *(objectum formale)*? Es kann kein anderer sein, als Gott, die absolute Wahrheit [2], der mit absoluter Auctorität den Glauben von uns fordert, und zwar als absoluta *sapientia* [3] in cognoscendo, — absoluta *veracitas* [4] in loquendo, — *dominus* absolutus *obligans*, ut credamus, quod loquitur [5]. Es frägt sich nur, ob dieselbe als letztes Princip zu fassen ist, auf welches jeder Glaubensact zurückgeführt wird, in soferne sie selbst Object des übernatürlichen Glaubens ist, oder in soweit es schon mit dem Lichte der Vernunft erkannt ist, Gott sei absolut glaubwürdig, und der Mensch sei unbedingt verpflichtet, ihm zu glauben.

2. Diese Vernunfterkenntniß ist, wie überhaupt das natürliche Wissen von Gott, ein praeambulum fidei, kann aber nicht als objectum formale eines actus quoad substantiam supernaturalis gelten [6]. Dieß ist vielmehr

---

[1] S. Th. 1. q. 2. a. 2. ad 1. — 2. 2. q. 1. a. 4. 5; q. 2. a. 4. Vgl. Scheeben, Dogmatik, n. 710 ff.

[2] S. Th. 2. 2. q. 1. a. 1: Si consideremus *formalem* rationem objecti, nihil aliud est, quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum.

[3] *Sapientiam loquimur inter perfectos: sapientiam vero non hujus saeculi, . . . sed loquimur Dei sapientiam.* 1 Cor. 2, 6. 7.

[4] *Qui me misit, verax est, et ego, quae audivi ab eo, haec loquor in mundo.* Jo. 8, 26; 3, 33.

[5] Es wurde häufig das eine dieser drei göttlichen Attribute für sich allein als das letzte Princip des Glaubens aufgestellt; die Verbindung aller drei aber wird wohl das Richtige sein. Siehe *Suaresius*, de Fide disp. 3. sect. 4. — *De Lugo*, de virt. fidei disp. I. sect. 6. n. 79.

[6] Kleutgen, Theol. d. Vorz., letzter Bd. n. 254 ff. — Lugo (l. c. n. 82) erwähnt zwar mit Suarez einiger weniger Theologen, welche die natürliche Erkenntniß der Un-

Gott, wie ihn die Seele mittelst der Gnade im ersten Momente der Erhebung zur Uebernatur als Urgrund aller Wahrheit, die es für das Geschöpf gibt, erkennt[1]. Gott als der Urgrund aller Wahrheit ist zugleich Gegenstand des theologischen Glaubens *(objectum)* und der Grund, das Motiv, um dessentwillen der Intellect jeder andern geoffenbarten Wahrheit zustimmt, wodurch also dessen Act zum Glaubensacte wird (objectum *formale* fidei).

3. Er ist aber als Urgrund aller Wahrheit nicht in dem Sinne Gegenstand des Glaubens, daß wir diese Vollkommenheit Gottes nur aus der Offenbarung kennen, gleichwie die mysteria fidei, sondern nur in soferne, als die Glaubensgnade auch dazu auf den Willen anregend und auf die Vernunft erleuchtend wirkt, daß die Seele die schon aus vernünftigem Denken zu folgernde Wahrhaftigkeit Gottes und Wirklichkeit seiner Offenbarung gläubig annimmt[2].

4. Der Glaubensact enthält also außer dem ersten Momente „credo Deum" ebenso wesentlich ein zweites „credo Deo"[3]. Darin besteht die Tugend des Glaubens, daß wir uns erheben über alle Creatur und in der Hingabe an Gott, die einzige Wahrheit, alle Sehnsucht des Geistes nach Wahrheit erfüllen und all' seinem Bedürfnisse, die Wahrheit zu besitzen, abhelfen. *„Hoc est testimonium Dei, quod majus est, quoniam testificatus est de Filio suo . . . Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei* in se."[4] (1 Jo. 5, 9 sqq.)

5. Nicht zu verwechseln mit dem objectum fidei formale, dem letzten objectiven Motive und Grunde unseres Glaubens, sind die motiva credibilitatis[5], unter welchem Ausdrucke die Theologen alle die sichtbaren Kennzeichen verstehen, aus welchen jeder vernünftige und vorurtheilsfrei denkende Mensch die natürlich vernünftige Gewißheit gewinnen muß, eine göttliche Offenbarung sei erfolgt, und nur die katholische Kirche sei im Besitze derselben und habe allein die göttliche Mission, sie der Welt zu vermitteln und zu bewahren. Sie sind nicht der Grund, auf welchen unser Glaube zurückgeführt wird; das ist einzig und allein Deus prima veritas revelans. Sie sind aber die notwendige Voraussetzung, um auf die Offenbarung Gottes aufmerksam zu werden und sie zu hören, vermögen jedoch nicht, zur gläubigen Annahme der Thatsache und des Inhaltes derselben zu bestimmen. Daß Gott durch besondere Kriterien die Glaubwürdigkeit der von

---

fehlbarkeit und Untrüglichkeit Gottes genügen zu lassen scheinen. Kleutgen aber weist nach, daß ihnen diese Ansicht mit Unrecht zugeschrieben wird.

[1] Kleutgen, a. a. O. n. 257 ff.

[2] Dieß die Ansicht Lugo's (l. c. n. 82 sqq.), welcher auch Kleutgen n. 270 ff. beipflichtet, während Suarez (l. c. sect. 6. n. 4) das Fürwahrhalten der Wahrhaftigkeit Gottes ganz und gar der Offenbarung zuschreibt ebenso, wie das Fürwahrhalten jeder andern geoffenbarten Wahrheit. Eine Vermittlung beider Ansichten versucht Scheeben, Dogmatik, n. 690 ff.

[3] S. Th. l. c. q. 2. a. 2. Darin ist des Glaubens Gewißheit begründet. *„Scio, cui credidi, et certus sum."* 2 Tim. 1, 12.

[4] S. Thom. de verit. q. 14. a. 8: Fides, quae virtus ponitur, facit intellectum adhaerere veritati, quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem . . . et ita hominem divinae cognitioni conjungit per assensum.

[5] Testimonia tua credibilia facta sunt nimis. Ps. 92, 5.

der katholischen Kirche als Gottes Offenbarung uns vorgelegten Lehre der Vernunft gewiß und nicht bloß wahrscheinlich gemacht habe, ist katholische Glaubenslehre, ausgesprochen im Concilium Vaticanum const. dogm. de *Fide catholica,* cap. 3. Abs. *„ut nihilominus"* etc. und den dazu gehörigen can. 3. und 4. Christus beruft sich selbst wiederholt auf die Wunder, womit die Göttlichkeit seiner Lehre beglaubigt erscheint; Jo. 8, 18; 10, 37; 14, 10; 15, 24. Marc. 16, 17—20. Ebenso der Apostel, Hebr. 2, 3: Quomodo nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem, quae cum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus, et Spiritus sancti distributionibus secundum suam voluntatem? — Als die vorzüglichsten motiva credibilitatis werden aufgezählt mit dem hl. Augustin: die Erfüllung der Vorhersagungen, die Wunder, die Heiligkeit des katholischen Gesetzes, das wunderbare Leben der Heiligkeit innerhalb der katholischen Kirche, die wunderbare Ausbreitung der Kirche, die Einheit und Indefectibilität der katholischen Glaubenslehre u. s. w.

6. Eine ganz falsche Auffassung der Bedeutung der „motiva credibilitatis" enthält der nachfolgende, von Innocenz XI. verworfene Satz: *„Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei per se sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium"* (prop. 19). Dessen Sinn ist, das Festhalten der Wahrheit durch den Intellect beruhe nicht auf dem imperium des übernatürlich habilitirten Willens, sondern nur auf der durch die motiva credib. gewonnenen Ueberzeugung, es sei weder ein Irrthum noch eine Täuschung von Seite Jener zu fürchten, welche etwas als göttlich geoffenbarte Wahrheit lehren. Damit ist die Uebernatürlichkeit des Glaubens nicht mehr vereinbar; denn die erwähnte Ueberzeugung ist nur eine natürlich vernünftige. Auch würde daraus folgen, daß der Glaube etwas Veränderliches sei; denn die bloß menschlichen Ueberzeugungen sind nicht unfehlbar und können sich ändern. Es wäre möglich, daß Jemand genügende Gründe für die Gewißheit der Glaubwürdigkeit einer Lehre zu haben wähnte und später doch sich überzeugt, daß sie nicht wahr sei. Diese Consequenz haben die Vertheidiger obigen Satzes zugestanden, und zwar unter der Behauptung, ein derartiger Glaubensassens sei übernatürlich, wenn auch noch so veränderlich. *„Hinc potest quis repudiare assensum quem habuit supernaturalem"* (prop. 20). Sie bringen als Beleg hiefür den Casus: „Ein ungebildeter Mensch hört von Jemanden, der ihm vollkommen glaubwürdig scheint, es sei Glaubenslehre, Spiritum Sanctum esse incarnatum. Ueberzeugt, dieß sei göttliche Offenbarung, glaubt er es, ja ist verpflichtet, es zu glauben, und dieser Act ist für ihn actus supernaturalis et meritorius. Sobald er eines Besseren belehrt ist, muß er aber auch diesen seinen Glauben ändern. Mithin, wird gefolgert, potest quis repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem." Dagegen ist zu erwidern: „Uebernatürlich und verdienstlich ist an derartigem Acte allerdings der Glaube an Alles, was immer Gott geoffenbart hat. Die Subsumption aber des Satzes — Spiritus Sanctus incarnatus est — unter den allgemeinen Satz — credo, quidquid Deus revelavit — ist falsch, und nichts weniger als übernatürlich. Es ist unmöglich, wie das Trid. sess. VI. cap. 9 sagt, ‚fidei (sc. theologicae supernaturali) subesse falsum', oder mit anderen Worten, Gott gebe seine Gnade, um den Assens zu einem Irrthum zu bewirken. — — Eben so falsch ist die von erwähnten Auctoren gemachte Voraussetzung, es könne Jemand, welcher den wahren göttlichen Glauben hat, zur wirklichen Ueberzeugung von der Wahrheit des Gegentheils kommen und müsse dann dieses glauben. Die Glaubensgnade gibt ein inneres Licht und eine Willenskraft, in welcher die Seele mit einer Festigkeit der Wahrheit anhängt, welche erhaben ist über alle rein menschliche Gewißheit, so daß der einmal gläubig Gewordene nie

Friede in sich finden kann und Entschuldigung durch Unüberwindlichkeit des Irrthums, sobald er die Wahrheit von sich gewiesen."

Bei Annahme der angeführten, von Innocenz XI. verworfenen Sätze bliebe der Glaube nichts mehr, als Beistimmung zu einer auf Grund geschöpflicher Glaubwürdigkeit für geoffenbart gehaltenen Wahrheit in so lange, als diese nicht einer noch glaubwürdigeren Auctorität weichen muß, und müßte man consequent bis zum Satze fortschreiten *„fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit"* (prop. 23). Dieses testimonium wird Veranlassung zum Glauben, wird aber nie Grund des Glaubens [1].

§. 3. Notwendigkeit des actuellen theologischen Glaubens.

1. Uebernatürliches freies Handeln ist undenkbar, wenn nicht die Seele vor Allem in übernatürlicher Weise, getragen und gestützt von der Gnade, in freier Hingabe des Geistes an die ihr geoffenbarte Wahrheit Gott, den Urgrund und das Endziel aller Thätigkeit, erkannt hat. Die durch die habituelle und actuelle Glaubensgnade und das freie Mitwirken mit derselben bewirkte Theilnahme des Menschen an dem Erkennen Gottes, welche die Wahrheit Gottes zur Wahrheit des Menschen macht, ist die Fundamentalbedingung, daß des Menschen freies Handeln von dieser Wahrheit geleitet und zu Gott als seinem übernatürlichen Endziele in Beziehung gesetzt werde. Weil es aber für den einmal zum Gebrauche der Vernunft gelangten Menschen kein Heil gibt ohne ein übernatürliches freies Handeln, so ergibt sich der Lehrsatz: *„fides* **actualis theologica ac supernaturalis** *omnibus hominibus ratione utentibus est* **necessaria."**

Dieser Satz ist dem Sinne nach gleichbedeutend mit dem Worte des Apostels Hebr. 11, 6: *sine fide impossibile est placere Deo* [2].

2. Diese Notwendigkeit eines actuellen übernatürlichen Glaubens zur Erreichung des übernatürlichen Endzieles ist eine absolute (necessitas *medii*), nicht etwa bloß eine moralische, die lediglich im positiven Gebote Gottes begründet wäre (necessitas *praecepti*), und daher auch nur in soweit bestände, als dessen Erfüllung möglich ist. Dadurch, daß der Glaube die wesentliche Grundlage der übernatürlichen Heilsordnung ist, gesellt sich zu den beiden wesentlichen Momenten des Glaubensactes „credo **Deum**" und „credo **Deo**"

[1] S. Th. 2. 2. q. 6. a. 1: . . . ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est, ut homini credibilia proponantur; quod requiritur ad hoc, quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem . . . est assensus credentis ad ea, quae proponuntur. Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod sit fides a Deo . . . Quantum vero ad secundum . . . potest considerari duplex causa, una quidem *exterius inducens,* sicut miraculum visum vel persuasio hominis inducentis ad fidem, quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum et audientium eamdem praedicationem quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei . . . Cum homo assentiendo his quae sunt fidei elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc ei insit ex supernaturali principio interius movente quod est Deus. Et ideo fides, quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

[2] Das Tridentinum spricht diese katholische Lehre aus in Sess. VI. cap. 8.

noch ein drittes gleich wesentliches „credo **in Deum**". (I. Th. 2. 2. q. 2. a. 2.)

3. Wie aber schon oben 2. Hptstck. S. 98 bemerkt wurde, erhält der Glaube seine lebensvolle Beziehung auf den letzten Endzweck und seine Verdienstlichkeit für das ewige Heil nicht ohne die Liebe. Gal. 5: *„in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed* **fides, quae per caritatem operatur.**" [1]

4. Es entsteht nun die Frage: Wie weit erstreckt sich die bezeichnete Notwendigkeit des Glaubens? Folgende Sätze stehen außer allem Zweifel:

a) Fide *implicita* müssen alle und jede geoffenbarten Wahrheiten von Allen geglaubt werden in dem einen Satze: „credo quidquid Deus revelavit", oder „quidquid Ecclesia credendum proponit"; — fide *explicita* aber eine jede göttlich geoffenbarte und als solche von der Kirche erklärte Wahrheit, von der man Kenntniß erlangt hat.

Der Glaubensgrund ist ja die auctoritas absoluta Dei revelantis, dieser aber erheischt für jede geoffenbarte Wahrheit in gleicher Weise Glauben. Wer auch nur eine ausnehmen wollte, würde damit das objectum formale fidei verwerfen, und ohne dieß ist dann gar kein übernatürlicher Glaube mehr vorhanden, das ewige Heil daher auch preisgegeben. *„Qui non crediderit, condemnabitur."* Marc. 16, 16. Cfr. Jo. 3, 18.

Indem alle Gläubigen wenigstens implicite alle geoffenbarten Wahrheiten dem ganzen Umfang nach in gleicher Weise im Glauben festhalten, stellt sich die vollste Einheit im Glauben dar durch Einen Urheber (unus Dominus), durch Ein Object (una fides) und Ein Sacrament des Glaubens (unum baptisma). (Eph. 4, 5.) Außer dieser Einheit kein Heil.

b) Necessitate medii ist sodann notwendig die Kenntniß und gläubige Annahme (fid. *explicita*) der doppelten von Gott geoffenbarten Wahrheit, α) es gebe einen Gott als höchsten Ursprung und letzten Endzweck aller Dinge, β) Gott sei ein gerechter Vergelter aller freien Handlungen.

Dieß ist klar ausgesprochen vom Apostel Hebr. 11, 6: *credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit.* Ohne fides explicita des Daseins Gottes wäre überhaupt gar kein Glaubensact möglich; ohne Kenntniß und Glauben der ewigen Vergeltung und zu hoffenden Seligkeit wäre die dem übernatürlichen Glaubensacte wesentliche Beziehung auf den übernatürlichen Endzweck absolut undenkbar [2]. — Beide genannten Glaubensobjecte sind auch durch die Vernunft erweisbare Wahrheiten (vgl. thes. contra Traditionalismum dd. 11. Junii 1855 bei Denzinger, Enchir.). Als solche aber genügen sie nicht zum Heile, sondern es steht zu diesem nur in Beziehung der durch die Gnade bewirkte Glaube an Gott, wie

---

[1] *S. Augustin.* Serm. 181. de temp.: Credere *illi* est, credere vera esse, quae loquitur; credere *illum,* est credere, quia ipse est Deus; *credere* **in illum**, *est* **diligere illum.** Credere, vera esse, quae loquitur, multi et mali possunt. Credere ipsum esse Deum, hoc et daemones possunt, credere vero in Deum soli norunt, qui diligunt illum, quia sine dilectione fides inanis est.

[2] Verdammt daher von Innocenz XI. der Satz (prop. 22): *Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.*

er durch seine Offenbarung [1] kundgegeben ist, als Urheber aller Gnaden und Grund aller Seligkeit.

Ob der Glaube an die Menschwerdung des Sohnes Gottes und an das Geheimniß der Trinität gleichfalls necessitate medii gekannt und geglaubt werden müsse (fides explicita), — der Art also, daß nicht bloß die Verläugnung dieser göttlichen Wahrheiten von Seite desjenigen, dem sie genügend kund gegeben worden sind, sondern schon das Nichtkennen derselben den mit Vernunftgebrauch begabten Menschen von der übernatürlichen Seligkeit ausschließt, — darüber gehen die Meinungen sehr weit auseinander. Was die besseren Theologen darüber lehren, läßt sich auf folgende Sätze zurückführen:

a) Der Glaube, daß Gott uns einen Erlöser vom Sündenfalle in seiner Barmherzigkeit gewährt habe, scheint zu jeder Zeit und unter allen Verhältnissen notwendig [2]. Denn freithätiges Streben nach dem Endziele ist undenkbar, wenn jede Kenntniß des Grundes fehlt, auf welchem alle Möglichkeit, es zu erreichen, beruht. (Act. 4, 12: *non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* [3].)

b) Die Art der Erlösung (Verbi Incarnatio et Passio) genügte es vor Verkündung des Evangeliums implicite zu glauben [4]. Der Glaube an das Erlösungsopfer war vorzüglich enthalten in Heilighaltung und Beobachtung des positiv von Gott angeordneten Opfercultus [5].

c) Nachdem das Werk der Erlösung durch den Gottmenschen vollbracht, und durch das vom hl. Geiste erfüllte Apostolat sein Name und sein Gesetz und seine Heilsordnung den Völkern verkündet ist, will Gott, daß Alle zur Erkenntniß des Heilandes gelangen. *„Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum.“ Jo. 17, 1.*

Daß aber, wie viele Auctoren meinen, die Kenntniß der Erlösung durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes und daher auch des Geheimnisses der göttlichen Trinität der Art zum Heile notwendig sei, daß selbst Jene davon ausgeschlossen bleiben, welchen ohne alle eigene Schuld die Predigt des Evangeliums während ihres ganzen Lebens unzugänglich blieb (ignorantia invincibilis et inculpabilis), läßt sich nicht beweisen. Warum sollten dieselben schlimmer daran sein, als die Heiden, welche vor Verkündung des Evangeliums lebten, und für welche fides implicita Redemptoris genügte? — Der aus dem Symbolum Athanasianum hergenommene Beweis kann nur für necessitas *praecepti* geltend gemacht werden, *explicite* die genannten heiligen Geheimnisse zu glauben. Wenn ferner Innocenz XI. jeden der Absolution unfähig erklärte, welcher *„per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium ss. Trinitatis et Incarnationis D. N. J. Ch.“* (prop. damn. 64), so ist damit unsere Frage, quoad ignorantiam invincibilem et inculpabilem, gar nicht ausdrücklich berührt. Dasselbe ist zu sagen von der Entscheidung der Congr. s. Officii vom 3. Mai 1703, bestätiget von Benedict XIV. den 28. Febr. 1747, die Taufe von Personen, welche den Gebrauch der Vernunft haben, dürfe in keinem Falle vorgenommen werden, ehe sie über jene Grundgeheimnisse des heiligen Glaubens belehrt worden sind. Denn wenn ein Heide so weit disponirt ist, daß er mit wahrem übernatürlichem Verlangen um die Taufe bittet,

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 2. a. 4.

[2] Catech. Rom. P. I. C. III. Q. IV.

[3] Cfr. Rom. 3, 25. Jo. 3, 14. 15. — S. Th. l. c. a. 7.

[4] S. Th. ibid. ad 3: . . . habuerunt fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos.

[5] Ibid. in corp.

so besteht keine Schwierigkeit mehr, ihm die Wahrheit beizubringen: „Christus ist der Sohn des ewigen Vaters und gleicher Gott mit ihm und dem hl. Geist, — und Er ist uns zu Liebe Mensch geworden und für uns gestorben;" es ist keine ignorantia invincibilis mehr vorhanden. — Ueberdieß sind es doch nicht zwei identische Fragen, ob ein Sacrament des neuen Bundes an Erwachsene gespendet werden kann, welche gar nichts wissen von Christus, — und ob Jemand selig werden könne, welcher explicite nur einen Gott glaubt und zwar als den Urgrund unseres Heiles in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und mit diesem Glauben das aufrichtigste Verlangen verbindet, Gottes Willen und alle von Gott gesetzten Bedingungen des Heiles zu kennen und zu erfüllen. Darüber sind Alle einig, daß außer dem äußersten Nothfalle ohne die Kenntniß obiger Glaubenswahrheiten Niemand zu den hl. Sacramenten der Taufe und der Buße zugelassen werden kann, und auch in casu extremae necessitatis nur sub conditione.

Sicher ist in jedem Falle, daß Niemand ohne seine Schuld des ewigen Heiles verlustig wird. Wenn Jemand thut, was er mit Gottes Hilfe vermag, um dem durch das Naturgesetz ihm bekannten Willen Gottes zu genügen, so wird Gott ganz gewiß es ihm an nichts fehlen lassen, wovon sein Heil abhängt, und daher auch nicht an der Möglichkeit, die notwendig explicite zu glaubenden Wahrheiten kennen zu lernen[1].

Sehr eingehend enthält Perrone (Prael. theol. de virtt. fid. sp. et char. p. I. cap. VI. prop. IV) die Geschichte und das Ergebniß der Controverse über die necessitate medii explicite zu glaubenden Wahrheiten. Unter den Auctoren, welche der mildern Ansicht beistimmen, sind hervorzuheben: Dominicus Soto, Cardinal Gotti, Sporer (tr. II. cap. II. sect. I. §. IV. n. 9), Layman l. II. tr. I. cap. 8. n. 5), Cardinal Lugo (de fide disp. XII. sect. IV. n. 91 sqq.), welcher auch den hl. Thomas für dieselbe anführen zu dürfen glaubt. — Der hl. Alphons v. Liguori (l. III. tr. I. n. 2) nennt die strengere Meinung „sententiam probabiliorem"; ihr folgen Sanchez, Valentia, Antoine u. s. w.

§. 4. Pflichtmäßigkeit des Glaubens.

Außer der absoluten Notwendigkeit des Glaubens (necessitas medii) kommt weiter in Betracht die moralische Notwendigkeit oder Pflichtmäßigkeit desselben, welche ihren Grund hat im Willen und Gebote Gottes (necessitas *praecepti*). Dieselbe erheischt ausdrücklichen Glauben (fidem *explicitam*) aller jener Wahrheiten, ohne welche es nicht möglich ist, ein christliches Leben zu führen und sich im Stande der Gnade zu erhalten. Nach göttlichem und kirchlichem Gebote muß jeder Christ wissen:

a) das apostolische Glaubensbekenntniß als den Inbegriff aller Dogmen, worauf die Hoffnung des Heiles beruht;

b) die zehn Gebote Gottes, ohne deren Erfüllung das ewige Leben verloren wäre; *„si vis ad vitam ingredi, serva mandata"* (Matth. 19); in Verbindung damit jene Gebote der Kirche, die sich auf allgemeine Verhältnisse

---

[1] „Si enim aliquis in silvis vel inter bruta animalia enutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime tenendum est, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium." S. Thom. Q. 14. de verit. a. 11. ad 1. Cfr. in 3. sent. dist. 25. q. 2. a. 2.

des sittlichen Lebens beziehen, für welche das göttliche Gesetz selbst nicht genau determinirte Normen aufgestellt hat;

c) das Gebet des Herrn als Inbegriff alles Gebetes des Christen, welches die erste Bedingung der Mitwirkung mit der göttlichen Gnade und der Erwirkung weiterer Gnaden ist[1]. Damit verbindet sich nach altherkömmlicher Uebung der Kirche der englische Gruß;

d) die heiligen Sacramente, welche Allen zum Heile notwendig sind, und jene, welche Jemand zu empfangen Willens ist;

e) alle jene Punkte der geoffenbarten Wahrheit, deren Kenntniß der Beruf der einzelnen Christen erfordert.

Bezüglich dieser zu kennen und zu glauben gebotenen Wahrheiten ist nicht gerade ein wörtliches Auswendigwissen Gegenstand des sub gravi verpflichtenden Gebotes. Es genügt Kenntniß des Inhaltes, so daß auf gestellte Fragen richtig geantwortet werden könnte[2].

§. 5. Uebung des Glaubens.

Die virtutes infusae sind in ihrem Princip allerdings unabhängig von der Thätigkeit des Menschen (operatur Deus in nobis sine nobis); aber indem Gott sie wirkt, will er, daß der Mensch, habilitirt durch dieselben, auch ihnen entsprechend handelt.

Es ist daher nicht nur ein jeder dem Glauben zuwiderlaufende Act verboten, sondern auch die Setzung von Glaubensacten geboten[3], und zwar:

1. sobald der Mensch das erste Mal die geoffenbarte Wahrheit als solche und die unbedingte Pflicht, der Auctorität Gottes seinen Verstand zu unterwerfen, erkennt;

2. so oft eine von der Kirche als geoffenbart erklärte und bisher ihm unbekannt gebliebene Wahrheit zu seiner Kenntniß kommt;

3. bei allen Versuchungen, welche direct gegen den Glauben gerichtet sind[4], oder die ohne Uebung des Glaubens nicht überwunden werden können;

4. so oft Religionsacte vorzunehmen sind, deren heilsame Uebung den Glaubensact voraussetzt (z. B. Empfang der heiligen Sacramente);

5. in der Todesgefahr.

---

[1] Conc. Mogunt. an. 813. can. 45: *Symbolum, quod est signaculum fidei, et orationem dominicam discere semper admoneant sacerdotes populum christianum, volumusque, ut disciplinam condignam habeant, qui hoc discere negligunt.* Cfr. Cat. Rom. P. I. C. I. Q. IV.

[2] Siehe die für die Katechese sehr geeignete Ausführung Gury's, de necessario sciendis et credendis necessitate praecepti (I. n. 197 sqq.). — S. Lig. Lib. III. Tr. I. cap. I. n. 3.

[3] Siehe bezüglich der Uebung der theologischen Tugenden überhaupt S. Lig. III. 7. und Homo apost. tr. IV. n. 13.

[4] *Cui resistite fortes in fide.* 1 Petr. 5, 9. — Uebrigens bemerkt Sporer tr. II. in 1. praec. cap. II. n. 19 mit Recht: Casus iste rarissimus est, quia ordinarie ejusmodi tentationes multo securius superantur, mentem alio efficaciter convertendo, quam per contrarios actus, cum iis quasi altercando, quibus tentatio plerumque intendi et exasperari solet, essetque nimis dura obligatio maxime pro scrupulosis.

6. Da der Glaube die Grundlage des ganzen Tugendlebens ist (*justus ex fide vivit* Gal. 3), so erfordert dieses, daß auch der Glaube oft und eifrig geübt werde[1].

Nach Anschauung der besten Auctoren ist übrigens anzunehmen, daß Personen, welche sich überhaupt in Acten des religiösen Lebens üben, durch die davon unzertrennlichen Acte der theologischen Tugenden auch der Verpflichtung, diese zu üben, genügen. Die Erweckung des Glaubensactes soll in der Art geschehen, daß in ihm objectum materiale, formale et finale klar und ausdrücklich ausgesprochen sich finden.

Sehr segensreich wirkt die von Benedict XIV. in seiner herrlichen Constitution „*Etsi minime*" v. J. 1742 den Seelsorgspriestern vorgeschriebene Uebung, daß sie nämlich „*post Missam die festo celebratam statim ante aram provoluti clara et intelligibili voce dictos victutum actus (fidei, spei et char.) eliciant, et praeire satagant populo verba ab ipsis prolata devote redditur o: Hoc enim pacto fideles sensim illa memoriae mandabunt, et assuescunt nedum festis, sed aliis etiam diebus in pia exercitatione versari.*

§. 6. Bekenntniß des Glaubens.

1. Die Sprache ist uns gegeben, auf daß wir damit der Wahrheit, die wir in unserem Geiste tragen, Zeugniß geben, und dieselbe auch Andern zugänglich machen. Dieß wird vor Allem von der höchsten und notwendigsten Wahrheit gelten, — von der göttlich geoffenbarten Wahrheit. Dem Glauben muß daher auch das Wort dienen im Bekenntnisse: „*corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem*". Rom. 10, 10.

2. Verläugnung des Glaubens oder äußerlich erklärte Zustimmung (fidem abnegare vel falsam religionem profiteri) zu einem Irrthum gegen den Glauben ist zwar noch nicht an und für sich innere Lostrennung von der göttlichen Wahrheit und Verlust der Glaubensgnade, aber es ist die schwerste, Gott, der ewigen Wahrheit, zugefügte Unbild[2], und macht der beseligenden Vereinigung mit ihm verlustig. „*Qui me erubuerit et meos sermones, hunc Filius hominis erubescet, cum venerit in majestate sua et Patris et sanctorum angelorum.*" Luc. 9, 26. Cfr. Matth. 10, 32 sq. 2 Tim. 2, 12.

3. Der Glaubensverläugnung kommt es gleich, sich der Art zu verhalten, daß bei Andern die Ueberzeugung entstehen muß, man habe sich den Ungläubigen oder Irrgläubigen beigesellt[3], und huldige ihrer Religion (falsam religionem

---

[1] Die Kirche sah sich genötigt, folgende unsinnige Sätze zu verwerfen: a) *Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium* (prop. 1. damn. ab Alex. VII.). b) *Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se.* c) *Satis est, actum fidei semel in vita elicere.* d) *Sufficit ista mysteria* (Trin. et Incarn.) *semel credidisse* (propp. 16. 17. 65. damn. ab Innoc. XI.).

[2] Das Gegentheil behaupteten einige häretische Secten früherer Jahrhunderte (z. B. Priscillianisten).

[3] S. Th. 2. 2. q. 111. a. 1. — Die Kirche verfuhr daher mit aller Strenge gegen die sogenannten Libellatiker, welche zur Zeit der heidnischen Verfolgung sich von der Obrigkeit falsche Zeugnisse erwirkt hatten, sie hätten den Glauben verläugnet. — Benedict XIV.

simulare), z. B. Fleisch essen, nachdem von den Umstehenden erklärt worden, man wolle daran erkennen, daß man vom Papismus nicht angesteckt sei. Wer dagegen das kirchliche Fastengebot nicht halten würde in Gegenwart von Häretikern, nur um diese nicht wissen zu lassen, wessen Glaubens er sei, wegen der großen sonst drohenden Gefahren, würde dem Gebote des Glaubensbekenntnisses nicht zuwiderhandeln. Denn es ist

4. ganz verschieden von Glaubensverläugnung, seinen Glauben und seine Religion verhehlen. Indem Gott uns das Gut des Glaubens gegeben, hat er es uns nicht zur Pflicht gemacht, dasselbe beständig offen zur Schau zu tragen. Deßhalb ist es an sich nicht gegen Gottes Willen, sich so zu benehmen, daß Andere nicht Gewißheit darüber haben können, man gehöre der heiligen, allein wahren Religion an (fidem dissimulare sive occultare). Ebensowenig ist es unrecht, sich der drohenden Verfolgung und der Notwendigkeit zu entziehen, seinen Glauben vor den Verfolgern offen zu bekennen [1]. Dafür bürgen Christi Worte: *„cum persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam“* (Matth. 10.), und sein eigenes Beispiel (Matth. 2, 13; Jo. 8, 59; 10, 39 sqq.; 11, 53 sq.), sowie das der Apostel (2 Cor. 11, 22 sq. Act. 12, 17.).

In allen Fällen aber, in welchen ein Verhehlen des Glaubens und der heiligen Religion nicht möglich ist, ohne daß Gottes Ehre darunter leidet oder Andern schweres Aergerniß gegeben wird, muß positiv der Glaube bekannt werden [2], selbst mit der Gefahr des Verlustes der zeitlichen Güter oder auch des Lebens. Die Fragen von Privatpersonen, wessen Glaubens man sei, können daher wohl meistentheils ohne Beantwortung gelassen werden; auf die öffentlich von der Obrigkeit gestellte Forderung, über seinen Glauben sich zu erklären, muß aber immer entschiedenes Bekenntniß des Glaubens folgen [3]. Ein allgemeines Edict aber, jeder Katholik oder katholische Priester solle gehalten sein, irgend etwas zu thun, worauf sofort seine Confession oder sein Stand kund werden würde, würde nicht zu beachten sein [4].

---

verwarf in seiner Constitution *Ex quo singulari* die von chinesischen Christen gebrauchte List, den Götzen äußerlich zu huldigen, während sie innerlich die Absicht hatten, dem auf der Brust getragenen Kreuze die Huldigung darzubringen.

[1] Das Gegentheil war Lehre Tertullian's (de fuga in persecutione) und der Montanisten, gegen welche schrieben: der hl. Cyprian (de lapsis), der hl. Athanasius (apologia de fuga), der hl. Augustin (ep. 228 ad Honoratum, tract. 46. in Jo., Lib. I. cont. Gaudentium cap. 16).

[2] Finis autem praecepti est charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (1 Tim. 1, 5). — S. Th. 2. 2. q. 3. a. 2.

[3] Prop. 18. damn. ab Innoc. XI.: *Si a potestate publica quis interrogetur, fidem ingenue confiteri, ut Deo et fidei gloriosum consulo: tacere ut peccaminosum per se non damno.*

[4] *Nemo non particulariter sive personaliter* (a judice) *interrogatus tenetur profiteri fidem suam. Sporer*, l. s. c. n. 24. IV. — Außer dem zur Ehre Gottes unumgänglichen öffentlichen Bekenntniß kann auch im Privatverkehre das Seelenheil des Nächsten Bekenntniß und Vertheidigung des Glaubens fordern, und zwar sub gravi et omni cum periculo, wenn man z. B. sieht, wie Katholiken irre werden am Glauben wegen der Spöttereien von Akatholiken, und man Kenntnisse und Kraft des Wortes genug hat, letztere zu widerlegen; ebenso das eigene Heil, wenn man ohne offenes Bekenntniß der heiligen Religion zu Handlungen verleitet würde, welche das Gewissen verbietet.

5. In Ländern von Ungläubigen ist es Christen gewiß gestattet, jene Kleider zu tragen, welche nach Landessitte Allen gemeinsam sind oder nur als Zeichen der weltlichen Stände und Rangunterschiede dienen. Dagegen wäre es simulatio falsae religionis, sich der Abzeichen der Priester des falschen Cultus zu bedienen, durch welche zugleich die Zugehörigkeit zur falschen Religion kundgegeben wird. (Entschieden von der Congregation des heiligen Officiums im Jahre 1530.) — So wenig es im Allgemeinen beanstandet werden kann, daß man sich der Verfolgung durch die Flucht entzieht, so sehr ist es Pflicht des Seelenhirten, zur Zeit der Verfolgung bei der Heerde zu bleiben, wenn außerdem zu fürchten wäre, daß sie im Glauben wankend würde [1].

Ablegung des Glaubensbekenntnisses ist durch das positive Gesetz der Kirche zur Pflicht gemacht, und zwar nach wahrscheinlicherer Meinung und Entscheidung der Rota Romana in eigener Person, nicht durch Stellvertretung: 1) Allen, welche ein Curatbeneficium angetreten haben, innerhalb zwei Monaten vom Tage der Besitzergreifung an (Trid. Sess. 24, c. 22 de Ref.); 2) den Dignitären und Canonikern an Cathedralkirchen, und zwar sowohl vor dem Bischofe oder dessen Generalvicar als im Capitel, unter Strafe des Verlustes ihrer Einkünfte (ibid. c. 12); 3) den Primaten, Erzbischöfen und Bischöfen in der ersten Provincialsynode, welcher sie beiwohnen (Sess. 25. c. 2 de R.); 4) nach Constitution Pius' IV. allen Ordensprälaten, und nach einer weitern Ausdehnung des Gesetzes durch Pius V. Allen, die promovirt werden sollen zum Doctorate oder zum Lehramte (promovendi in doctores, magistros, regentes, professores); 5) den Akatholiken, welche zum heiligen katholischen Glauben und zur kirchlichen Einheit zurückkehren.

§. 7. Gegensätze gegen den Glauben.

1. Der contradictorische Gegensatz ist „nicht glauben", infidelitas *negativa*. Dieser findet sich bei Jenen, welchen der Glaube nie geprediget worden ist. Sie leben nicht in einem freiwilligen Gegensatze gegen die göttliche Wahrheit, sondern in ignorantia inculpabili. Allein, obgleich ihnen ihr Nichtglauben nicht direct zurechenbar ist [2], so gibt es doch keinen zum Gebrauche der Vernunft gelangten Menschen, welchem das ganze Leben hindurch die Entbehrung des Glaubens bezüglich der necessitate medii zu glaubenden Wahrheiten vollkommen entschuldbar sein könnte. Er hat wenigstens in soweit Schuld, als er durch seine Untreuen gegen das Naturgesetz und Mißachtung der ihm dargebotenen Gnaden die Erziehung seiner Seele zum Glauben vereitelte [3].

2. Conträrer Gegensatz ist „die Glaubenswahrheit verwerfen", von welcher man Kenntniß erhalten hat (infidelitas *positiva*). Dahin sind

---

[1] Siehe über die Pflicht des Glaubensbekenntnisses S. Lig. lib. III. n. 11 sqq.

[2] Prop. Baj. 68: *Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus,* peccatum est.

[3] S. Th. 2. 2. q. 10. a. 1. Das Provinzialconcil von Cöln vom Jahre 1860 drückt dieß treffend aus in den Worten (p. I. t. VII. cap. 27. p. 64): Deus igitur ita illuminabit et movebit infideles, ut, si his motibus obsequuntur, ad fidem quocunque demum modo pertingant. Si non obsequantur, peccant Deo non obediendo legemque violando naturalem; infidelitas tamen ipsa nondum erit peccatum, quum nesciant, se resistendo illis gratiae motibus fidei beneficio privandos esse.

nun alle direct dem Glauben zuwiderlaufenden Sünden zu rechnen, welche in folgender Weise ihrer Species nach sich unterscheiden:

a) Verwerfung des wahren Gottes und Christi des Gottmenschen und der in ihm und durch ihn geoffenbarten Wahrheit von Seite Jener, welche den Glauben an Christus nie und in keiner Weise angenommen hatten, (Heidenthum und Muhametanismus);

b) Verwerfung des bereits erschienenen Weltheilandes und der durch ihn vollbrachten Erlösung von Seite Jener, welche wenigstens die in vorbildlicher Weise ihnen gewordene Offenbarung Christi angenommen (Judenthum);

c) Verwerfung der christlichen Glaubenswahrheit von Seite Jener, welche durch die Taufe schon Christus einverleibt wurden, (Häresie, theilweise Verwerfung, Apostasie[1], gänzlicher Abfall von Christus)[2].

Das Schisma ist nicht an sich directer Gegensatz gegen den Glauben, sondern gegen die Einheit mit der Kirche, welche in der Unterordnung aller ihrer Glieder unter die Hierarchie beruht. Allein es kann nie längere Zeit dauern ohne Annahme einer falschen Lehre, theils weil man ihrer bedarf als Vorwand der Trennung von der Kirche, theils weil die stolze Lossagung vom kirchlichen Gehorsam der Glaubensgnade unwürdig macht und ihr das Herz verschließt[3].

3. Die Sünden gegen den Glauben sind immer schwere Sünden und verderblicher als alle andern, weil sie die Grundlage jeder Tugend und des ganzen Heilwerkes zerstören[4]. Dem Unglauben sprach Christus vorzüglich das Urtheil des ewigen Todes; z. B. Jo. 8, 24: *si non credideritis, quia ego sum, moriemini in peccato vestro.* Unter den verschiedenen Arten dieser Sünden aber ist intensiv am schwersten die Häresie, weil sie den von der Gnade schon gewirkten Glauben zerstört, und am wenigsten durch Unwissenheit entschuldbar ist, — extensiv aber der heidnische Unglaube[5].

4. Die Beurtheilung, ob Jemand der Sünde der Häresie schuldig sei, richtet sich nach folgenden Sätzen:

a) Die Häresie schließt in sich zwei Momente: α) von Seite des Intellectes, Beistimmung zu einer von der Kirche als mit dem depositum fidei im Widerspruch stehend erklärten Lehre (judicium contradictorium contra fidem); und dieß ist causa *materialis* haeresis; — β) von Seite des Willens: Verweigerung der Annahme der als göttlich geoffenbart genügend erkannten Wahrheit (pertinacia); und darin liegt die causa *formalis* der Häresie. Judicium contradictorium contra fidem liegt schon in dem positiven Zweifel an einer genügend kund gegebenen Glaubenswahrheit, das Urtheil nämlich, die

---

[1] Der Apostasie ist beizuordnen der Philosophismus, welcher Art nur immer, der unter Beibehaltung eines Scheines von Christenthum von der positiven Offenbarung sich gänzlich losgesagt hat; cfr. Perrone, de virtt. fidei etc. cap. IX. art. III. §§. 1. 2. — Apostaten in einem andern Sinne werden auch die ihrem heiligen Stande und Gelübde abtrünnigen Priester und Ordenspersonen genannt.

[2] S. Th. 2. 2. q. 10. a. 5.

[3] S. Th. 2. 2. q. 39. a. 1 et ad 3.

[4] S. Th. 2. 2. q. 10. a. 3: Manifestum est, quod peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis, quae contingunt in perversitate morum.

[5] L. c. a. 6.

Kirche könne auch unwahre Behauptungen als göttlich geoffenbart erklären. Ja, es ist dieß schon bezüglich des negativen Zweifels zu sagen, wenn Jemand aus dem Grunde sich negativ beiden Contradictorien gegenüber verhält, weil er annimmt, auch eine von der Kirche als geoffenbart erklärte Wahrheit verdiene nicht eher unsere Zustimmung, als bis man sich überzeugt habe, es stehen ihr keine unwiderleglichen Einwendungen entgegen; es müßte wenigstens die Möglichkeit solcher Einwendungen noch zugelassen werden. — Auctoren, welche im negativen Zweifel keine Häresie finden, verstehen darunter nur das Sich-enthalten von allem Denken über die Glaubenswahrheit [1].

Die Sünde ist also begangen in demselben Augenblicke, in welchem zum Festhalten des Irrthums noch hinzutritt das Bewußtsein der Pflicht, dieses Festhalten um der göttlichen Auctorität willen aufzugeben, und dessenungeachtet Verweigerung der Erfüllung dieser Pflicht.

b) So lange Jemand einem Irrthum gegen die Glaubenswahrheit beipflichtet, aber ohne die pertinacia im oben erklärten Sinne, ist er nicht der formellen Häresie schuldig (nicht haereticus *formalis*), sondern er ist nur haereticus *materialis*.

c) So sich Jemand in gänzlicher Unkenntniß befindet, (wenn auch ignorantia culpabilis crassa) was er für wahr hält, sei gegen die Glaubenswahrheit, so kann er zwar schwer sündhafter Nachläßigkeit und Trägheit in Ansehung des ewigen Heiles schuldig sein; gleichwohl ist er nicht pertinax, also nicht haereticus formalis.

d) Wer in der Häresie erzogen worden ist, wird haereticus formalis, sobald in ihm Zweifel erwachen, ob nicht die katholische Kirche die Wahrheit habe, er aber dieselben trotz der inneren Mahnung des Gewissens unbeachtet läßt. — Ein höherer Grad der pertinacia ist es, obgleich man sich der Annahme nicht verschließen kann, das ewige Heil sei außer der katholischen Kirche sehr gefährdet, dennoch im Irrthum verharren. — Der höchste aber, trotz der gewonnenen Ueberzeugung, die Wahrheit sei nur in der katholischen Religion, aus Haß und Widerspenstigkeit gegen die Kirche, aus zeitlichen Rücksichten u. dgl. deren Annahme verweigern [2].

e) Den Glauben nur äußerlich verläugnen, während man im Herzen ihm beistimmt, ist nicht Sünde der Häresie, wohl aber schwere Sünde gegen die Pflicht, den Glauben zu bekennen.

§. 8. Gefahren des Unglaubens.

Der Uebung der Tugend des Glaubens zuwider ist auch Alles, was Sünden gegen den Glauben beursachen und veranlassen kann. Dahin gehört:

I. Verkehr mit Ungläubigen.

Es ist zu unterscheiden communicatio in sacris, und diese selbst activa et passiva, und communicatio in politicis et civilibus.

---

[1] Siehe *S. Lig.* III. 19. n. 2. und VII. 302. — *Sporer*, in 1. praec. decal. c. III. n. 3—7.

[2] *Nimis amando sententiam suam et invidendo melioribus usque ad haeresis sacrilegium pervenire, diabolica praesumptio est. S. Aug.* de util. cred. c. 18.

Für die Praxis sind folgende Regeln zu beachten:

a) An Cultacten von Häretikern Theil nehmen (communic. in sacris *activa*) ist jederzeit schwer sündhaft, wenn man sich damit den Schein einer Billigung des falschen Cultus geben würde, oder Ursache zu großem Aergerniß wäre. Nie ist es daher zuläßig, daß Katholiken Pathenstelle bei Kindern übernehmen, die von akatholischen Predigern getauft werden. (Congr. s. Offic. dd. 10. Maji 1770), noch weniger, daß man die Ehe vor einem akatholischen Wortsdiener contrahirt, oder an dem sogenannten Abendmahle der Häretiker participirt u. s. w.

Akatholischen Culthandlungen beiwohnen ohne allen Schein einer Billigung derselben, ohne alles Aergerniß, lediglich aus Neugierde oder aus Rücksichten der Höflichkeit (z. B. bei Leichen, Hochzeiten u. dgl.), ist gerade nicht sündhaft, obgleich es besser unterbleiben wird. Regelmäßig aber bei den Culthandlungen der Häretiker sich einfinden, wäre ohne schwere Sünde unmöglich, da es mindestens eine erklärte und offen zur Schau getragene außerordentliche Gleichgiltigkeit gegen die heilige Religion wäre [1].

b) Akatholiken können zur Theilnahme an Cultacten der heiligen katholischen Kirche nicht zugelassen werden (comm. in sacris *passiva*), welche die Einheit des Glaubens und Gehorsams mit der heiligen Kirche voraussetzen (z. B. Darbringung des hl. Meßopfers für sie, — Spendung der heiligen Sacramente an dieselben u. s. w.).

Dagegen sind ihnen jene heiligen Handlungen zugänglich zu erhalten, deren Zweck es ist, nicht bloß den Gläubigen zur Bestärkung im Glauben und als Gnadenmittel zu dienen, sondern auch die Ungläubigen zur Erkenntniß Gottes und der Wahrheit der heiligen Kirche zu führen (z. B. Predigt, Gebrauch der Sacramentalien u. s. w.).

c) Der bürgerliche Verkehr mit Häretikern darf nur in soweit nicht stattfinden, als derselbe unter gegebenen Verhältnissen Gefahr für Glaube und Sittlichkeit mit sich bringen könnte, also dem Naturgesetze selbst zuwiderläuft.

Die früher in Geltung gewesenen strengen positiven Gesetze der Kirche wurden immer mehr gemildert, bis durch die Bulle Pius' IX. „Apostolicae Sedis moderationi" vom 12. October 1869 jede strafrechtliche Wirkung des bürgerlichen Verkehrs sogar mit „nominatim excommunicatis et vitandis" aufgehoben wurde [2], und positivrechtlich nur die Theilnahme mit Excommunicirten am gleichen Verbrechen verboten und mit derselben Excommunication, wie jenes, bestraft wird.

d) Besonders gefährlich kann es für Katholiken werden, Dienste bei Ungläubigen und Akatholiken zu nehmen. Droht ihnen dort wirklich Verführung zur Verläugnung des heiligen Glaubens oder zur Gleichgiltigkeit gegen denselben, oder sind sie abgehalten, den Geboten der Kirche und den Uebungen der heiligen Religion nachzukommen, so haben sie unbedingt den Dienst zu verlassen. Können sie nur hie und da nicht ihren religiösen Obliegenheiten

---

[1] Im Falle die Obrigkeit den Katholiken derartigen regelmäßigen Besuch akatholischer Bethäuser gebieten würde, könnte kein Katholik ohne schwere Sünde Folge leisten (so wiederholt entschieden von Pius V. für die von Elisabeth verfolgten Katholiken Englands.

[2] Diese Wirkung war früher excommunicatio minor.

genügen, so sind sie deßhalb noch nicht schuldbar. In jedem Falle aber ist ihnen Annahme und Beibehalten derartiger Dienstverhältnisse zu mißrathen.

II. Lectüre ungläubiger Bücher und Schriften.

1. Es bedarf keines Beweises, daß schon naturrechtlich ein jeder Katholik Bücher meiden muß, deren Lectüre ihm Versuchungen gegen den heiligen Glauben zu bereiten geeignet ist. Gefahr der Sünde fliehen ist allgemein sittliche Forderung.

Ebenso gewiß haben die Hierarchen als Wächter über die Reinheit des Glaubens und als verantwortlich für das Seelenheil der Gläubigen das Recht und die Pflicht, derartige Bücher zu verbieten [1].

Dasselbe übten schon die Apostel (Act. 19). So oft die Irrthümer der Häresiarchen auf Concilien oder durch päpstliche Bullen verurtheilt wurden, erfolgte sofort auch das Verbot, die Bücher derselben zu lesen oder zu verbreiten. Nach Erfindung der Buchdruckerkunst hielt es aber das unter Leo X. gehaltene Lateranconcil für notwendig, eine allgemeine Censur der zu veröffentlichenden Bücher einzuführen, und verbot den Druck jedes nicht von den Bischöfen oder den Inquisitoren approbirten Buches (1515) unter den schwersten Strafen. Paul III. betraute mit der Censur der Bücher die Congregation der Inquisition (1542). Unter Paul IV. wurde ein „Index librorum prohibitorum“ verfaßt, welchen Pius IV. unter Zustimmung des Concils von Trient erweitern und vervollständigen ließ. Pius V. setzte endlich eine neue Congregation ein (Congreg. Indicis), welche neben der Congr. Inquisitionis die des Irrthums in Glaubenssachen oder unsittlicher Grundsätze verdächtigen Schriften zu prüfen und nötigenfalls auf den Index librorum prohibitorum zu setzen hat.

2. Der hl. Stuhl und die römischen Congregationen sind die oberste Auctorität, deren Bücherverbote für die gesammte Kirche bindende Kraft haben. Für jede einzelne Diöcese ist aber der Bischof berechtigt und verpflichtet, die Erzeugnisse der Presse welcher Art nur immer, insoweit Glaube und Sittlichkeit von ihr berührt werden, zu überwachen und die Gläubigen vor verderblichen Wirkungen derselben nach Möglichkeit zu schützen (Pius' IX. Encyclica „Nostis“ vom 8. December 1849 und Circularschreiben der Indexcongregation auf Befehl des hl. Vaters vom 24. August 1864).

3. Die kirchlichen Bücherverbote verpflichten alle Untergebenen insgesammt ohne Unterschied, sei es auch, daß Jemand glauben sollte, mit Grund annehmen zu können, daß er irgend ein verbotenes Buch ohne alle Gefahr für sich lesen könne. Es läßt sich auch wohl kein Grund auffinden, wegen dessen man die oft gestellte Frage, ob die Bestimmungen des Index auch für Deutschland und Frankreich u. s. w. gelten, anders als bejahend beantworten könnte. Besteht auch in den Ländern mit paritätischer Bevölkerung ein größeres Bedürfniß für katholische Gelehrte, verbotene Schriften zu lesen zur Vertheidigung der Wahrheit, so ist es ihnen auch gar sehr erleichtert, die Erlaubniß ihrer

---

[1] Das Gegentheil zu lehren, bezeichnet Gregor XVI. (epist. encycl. dd. 15. Aug. 1832) als *falsa, temeraria, Apostolicae Sedi injuriosa et fecunda malorum in Christiano populo ingentium doctrina.*

Lectüre zu erhalten, da die Bischöfe zu deren Ertheilung in außerordentlicher Weise bevollmächtigt sind.

4. Die von den römischen Congregationen verbotenen Bücher theilen sich in drei Klassen [1], nämlich:

a) sämmtliche Werke und Schriften, welche Häresiarchen oder Angehörige einer häretischen Secte zu Verfassern haben, und entweder eine Häresie enthalten oder über religiöse Gegenstände handeln, sei es auch in einer nicht dem Glauben entgegengesetzten Weise (de Religione ex professo tractantes). Daß sie namentlich im Index aufgeführt sind, ist nicht notwendig. Bücher indessen von Auctoren, denen nach allgemeinem Urtheile bewährte katholische Gesinnung eigen ist, und die sich der Vertheidigung der katholischen Wahrheit widmen, ohne daß sie schon öffentlich aus einer Secte ausgeschieden und zur Kirche zurückgekehrt sind, dürfen gelesen werden [2].

b) Alle übrigen Schriften der Häresiarchen und ebenso aller Häretiker, insoweit sie nicht von den Bischöfen geprüft und gestattet sind, oder wenigstens nicht mit ihrem Vorwissen und ohne ihren Widerspruch verkauft werden [3].

c) Bücher orthodoxer Auctoren, die verboten werden mußten, weil sie in irgend einer Weise kirchliche Glaubens- oder Sittenlehren verletzen, oder der christlichen Liebe zu nahe treten u. dgl. [4]

5. Bezüglich der auf Lectüre verbotener Bücher gesetzten kirchlichen Strafen ist nur mehr geltendes Recht die Bulle Pius' IX. *„Apostolicae Sedis moderationi“* d. d. 12. Oct. 1869, welche unter den Personen, die einer einzig und allein vom Papste zu hebenden Excommunication verfallen sind (excomm. speciali modo Romano Pontifici reservata), sub n. 2 aufführt:

> „Omnes et singulos scienter legentes sine auctoritate Sedis Apostolicae libros eorumdem apostatarum et haereticorum haeresim propugnantes, nec non libros cujusvis auctoris per Apostolicas litteras nominatim prohibitos, eosdemque libros retinentes, imprimentes et quomodolibet defendentes.“

Die im älteren Rechte durch die Bulle „Coena Domini“ ausgesprochene reservirte Excommunication wird demnach gegenwärtig nur incurrirt durch das Lesen [5] von Büchern, welche von Getauften, die vom christlichen Glauben ab-

---

[1] Genauere Verhaltungsregeln bezüglich derselben enthalten die decem regulae Indicis, welche auf Anordnung des Tridentinums aufgestellt und dem Index vorangedruckt sind.

[2] Uebersetzungen katholischer Schriften durch Akatholiken unterliegen keinem Verbote. — Die Uebersetzungen des neuen Testamentes durch Häretiker sind strengstens verboten, mögen sie auch getreu und richtig sein. Die des alten können von den Bischöfen frommen und gelehrten Personen gestattet werden, insoweit diese daraus nicht den heiligen Text selbst entnehmen, sondern sich ihrer nur zu dessen klarerer Interpretation bedienen wollen (Reg. 3).

[3] Cfr. S. Lig. Th. mor. VII. 288. Homo apost. XIX. 61.

[4] Uebersetzungen der hl. Schrift in die Muttersprache dürfen nach Erklärung Clemens' VIII. und Decret der Indexcongregation vom 13. Juni 1757 nicht benützt und verbreitet werden, solange sie nicht die Approbation des hl. Stuhles erhalten haben (Reg. 4).

[5] Es versteht sich wohl selbst, daß damit nur gemeint sein kann, Lectüre irgend eines Absatzes, der von häretischem Gifte inficirt ist. Es genügt nicht, wie Toletus u. A. meinen, Lesen einer und der andern im Buche enthaltenen Zeile.

fielen, oder einer ketzerischen Secte angehören [1], zur Vertheidigung [2] der Häresie geschrieben sind, — sowie von Büchern, die unmittelbar vom Papste (nicht durch das einfache Decret einer Congregation [3]) durch eine Bulle oder ein Breve oder eine Encyclica unter namentlicher Aufführung des Titels und Verfassers verboten sind, — vorausgesetzt, daß der Lesende Kenntniß habe, das Buch gehöre wirklich unter die sub poena excommunicationis verbotenen Bücher. Mag der Mangel dieser Kenntniß auch selbst verschuldet sein (wenn nur nicht ignorantia *affectata* — ign. *crassa* entschuldiget noch von dieser Excommunication), die Censur würde doch nicht eintreten.

Gleiche Strafe, wie das Lesen, trifft auch das Verbreiten verbotener Bücher durch den Druck, das Aufbewahren [4] und jede Art von Vertheidigung derselben.

Papst Julius III. (Bulle *„Cum meditatio“*) und Pius IV. (Bulle *„Dominici gregis“*) geboten strenge, daß ein Jeder, der ein verbotenes Buch besitzt, dasselbe baldmöglichst dem Bischof oder dem Inquisitor aushändige. In keinem Falle dürfen sie ohne erhaltene kirchliche Ermächtigung behalten oder Personen übergeben werden, die zu deren Lectüre und Aufbewahrung nicht berechtiget sind [5].

Tagesblätter, Zeitungen, welche von Personen der oben bezeichneten Kategorie redigirt werden, so lange sie nicht zu einem Buche gesammelt sind und dadurch ihr verderblicher Inhalt um so wirksamer werden kann, gehören nicht zu den „libri“, deren Lectüre unter Excommunication verboten ist, sei es auch, daß dadurch der Häresie Vorschub geleistet wird [6]. Aber schon von naturrechtlichem Standpunkte ist klar, daß die Verbreitung derselben, objectiv beurtheilt, schwere Sünde ist.

Der auf Lectüre ꝛc. der übrigen oben bezeichneten Klassen verbotener Bücher durch die regula decima Indicis und die Bulle *„Dominici gregis“* von Pius IV. gesetzten nicht reservirten excommunicatio latae sententiae thut die Bulle Pius' IX. keine Erwähnung, und findet dieselbe deßhalb auch keine Anwendung mehr.

Die Bulle führt nur noch eine Censur auf, welche sich auf die Presse bezieht. Sie mildert nämlich die im Tridentinischen Decret (Sess. IV) *de*

---

[1] Bücher von Auctoren, welche öffentlich noch der katholischen Kirche angehören, aber Irrgläubigen sich zuneigen und vom Irrthum angesteckt sind (credentes haereticis), gehören nicht hieher, wenn auch die Verfasser selbst der excommunicatio latae sententiae verfallen sind. (So Avanzini in seinem zu Rom erschienenen und als Appendix zu den „Acta Sanctae Sedis“ im Jahre 1871 veröffentlichten Commentar zur Bulle „Apost. Sedis“.)

[2] Also nicht, wenn die Bücher wissenschaftlichen Zwecken, nicht der Vertheidigung der Häresie dienen (Avanzini).

[3] So Avanzini.

[4] Darunter ist nicht bloß zu verstehen „aufbewahren zur Lectüre“, sondern überhaupt „nicht vernichten“.

[5] Prop. 45. damn. ab Alex. VII.: *Libri prohibiti, donec expurgentur, possunt retineri.*

[6] So Avanzini. — Broschüren sind aber wohl den Büchern beizuzählen; auch die bezügliche Bestimmung der Bulle *Coenae* haben die älteren Auctoren dahin erklärt, ein Volumen von zehn Blättern genüge schon, um „liber“ im Sinne des Gesetzes genannt zu werden. Vgl. Sporer, a. a. O. n. 39.

editione et usu sacrorum librorum enthaltene Strafbestimmung dahin ab, daß der dort ausgesprochenen Censur nur unterliegen sollen, „*qui libros de rebus sacris tractantes sine Ordinarii approbatione imprimunt aut imprimi faciunt.*“ Unter Büchern dieser Art sind aber nach Erklärung Avanzini's zu verstehen libri sacrae Scripturae et eorundem librorum adnotationes et expositiones.

§. 9. Strafen der Sünden gegen den Glauben.

Die Sünden, welche Getaufte gegen den Glauben begehen, zerstören die Grundlage aller übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott, — qui non crediderit, jam judicatus est. — Werden dieselben zur äußeren Handlung, zur Verläugnung des Glaubens in Wort oder Schrift oder That, so sind sie eben deßhalb eine manifestirte Lostrennung von Gott und ein Attentat gegen die Grundlage der in Christi Glauben vollzogenen Einigung aller Glieder der Kirche zu einem Leibe. Es kann daher keine geringere Strafe von der Kirche dagegen ausgesprochen werden, als die Ausscheidung aus der Gemeinschaft der Gläubigen, die Abtrennung vom Leibe Christi, — die Excommunication mit allen ihren Folgen [1].

Diese Excommunication ist seit Publication der im vorhergehenden Paragraphen mehrfach erwähnten Bulle „Apostolicae Sedis“ nur nach deren Inhalt, nicht nach den früher erlassenen Strafgesetzen zu beurtheilen. Dort nun heißt es:

> Excommunicationi latae sententiae speciali modo (die also auch von jeder Absolutionsvollmacht, die der hl. Stuhl den Bischöfen ertheilt, ausgenommen ist, wenn sie nicht ausdrücklich und namentlich genannt wird) [2] Romano Pontifici reservatae subjacere declaramus: I. omnes a christiana fide *apostatas* et omnes ac singulos *haereticos*, quocunque nomine censeantur, et cujuscumque sectae existant, eisque *credentes* eorumque receptores, fautores ac generaliter quoslibet eorum defensores.“

Es unterliegen also der dem hl. Stuhle reservirten Excommunication:

a) die Apostaten, d. h. Alle, welche durch irgend einen äußeren, an sich schwer sündhaften Act die Gottheit Christi und die göttliche Institution

---

[1] Tit. 3, 10 sqq.: *Haereticum hominem devita, sciens, quia subversus est, quia ejusmodi est, et delinquit, cum sit proprio judicio condemnatus.* 2 Jo. v. 10. Nolite recipere eum in domum, nec ave eis dixeritis.

[2] Das Tridentinum (Sess. 24. c. 6. de Ref.) hatte zwar den Bischöfen die Vollmacht eingeräumt, von der wegen Häresie incurrirten Excommunication in foro interno zu absolviren, wenn die Sünde noch ganz geheim geblieben ist. Die Bulla Coenae aber, die auch nach dem Tridentinum jährlich erneuert wurde, nahm diese Vollmacht zurück. An die Stelle der casus Bullae Coenae sind nunmehr die casus *speciali modo* Papae reservati getreten, enthalten in der Bulle „Apost. Sedis“. — — So oft übrigens der Bischof thätig ist in Kraft seiner potestas ordinaria als Richter in foro externo, kann er auch jure proprio die seinem Forum unterworfenen und vor demselben die Häresie abschwörenden Ketzer absolviren, oder auch nach erfolgter Abschwörung ermächtigen, bei irgend einem Priester zu beichten und die Absolution sich ertheilen zu lassen (siehe Bened. XIV. de Syn. dioec. IX. 4). — — Daß der Bischof in Kraft des oben citirten Tridentinischen Decretes von der Irregularität ex haeresi occulta dispensiren kann, unterliegt keinem Zweifel (S. Lig. Th. Mor. 7, 76).

des Christenthums verläugnet haben und damit auch ihrer inneren Gesinnung Ausdruck geben. Dahin gehören gewiß auch die sogenannten Freidenker;

b) die erklärten Häretiker, d. i. Alle, welche wissentlich und freiwillig irgend einer ketzerischen von der Kirche als solche erklärten Secte innerlich und durch äußere Zustimmung anhangen;

c) jene Namenkatholiken, welche ein oder das andere Dogma wissentlich und freiwillig verwerfen und diese ihre häretische Gesinnung durch irgend einen äußeren Act manifestiren, in der Absicht, sich zu derartigen häretischen Grundsätzen zu bekennen, gleichviel ob vor oder ohne Zeugen (haereticis credentes). Was die zur Excommunication erforderte äußere Kundgebung der glaubenswidrigen Gesinnung in obigen drei Fällen betrifft, ist zu bemerken, sie muß geschehen in vollkommen unzweideutigen Worten oder Zeichen, welche nur im Sinne der Häresie verstanden werden können, und in der Absicht, dieser damit Ausdruck zu geben. Es genügt aber schon, daß Jemand seine Häresie für sich allein ausspricht, mag sie auch zu keines Menschen Kenntniß kommen [1]. Die Sünde muß sein, kurz gesagt: peccatum quâ internum et quâ externum mortale in eadem specie, quae est haeresis.

d) Alle zu einer der obigen Sünden positiv Mitwirkenden, also receptores (welche den Apostaten und Häretikern Zufluchtsstätten einräumen und dadurch sie zur Beharrlichkeit im Unglauben und Irrglauben ermuntern); fautores (welche durch Rath, Zustimmung, Hilfeleistung mitwirken, daß sie in ihrer Sünde bestärkt werden und noch Andere dazu verleiten können); defensores (welche sie in ihrem Widerstande gegen die Lehre der Kirche vertheidigen und in Schutz nehmen).

Um die Excommunication zu incurriren, ist für alle aufgezählten Arten von Straffälligen nötig *contumacia*, d. i. die Sünde muß begangen werden mit formeller Verachtung des kirchlichen Strafgesetzes oder wenigstens trotz der Kenntniß, welche man hat, die Kirche habe über alle eines derartigen Actes Schuldigen Censuren verhängt [2].

Die gleiche Strafe der Excommunication spricht die Bulle unter denselben Voraussetzungen auch aus (III) gegen „Schismaticos et eos, qui a Romani Pontificis pro tempore existentis obedientia pertinaciter se subtrahunt vel recedunt.“ Dahin gehören ohne Zweifel auch alle jene sogen. liberalen Katholiken, welche zwar erklären, Katholiken sein und bleiben zu wollen, aber der Auctorität des hl. Stuhles mit Trotz und Verachtung in Wort und That sich entziehen.

Anmerkung. Die kirchlichen Gesetze [3] fordern auch strenge, daß alle Häretiker oder der Häresie Verdächtigen dem Bischofe denuncirt werden, auf daß dieser

---

[1] S. Lig. VII. 300—311.

[2] Das Jus canonicum hat außerdem gegen die Häresie als Strafen festgesetzt: a) Irregularität, welche auch den Kindern von Häretikern anhängt; b) Beraubung aller jurisdictio spiritualis, sobald der Schuldige namentlich als Ketzer erklärt und verkündet worden; c) Inhabilität zu allen Kirchenämtern und Beraubung der bereits übertragenen; d) Beraubung des kirchlichen Begräbnisses. Vgl. Scavini, II. 922.

[3] Constit. *Noveritis* Nicolai III.; Decreta S. Romanae Inquisitionis dd. 3. Jan. 1623 et 10. Mart. 1677.

auf ihre Besserung Bedacht nehmen, Verführung Anderer durch sie verhüten, gegen die Unverbesserlichen als Richter einschreiten kann. Allein wenn die Denunciation zwecklos wäre, wie es in unsern paritätischen Ländern durchweg der Fall ist, kann die Denuntiationspflicht nicht urgirt werden, außer es ist ein Priester schuldig oder verdächtig geworden.

Viertes Hauptstück.

Von der Tugend der Hoffnung.

§. 1. Wesen der Hoffnung.

1. Der Glaube hat, wie oben gesagt wurde, zur causa movens den Willen, zum Subjecte den Intellect. Er äußert aber seine Wirkung auf das Gemüt, in welchem er erzeugt den Affect der Furcht, indem in ihm die Seele der göttlichen Auctorität inne wird, die ihren allgerechten und allheiligen Willen durch die Sanction ewiger Strafe zur Geltung bringt [1], — und den des Verlangens nach Gott und der ewigen Seligkeit, in welchem die Reinigung des Herzens von sinnlichem und niederm Begehren wurzelt (purificatio cordis) [2].

2. Für Hinordnung der Seele zu Gott ist es aber noch nicht genug, daß sie sich ihm als dem allein begehrenswerthen Gute zuwendet. Es muß noch dazu kommen das Streben nach Gott, als dem höchsten und gleichwohl erreichbaren Gute, — die Hoffnung. Hoffen schließt die drei Momente in sich:

a) Verlangen eines Gutes, das man weder gegenwärtig inne hat, noch mit unfehlbarer Gewißheit zu erwarten hat (desiderium boni futuri);

b) Tendenz der Seele, das, was an seinem Besitze noch hindert, zu entfernen (tendentia in bonum arduum) [3];

c) Zuversicht, man werde die Hindernisse entfernen können, — die Erreichung des Gutes sei ermöglichet (fiducia, quia bonum possibile est haberi sive per nos sive per alium. S. Th. 1. 2. q. 40. a. 2 et 2. 2. q. 17).

3. Das Subject der Hoffnung ist das Begehrungsvermögen.

Daß die Seele zum Gegenstande ihres Hoffens in der oben bezeichneten Weise Gott nehme, ist nicht möglich für die rein natürlichen Kräfte; es liegt aber auch hiezu noch nicht die Befähigung in der übernatürlichen Habilitation des Intellectes für sich allein, so wesentlich notwendig auch für die Hoffnung der Glaube als Unterlage und Stützpunkt ihrer Thätigkeit ist. Die übernatürliche Hoffnung ist daher eine eigene specifisch vom Glauben verschiedene virtus infusa [4].

4. Das objectum *materiale* der theologischen Hoffnung ist primär Gott als unser ewiges in der himmlischen Seligkeit zu besitzendes Gut [5]

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 7. a. 1.

[2] L. c. a. 2.

[3] S. Th. 1. 2. q. 25. a. 1: Spes enim supra desiderium addit quemdam conatum et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum.

[4] Rom. 15, 13: Deus autem spei repleat vos omni gaudio et pace in credendo, ut abundetis in spe et virtute Spiritus Sancti.

[5] S. Th. 2. 2. q. 17. a. 2: *Non enim minus aliquid a Deo sperandum est, quam sit ipse.*

(Hebr. 6, 19); secundär Alles, was uns zu unserm ewigen Ziele führt, und uns Mittel ist, zur Vereinigung mit Gott zu gelangen.

Das objectum *formale* oder der Grund unserer Hoffnung ist Gottes unendliche Güte und Erbarmung (summa Dei bonitas relate ad nos), insoferne die Hoffnung ist *„desiderare bonum“*. Insoferne sie aber anstrebt *bonum summe arduum*, ein Gut, das zu erreichen keine geschaffene Kraft aus sich vermag, ist ihr Motiv Gottes Allmacht. Als Zuversicht endlich, Gottes allmächtige Hilfe sei ihr wirklich geboten, um das unendliche Gut zu erreichen, stützt sie sich auf die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes in seinen Verheißungen [1]. Daher kurz: Spei objectum formale est Deus absolute bonus, omnipotens, verax et fidelis, promittens, quae speramus [2].

5. Die göttlichen Verheißungen sind aber bereits erfüllt in der Hingabe des Verbum Incarnatum im Erlösungswerke für uns, und im Werke der Heiligung an uns. Alles, was wir Gutes sind und haben, wurde uns zu Theil um Seinetwillen und durch Ihn. Alles, was wir erwarten, hoffen wir nur durch Ihn. Er ist der Inbegriff aller Verheißungen und zugleich die causa meritoria alles zu erwartenden Gutes. „Quotquot enim promissiones Dei sunt, in illo Est“ (2 Cor. 1, 20).

6. Die theologische Hoffnung, als habitus gefaßt, läßt sich demnach bezeichnen: divina operatio habilitans animam ad beatitudinem aeternam et media necessaria firmiter exspectanda ex Dei promissione propter merita Christi nobis facta.

§. 2. Act der theologischen Hoffnung.

1. Auf Grund des übernatürlichen Habitus und unter Unterstützung der actuellen Gnade (vor erlangter Rechtfertigung durch diese allein) bethätiget die Seele in freier Mitwirkung mit der Gnade die Hoffnung auf Gott, indem sie a) ihn begehrt als das allein sie beseligende Finalgut [3], — b) entschieden gewillt ist, durch alle ihr gebotenen Mittel seinen Besitz anzustreben; — c) mit fester Zuversicht erwartet, er werde ihr hinreichende Gnade schenken, zur ewigen Vereinigung mit ihm zu gelangen.

Weil wir von Gott zwar alle Gnade des Heiles erwarten, ohne die wir nicht das Mindeste vermögen, was zu unserem übernatürlichen Ziele in Beziehung stünde, — die Absicht der Gnadenertheilung aber unerfüllbar ist ohne Mitwirkung der Freiheit mit der Gnade, — und weil die zu hoffende ewige Seligkeit nicht allein Geschenk der Barmherzigkeit, sondern auch Krone der Gerechtigkeit ist, — so trägt zu der unserer Hoffnung eigenen Zuversicht auch

---

[1] Hebr. 10, 23: *Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem (fidelis enim est qui repromisit).*

[2] S. Th. 2. 2. q. 17. a. 8.

[3] Die Reformatoren, Jansenisten und Quietisten erklären es für unrecht, weil egoistisch, sich im Dienste Gottes irgendwie leiten zu lassen vom Motive des einstigen Besitzes des ewigen, von Gott zu erwartenden Lohnes. Die katholische Lehre werden wir im nächsten Hauptstücke diesem Irrthume gegenüber darlegen.

bei das Gute, das wir mit Gottes Gnade thun, die Treue im Dienste Gottes [1] (Trident. S. VI. can. 26).

3. Aber eben wegen der unbedingten Notwendigkeit der treuen Erfüllung des göttlichen Willens von unserer Seite für das ewige Heil gesellt sich zu der von Seite des primären materiellen und formellen Objectes absolut gewissen Hoffnung [2] — die Furcht ob unserer Schwäche und Fehlerhaftigkeit (Trid. Sess. VI. can. 16) [3].

Die mit der Hoffnung verbundene Furcht steht schon höher, als die unmittelbar vom Glauben bewirkte. Während diese lediglich Furcht der Strafe ist (timor *servilis*), ist jene Mißtrauen auf das eigene Ich, von welchem zu befürchten steht, daß es das Werk der göttlichen Liebe, unsere ewige Beseligung, vereitle, — Verdemütigung unserer selbst in Anerkennung der göttlichen Güte, der wir unbegrenzt vertrauen (timor *inchoative filialis* sive *initialis*).

4. Die Notwendigkeit und Pflichtmäßigkeit [4], durch oftmalige Acte der Hoffnung die Seele im Verlangen und Streben nach Gott zu erhalten und zu üben, ist dieselbe, wie für die Uebung und Bethätigung des Glaubens. Ohne die Hoffnung auf die durch Christus uns verdienten und zugesicherten Güter könnten wir nicht in Einheit mit ihm stehen. Das Tridentinum erklärt in Sess. VI. cap. 7: „Fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit [5]. — In Verbindung mit der Hoffnung ist auch stets die Furcht zu erwecken [6].

§. 3. Wirkungen der Hoffnung.

Hat der Glaube zunächst den Stolz des Geistes gebrochen in Unterwerfung unter die göttliche Auctorität, und durch die ihm entspringende Gottesfurcht und Sehnsucht nach Gott die Augenlust und Fleischeslust wenigstens zu schwächen begonnen, so ist es vorzüglich das Werk der christlichen Hoffnung, die Bande, in welchen die Seele in Folge der bösen Begierlichkeit von der Creatur gefangen gehalten wird, zu lösen. Wer von der christlichen Hoffnung belebt ist, setzt seine Hoffnung nicht mehr auf die Macht und die Güter

---

[1] Tob. 4, 12: Fiducia magna erit coram summo Deo eleemosyna omnibus facientibus eam. — Ps. 4, 6: Sacrificate sacrificium justitiae, et sperate in Domino. — 2 Petr. 1, 10: Magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.

[2] Trid. Sess. VI. cap. 13. de Justif.: „In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent." — Diese Wahrheit ist in göttlicher Offenbarung niedergelegt: 1 Tim. 4, 8; Hebr. 6, 19. — Cfr. S. Th. 2. 2. q. 18. a. 4.

[3] Ps. 2, 11. Eccli. 9, 1. Rom. 11, 20. 1 Cor. 10, 12. 2 Cor. 11, 3. Hebr. 4, 1. Phil. 2, 12: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini.*

[4] 1 Tim. 6, 17: *Praecipe . . . neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo.* Cfr. Rom. 8, 24; 12, 12. Col. 1, 4. 5. Thess. 5, 8. 1 Petr. 1, 13.

[5] Hebr. 3, 6: *Christus tanquam filius in domo sua, quae domus sumus nos, si fiduciam et gloriam spei usque ad finem firmiter retineamus.* Cfr. ibid. 6, 18 sq.; 10, 23.

[6] Eccli. 1: *Timor Domini expellit peccatum: et qui sine timore est, non potest justificari.*

und die Herrlichkeiten dieser Welt, er hat vielmehr die Augenlust besiegt, und es hat jedes irdische Gut in seinen Augen nur so viel Werth, als es ein Mittel sein kann, die ewigen Güter zu gewinnen.

Zugleich aber steigert die Hoffnung auch gar sehr die Demut durch die ihr eigene Furcht voll des Mißtrauens auf das eigene Unvermögen.

Indem endlich die christliche Hoffnung der Seele die Richtung gibt auf ihr einziges Ziel, welchem Alles dienen kann, die Sünde allein ausgenommen, — selbst alle Leiden und Trübsale der Welt, — so sind weitere herrliche Früchte der Hoffnung: Seelenfriede, Standhaftigkeit, Sanftmut, worin vorzügliche Dispositionen liegen für die Thätigkeit der Liebe [1].

§. 4. Gegensätze gegen die Hoffnung.

Da die Tugend der Hoffnung zuversichtliches Verlangen nach Gott ist mit dem Willen, in getreuer Benützung seiner Gnadenmittel seinen Besitz anzustreben, — aber nicht ohne Furcht der eigenen Sündhaftigkeit und Mißtrauen auf sich selbst, so ist ein doppelter Gegensatz gegen sie möglich.

I. Es kann fehlen das Vertrauen auf Gott, und zwar gegenüber dem dreifachen formellen Objecte der Hoffnung [2]:

a) indem die Seele mehr Verlangen trägt nach dem irdischen Besitze und Genusse, als nach Gott, dem unendlichen Gute (desperatio, quae opponitur bonitati divinae absolutae et desiderio Dei summe et unice desiderabilis);

b) indem die Seele im Streben nach Gott sich nur stützt auf eigene Kraft, und im Gefühle der Unzulänglichkeit derselben an Erreichung ihres Zieles verzweifelt (desperatio, quae opponitur omnipotentiae divinae et fiduciae auxilii divini);

c) indem die Seele im Gefühle ihrer Sündhaftigkeit sich für verlassen hält von Gott, gleich als wolle er nicht mehr ihr Gut und ihre Seligkeit sein (desperatio, quae opponitur Dei fidelitati et fiduciae firmae in ipsa fundatae).

Die beiden letzten Arten der Verzweiflung gehen meist von der ersten aus, das ist von der ungeordneten Hingabe an das Scheingut, haben aber auch oft zur Folge vollendetes Versunkensein an die Ausschweifung, die fruchtbarste Ursache des Selbstmordes, der Verzweiflung an jeglichem Gute.

II. In soferne die Hoffnung mit heilsamer Furcht verbunden sein muß, ist ihr entgegengesetzt das vermessene Vertrauen [3] — *praesumptio*. Dieses äußert sich entweder durch Unterschätzung der Gefahren des Heiles von Seite des eigenen verkehrten Willens, — oder dadurch, daß man die Seligkeit erwartet ohne Erfüllung der von Gott hiefür gesetzten Bedingungen [4].

---

[1] Rom. 8, 24; 15, 13. 2 Cor. 1, 5.

[2] S. Th. 2. 2. q. 20.

[3] S. Th. 2. 2. q. 21.

[4] Vermessen ist in diesem Sinne, wer sich freiwillig der augenscheinlichen Gefahr zu sündigen aussetzt, und dabei sich doch der Gnade versichert hält; — wer sich der Sünde hingibt, und dennoch die göttliche Strafgerechtigkeit nicht fürchten zu müssen glaubt; — wer durch den Glauben allein ohne die guten Werke sein Heil erreichen will u. s. w.

Von diesen Gegensätzen gegen die Hoffnung lehrt der hl. Thomas[1]:

a) Sowohl desperatio als praesumptio sei peccatum ex genere suo mortale, aber erstere sei an sich größere Sünde, weil Gott uns strenger zum Hoffen auf seine Barmherzigkeit, als zur Furcht seiner Strafen verpflichte;

b) die Sünden gegen die Hoffnung überhaupt seien in ihrem Gegensatz gegen Gott weniger schwer, als die gegen Glaube und Liebe, weil das Object der Hoffnung ist Gottes relative Güte (bonitas Dei relate ad nos), des Glaubens und der Liebe aber Deus absolute verus et bonus in se;

c) im Verhältnisse aber zur moralischen Freiheit seien sie gefährlicher als alle andern Sünden, weil sie das Streben nach Gott unmöglich machen, und das gänzliche Herabsinken der Seele zur Creatur zur Folge haben.

Sie sind mit Häresie verbunden, wenn sie ihren Grund haben in Verläugnung eines der Dogmen von den göttlichen Vollkommenheiten; häufig führen sie auch solche erst herbei.

Fünftes Hauptstück.

Von der Tugend der Liebe.

§. 1. Wesen der Liebe im Allgemeinen.

1. Liebe ist Hingabe der Seele an ein Gut, womit sie geeiniget sein will[2].

Als Thätigkeit des Appetitus ist Liebe (amor) der in allen Aeußerungen der begehrenden Seele wiederkehrende Affect. Ihr Wohlgefallen ist die Vorstellung des in der Einigung mit einem Gute liegenden Glückes, — ihre Sehnsucht das Begehren dieser Einigung, — ihre Freude der Genuß der erreichten Einigung. All ihr Abscheu und Widerstreben gegen das Böse hat seinen Grund in dem Geeinigetseinwollen mit dem Guten[3].

Liebe ist aber auch der dem freien Willen zumeist eigene Act, und als solcher wird sie zunächst mit dem Terminus „*dilectio*“ bezeichnet[4]. Das Object des Willens ist das Gute. Nichts leitet ihn in der Wahl, die er trifft, als „selig sein wollen“, „mit dem Guten geeinigt sein wollen“.

2. Liegt der Hingabe des Willens an das Gut nichts zu Grunde als die demselben an sich eigene Vollkommenheit, so ist sie amor amicitiae. Ist

---

[1] L. c. q. 20. a. 3.

[2] S. Th. 1. 2. q. 28. a. 1: . . . Unde Augustinus dicit in 8. de Trinit. cap. 10, quod amor est *quasi junctura quaedam duo aliqua copulans vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur.* — Der hl. Augustin nennt daher auch die Liebe Gottes: „*nexum, quo homines invicem sibi et Deo connectuntur*“ (L. annot. in Job 38, 30).

[3] S. Th. 1. 2. q. 27. a. 4: . . . Nulla alia passio est, quae non praesupponat aliquem amorem. Cujus ratio est, quia omnis alia passio animae importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris.

[4] Ibid. a. 3: . . . addit *dilectio* supra amorem electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura.

dagegen der Wille dabei geleitet von dem aus dem geliebten Objecte für den Liebenden oder einen Andern erwachsenden Vortheile, so ist sie amor concupiscentiae [1]. Die Liebe der ersten Art ist Einigung mit dem Geliebten in der Weise, daß man sein Gut und Wohl als wie sein eigenes ansieht und sich selbst gleichsam vergißt um des Geliebten willen. Die der zweiten dagegen ist mehr Einigung des Geliebten mit sich, indem man sich selbst wohl will durch das Gut desselben [2].

Die in der Liebe liegende Einheit zwischen dem Liebenden und Geliebten umfaßt Geist und Willen, indem sie nach dem Ausdruck des hl. Thomas bewirkt „mutuam inhaesionem“ [3]. Der Geist trägt in sich das Bild des Geliebten, welchem das Herz sich zuneigt („*eo quod habeam vos in corde*“ Phil. 1, 7), und zugleich versenkt er sich in den Geliebten, den er, nicht zufrieden mit oberflächlicher Erkenntniß, nach allen Beziehungen kennen zu lernen bemüht ist; („*spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*“ 1 Cor. 2, 10).

Von Seite des Willens wohnt der Geliebte dem Liebenden inne, insoweit er dessen Begehren erfüllt, sei es, daß dieses per amorem concupiscentiae in seinem gegenwärtigen Besitze ruht oder seinem gewiß erfolgenden sehnsüchtig entgegenharrt, oder daß die Seele per amorem amicitiae die Güter, die sie begehrt und besitzt, nur für ihn will. Der Liebende aber inhärirt dem Geliebten, indem er entweder per amorem concupiscentiae immer vollkommener in ihn eindringen will, um all des Guten, das er für sich in ihm findet, theilhaft zu werden, oder per amorem amicitiae sich der Art in ihm verliert, daß er nur fühlt mit dem Geliebten, glücklich ist in seinem Glück, leidet in seinem Leiden.

In der wahren Freundschaft ist Jeder dem Andern gegenüber Liebender, und Einer für den Andern Geliebter (inhaesio *mutua*).

3. Ein Hauptcharakter der Liebe ist dann auch, wie aus dem Gesagten sich erklärt, Aehnlichkeit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten. Beide sind sich in Eigenschaften und Vorzügen ähnlich, durch welche sie sich angezogen fühlen, (und dieß führt zum amor amicitiae), oder der Eine trägt in sich wenigstens die Fähigkeit und Neigung, das einem Andern eigene Gut durch die Hingabe an ihn auch an sich zu realisiren (und dieß ist geeignet, den amor concupiscentiae zu wecken) [4].

4. Ist, wie oben gezeigt, alles Begehren der Seele concentrirt im Affecte der Liebe, — hat ferner der alle Seelenkräfte beherrschende freie Wille zu der

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 26. a. 4: Id quod amatur amore *amicitiae*, simpliciter et per se amatur; quod autem amatur amore *concupiscentiae*, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse; ens autem secundum quid, quod est in alio, ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid; et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est *amor simpliciter;* amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor *secundum quid.*

[2] S. Th. 1. 2. q. 28. a. 1.

[3] Ibid. a. 2.

[4] S. Th. 1. 2. q. 27. a. 3.

ihm innerst eigenen Thätigkeit die Liebe, so ist das ganze Seelenleben des Menschen seine Liebe [1].

Object der vernünftig-freien Liebe kann aber nie Etwas sein, was nur darin gut ist, daß es als Mittel dient zu irgend einem Zwecke. Das freipersönliche Wesen kann nur lieben ein freipersönliches Wesen, mit welchem es Aehnlichkeit der Vorzüge und Eigenschaften und einen gemeinsamen letzten Zweck hat, oder welches ihm selbst Zweckgut ist. Nur ihm kann es sich hingeben, ohne sich selbst zu verlieren. Alles Andere ist dazu da, von ihm beherrscht, gebraucht zu werden, und kann Object der Concupiscenz, aber nicht der Liebe, — nicht einmal des amor concupiscentiae sein.

Das höchste Object der vernünftigen Liebe ist Gott, der allein um seiner selbst willen gewollt und auf keinen andern Zweck bezogen werden kann, — der alles Gute in sich begreift und der Urgrund alles Guten ist, das es gibt. Nichts ist gut, außer was in irgend einer Weise mit Gott in Beziehung und im Einklange steht.

§. 2. Theologische Liebe — habituelle.

1. Aus der Bedeutung der Liebe für das Seelenleben folgt von selbst, daß die übernatürliche Ordnung ganz vorzüglich eines übernatürlichen Princips der Liebe bedarf. Ohne ein solches wäre gerade der Wille, die Grundkraft des moralischen Wesens, ohne übernatürliche Habilitation.

Die katholische Theologie muß sich allerdings ferne halten von der Jansenistischen Anschauung, Glaube und Hoffnung könnten weder habituell noch actuell ohne die Liebe bestehen [2]. Allein auch schon im Glauben liegt ein Keim der Liebe, — ein von Gott bewirktes Innewerden Gottes als des höchsten Gutes, auf Grund dessen der Wille die göttliche Wahrheit mit Energie umfaßt. Und das desiderium Dei in der Hoffnung ist eine noch vermehrte Annäherung des Willens zu seinem Gute, zu Gott, die in der Liebe zur Einigung mit ihm wird [3]. (*Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* 1 Jo. 4, 16). Diese Einigung ist sodann die Vollendung der übernatürlichen Ordnung des Menschen zu Gott [4]. Die übernatürliche Liebe wird zumeist mit dem Ausdruck „caritas“ bezeichnet.

2. Der *habitus* caritatis wird von der scotistischen Schule, welcher hierin Bellarmin beistimmt, als dem Wesen nach Eines mit der gratia sanctificans erklärt. Diese Letztere, sagen sie, mache die Seele selbst zu einem der Liebe Gottes würdigen Gegenstande, zum Kinde Gottes. Diese Liebenswürdigkeit vor Gott schließe aber notwendig auch die Befähigung in sich, als Kind Gott

---

[1] *S. Greg. Mag.* lib. Mor. 8. in Job 8, 14. n. 74: Sicut domus exterioris conversationis est aedificium, quod inhabitat corpus: ita domus nostrae cogitationis est quaelibet res, quam per dilectionem inhabitat animus. Omne quippe quod diligimus, quasi in hoc quiescentes habitamus.

[2] Propp. Quesn. 52. 57.

[3] S. August. Enchir. cap. 8: *Nec amor sine spe est, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide.* — Cfr. S. Thom. in III. dist. XXVI. q. 2. art. 3. ad 2. S. Bonavent. in III. d. XXVI. a. 2. q. 3. ad 2.

[4] *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; major autem horum est caritas.* 1 Cor. 13, 13.

gegenüber zu handeln, ihn zu lieben. Also scheine es ein und dasselbe Wirken des hl. Geistes zu sein, welches als Princip übernatürlichen Lebens und Zustandes uns heiliget, und als Princip übernatürlichen Handelns uns zur Liebe befähiget.

Die Thomisten dagegen und mit ihnen Suarez statuiren einen reellen Unterschied, gestützt auf die heilige Schrift, welche immer gratia von caritas unterscheidet; so 2 Cor. 13, 13; 1 Tim. 1, 14; Eph. 6, 23 [1]. So wenig man, ist ihre Ansicht, die Natur der Seele und deren Potenzen identificiren darf, eben so wenig das übernatürliche Leben der Seele und die in ihm liegenden principia operandi supernaturaliter.

Die Concilien lassen die Frage unentschieden. Das Tridentinum bedient sich bald nach dem Vorgange des Concils von Vienne der sorgfältigen Ausscheidung von gratia *et* caritas oder virtutes (Sess. 6 cap. 7 et can. 11), bald scheint es die Rechtfertigung der Liebe zuzuschreiben (ibid. cap. 7 et 10), wenn es z. B. sagt, der Sünder werde gerechtfertiget, *„dum per Spiritum sanctum caritas diffunditur."*

3. So viel aber steht fest, daß die heiligmachende Gnade und die habituelle Liebe unzertrennlich sind; daß ferner ohne die Liebe eben so sehr, wie ohne die heiligmachende Gnade, auch Glaube und Hoffnung ohne unmittelbare Wirkung für das ewige Leben sind [2], die übrigen Tugenden aber gar nicht als virtutes infusae gedacht werden können.

4. In diesem Sinne ist die Liebe „forma omnium virtutum" [3]; nur in Verbindung mit ihr ist den Tugenden ihr voller übernatürlicher Werth, ihre Verdienstlichkeit für das letzte Ziel und Ende gewahrt.

Weil ferner die Liebe das Finalgut in Besitz nimmt, so weit es hienieden geschehen kann, jede andere Tugend aber ihren Zweck nur darin hat, für dasselbe zu disponiren, so beherrscht sie alle Tugenden, und bestimmt die Richtung ihrer Thätigkeit auf den letzten allen gemeinsamen Zweck [4]. *„Finis praecepti caritas"*. 1 Tim. 1, 5. Vgl. Eph. 3, 17.

---

[1] Dagegen haben die Scotisten alle Stellen der hl. Schrift für sich, in denen die Wirkungen der heiligmachenden Gnade der Liebe zugeschrieben werden; z. B.: Luc. 7, 47; Jo. 14, 21; 1 Jo. 4, 7 et 3, 1: *„Videte, qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus"* etc.

[2] Siehe oben S. 97. 2. Hptst. §. 4. — 1 Cor. 13, 2 sq. Cfr. Trid. Sess. VI. cap. 7: *Per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem.*

[3] S. Th. 1. 2. q. 62. a. 4; 2. 2. q. 23. a. 8. S. Bonavent. in III. dist. XXXVI. art. unic. q. 6. — Breviloq. p. V. cap. IV.: Quia omnis rectitudo virtutum . . . manat a gratia tamquam ab origine et radice, et secundum esse meritorium comparatur ad caritatem sicut ad *originem, formam* et *finem;* hinc est, quod ceterae virtutes gratuitae quoad habitus sunt connexae et quoad actus meritorios sunt aequales. Hinc est etiam, quod caeteri habitus virtutum possunt esse informes sola caritate excepta, quae est virtutum forma . . . Unde quemadmodum ex luce et coloribus fit unum in ratione motivi, et una lux sufficit ad multos colores illuminandos; sic ex gratia (sive caritate) et habitibus informibus cum formantur, fit unum secundum rationem meritorii et gratuiti.

[4] S. Th. 1. 2. q. 114. a. 4. ad 1; q. 62. a. 4: *Caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma.*

Alles daher, was die christliche Vollkommenheit ausmacht, ist concentrirt in der Liebe, und deßhalb die apostolische Mahnung: *„Super omnia caritatem habete, quod est vinculum perfectionis* Col. 3, 14[1].

5. In der Liebe hat die Seele das Höchste der Substanz nach erreicht, was die göttliche Gnade hienieden in ihr wirken will, und deßhalb vollzieht sich in ihr die Lebensgemeinschaft mit Gott, zu welcher der Mensch von Gott bestimmt ist, — die Einwohnung des heiligen Geistes in der Seele; *„regnum Dei intra vos est."* Vgl. Rom. 5, 5. Eph. 1, 4. Jo. 14, 23. 1 Cor. 6, 19[2]. Und damit ist dem Gerechtfertigten bereits inchoative zu Theil geworden, was einst im Himmel in höchster Vollendung und unverlierbar ihn beseligen wird, — Verähnlichung mit Gottes Heiligkeit (1 Jo. 3, 2), Theilnahme an den Schätzen der Wahrheit und Gnade des dreieinigen Gottes und des incarnirten Wortes (*consors divinae naturae,* 2 Petr. 1, 4; *complantatus in Christo,* Rom. 6, 4—6), innigste Vereinigung mit Gott *(qui adhaeret Domino, unus spiritus est,* 1 Cor. 6, 17; *si quis diligit me, sermonem meum servabit: et Pater meus diliget eum: et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus,* Jo. 14, 23). Ja, die Liebe wird als habitus in der Glorie des Himmels dem Wesen nach dieselbe sein, welche der Seele am Ende ihres Lebens auf Erden eigen war. *„Caritas nunquam excidit"* (1 Cor. 13, 8). Caritas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed *eadem numero manet.* (S. Th. 1. 2. 67. a. 6.) Der

[1] Cfr. Rom. 13, 10: *Plenitudo legis est dilectio.* 1 Cor. 6, 17. — S. Th. 2. 2. q. 184. a. 1. 3.

[2] Uebereinstimmend nennen die griechischen und lateinischen Väter den heiligen Geist δωρον, δωρημα θειον, donum, donum divinum (S. Aug. de fide et symb. cap. IX). Es ist ihnen dieß der character *relativus,* quo Spiritus Sanctus constituitur simul atque distinguitur (Petav. de Trin. lib. VIII. c. III sqq. — Lombardus in I. sent. dist. XXVI. et in V. de Trin. cap. XIX). Denn, wie der hl. Augustin diese Wahrheit erklärt, der hl. Geist geht hervor aus der wechselseitigen Liebe des Vaters und Sohnes. Aber aus der Liebe gehen nur Gaben der Liebe hervor, und darum „ex aeterna atque immutabili proprietate Spiritui Sancto competit, ut donum sit". Unter Bezugnahme besonders auf Rom. 5, 5 fassen dann die hl. Väter das Verhältniß, in welchem der Geheiligte und Gerechtfertigte mit Gott steht, nicht als bloße Gnadenwirkung des hl. Geistes, sondern unterscheiden die Liebe, die er wirkt (caritatem diffusam in cordibus nostris), von dem hl. Geiste, der sie wirkt (Spiritus, qui datus est nobis). Von diesem sagt der hl. Gregor von Nazianz (orat. 44. in Pentec.): „non jam *operatione* sola praesens est, . . . sed *substantiali modo* adest ac simul versatur." Vgl. hierüber besonders Cyrill. Alex. thes. XXXIV. — Petav. de Trin. lib. VIII. cap. VI—VII. Falsch aber ist die dem Anscheine nach von Petrus Lombardus vertretene Lehre, die habituelle Liebe und heiligmachende Gnade sei die Person des hl. Geistes selbst (lib. I. sent. dist. XVII et XVIII), wozu Petavius sagt: Eatenus ille nobis audiendus est, quoad Spiritum Sanctum doceat ipsum per sese communicari infundique justis ac veluti formam esse, qua sancti Deoque grati et adoptivi filii sunt: quo fit, ut *Deo nos Deum diligere* Fulgentius affirmet: quod autem nullum praeterea caritatis habitum inesse putat, vehementer errat, et communi theologorum, immo vero fidei decreto notatur. Utrumque enim intervenit, et Spiritus ipse Sanctus, qui filios facit; adeo ut si nulla infunderetur creata qualitas, sua nos ipse substantia adoptivos filios efficeret: et caritatis habitus ipse sive gratiae, quae est vinculum quoddam sive nexus, quo cum animis nostris illa Spiritus Sancti substantia copulatur. Cfr. S. Th. 2. 2. q. 23. a. 2.

Glaube geht über in Schauen (a. 3), die Hoffnung in Genuß (a. 4), die Liebe allein bleibt, aber in höchster Vollendung.

§. 3. Theologische Liebe — actuelle.

1. Der Act der theologischen Liebe hat zu seinem Objecte nur Gott. Nur die Liebe, die auf Gott gerichtet ist, wird eigentlich *„caritas“* genannt [1].

Die Liebe kann aber Gott unmittelbar und direct zum Objecte nehmen (Deus in se — objectum primarium materiale), oder mittelbar, indem sie gerichtet ist auf Gott in denen, die er zu seiner Kindschaft und zur Gemeinschaft mit seinem göttlichen Leben bestimmt hat (proximus — objectum secundarium) [2].

2. Als objectum formale caritatis ist zu bezeichnen die absolute Vollkommenheit und Liebenswürdigkeit, die Gott in seinem Wesen und in jeder seiner Eigenschaften eigen ist [3], wie sie im Glauben erfaßt wird.

3. Der Liebesact schließt in sich zunächst zwei Momente [4]:

a) Die *„benevolentia“*, in der die Seele sich freut über Gottes Vollkommenheit, und deren unendliche Fülle ganz und ungetheilt ihm will und freudigst ihm zuerkennt;

b) Die „unio affectus“ [5], die Hingabe des eigenen Selbst an Gottes unendliche Vollkommenheit und Liebenswürdigkeit als an das einzige solcher Hingabe würdige Gut.

Während wir aber uns Gott, als dem allein Liebenswürdigen, hingeben, sind wir uns auch im Glauben und in seiner Liebesgnade bewußt, daß er selbst zuerst sich uns zu eigen gegeben hat [6] und uns an allen seinen Gütern Theil nehmen läßt. Die Liebe Gottes wird in Wahrheit zur gegenseitigen Liebe, zur Gütergemeinschaft, zur „amicitia“ im vollsten und höchsten Sinne [7].

4. Der göttlichen Liebe in dem erklärten Sinne ist eigen:

a) Uebernatürlichkeit. Dagegen ist die Lehre des Bajus (prop. 34), der den Unterschied zwischen „amor naturalis, quo Deus amatur ut auctor

---

[1] S. Aug. de spir. et lit. cap. 32. n. 56.

[2] Matth. 22, 37. 1 Jo. 4, 12. — S. Th. 2. 2. q. 25. a. 1.

[3] *Causa diligendi Deum Deus est.* S. Bernard. de dilig. Deo. cap. 1. n. 1. — S. Th. 2. 2. q. 23. a. 5. ad 2. — — Daß jede der göttlichen Vollkommenheiten für sich allein betrachtet objectum formale caritatis theologicae sei, wird vielfach von Theologen bezweifelt (siehe S. Lig. III. 24. coll. VI. 436). Allein die verschiedenen Ansichten lassen sich mit einander vereinen. Alle müssen festhalten, nur die bonitas Dei infinita sei Formalobject der Liebe. Die daher als solches jedes specielle göttliche Attribut für sich annehmen, können und wollen dieß nur in dem Sinne verstehen, in jeder der göttlichen Eigenschaften finde sich die ganze unendliche Vollkommenheit und Liebenswürdigkeit Gottes wieder. — Getrennt kann die eine von der andern nur nach unserem beschränkten Erkennen genommen werden, insoferne wir die Wirkungen der einzelnen Vollkommenheiten Gottes wahrnehmen, und in diesem Sinne ist wohl keine für sich allein objectum formale caritatis.

[4] S. Th. 2. 2. q. 27. a. 2.

[5] Ibid.

[6] *„Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos.“* 1 Jo. 4, 19.

[7] S. Th. 2. 2. q. 23. a. 1.

naturae", und der übernatürlichen Liebe (amor gratuitus) „quo amatur ut beatificator", verwirft.

b) Unmittelbarkeit; die Liebe der Creatur kann uns nicht zur Liebe Gottes führen, so wie die Erkenntniß des Geschöpfes uns weiter führt zur Erkenntniß des Schöpfers. Der Wille geht immer vor Allem auf das Finalgut, und um dessentwillen will er alles Andere. Und so wird jedes Geschöpf nur dann in rechter Weise geliebt werden können, wenn der Wille sich Gott hingegeben [1].

c) Untheilbarkeit. Es darf von der Liebe nichts ausgenommen werden, was Gott ist, — und es darf keine Kraft des Menschen sich der Hingabe an Gott entziehen. Die Liebe muß sein totalis, und deßhalb dilectio interna et externa, affectiva et effectiva [2].

d) Unbegrenztheit. Die Liebe Gottes kennt keine Schranken; *„caritas non habet legem."* Ihr Maß ist kein geschaffenes Gut, sondern Gott der Unendliche, Unermeßliche selbst. Daher „Deus diligendus super omnia et sine omni modo" [3]. Allerdings ist nicht nötig, daß das Liebesgefühl für Gott das stärkste und intensivste sei; denn das liegt nicht in der Gewalt des Willens. Aber appretiativ, der Werthschätzung des Willens nach, muß die Gottesliebe alles Andere überragen, so daß man Gott allem vorzieht, was ist und sein kann, und zu jedem Opfer eher bereit ist, als sich von ihm zu trennen.

e) Wirksamkeit. Weil die Liebe zum Subjecte den Willen hat, und dieser den ganzen Menschen beherrscht, so ist sie thätig, und prägt sich nach allen ihren Eigenschaften im gesammten freien Handeln aus. *„Qui habet mandata mea et servat ea, ille est, qui me diligit."* Jo. 14, 21. *„Haec est enim caritas Dei, ut mandata ejus custodiamus."* 1 Jo. 5, 3.

Nach dieser letzten Eigenschaft, die eigentlich alle andern in sich begreift, unterscheiden sich drei Stufen sittlicher Freiheit, welche die Seele in der Liebe gewinnt:

α) Gänzliche Losschälung des Willens um Gottes willen von allem, was ohne Trennung von Gott nicht gewollt werden kann, d. i. ohne schwere Sünde, und dieß ist Anfang der Hingabe an Gott; caritas incipientium;

β) Entsagung alles dessen, was Gott mißfällig ist, um Gottes willen; caritas proficientium;

γ) Umfassen alles dessen von Seite des Willens, was Gott mehr wohlgefällt, ohne daß er es zur Pflicht gemacht hätte; caritas perfectorum [4].

§. 4. Gebot der Liebe.

Schon oben im 2. Hptst. §. 2 und 3 ist erörtert die Notwendigkeit der Liebe für das übernatürliche Leben und ewige Heil.

Hier ist noch zu handeln von der Pflichtmäßigkeit der Uebung der Liebe

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 27. a. 4. in c. et ad 2: . . . cognitio a creaturis incipiens tendit in Deum, et dilectio a Deo incipiens, sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

[2] L. c. a. 5. [3] L. c. a. 6. [4] L. c. a. 9.

auf Grund des göttlichen Gebotes [1]. Dieses ist als „mandatum maximum et primum“ von Christus erklärt: Matth. 22, Marc. 12, Luc. 10, nachdem es schon im Mosaischen Gesetze seinem allgemeinen Inhalte nach promulgirt worden war (Deut. 6, 5).

Es fordert eine Liebe, in welcher Wille (cor), Intellect (mens), Begehren (anima) und das gesammte äußere Handeln (virtus, fortitudo, vires) Gott geweiht werden [2]. Der Geist soll Gott hochschätzen, so wie er im Glauben Gottes Größe erfaßt hat, und der Glaube soll in der Liebe thätig werden (ex tota mente tua). Das Gemüt soll nichts mehr begehren als Gott und was und insoweit es zu immer innigerer Einigung mit Gott führt (ex tota anima tua). Der Wille muß zur vollen Gleichförmigkeit mit Gottes Willen gelangen, so daß er keinen andern innern Act setzt und keinen andern äußern anregt, als wodurch die Realisirung des göttlichen Willens gefördert wird (ex toto corde) [3].

Daß ein jeder Christ verpflichtet ist, öfters den formellen Act der Liebe Gottes zu erwecken, und durch denselben seinem Thun und Handeln die Richtung auf das letzte übernatürliche Ziel und Ende zu geben [4], folgt von selbst aus dem oben erörterten Wesen und Gebote der Liebe. Die Frage, wann und wie oft der Act der Liebe geboten sei, wird von den Auctoren sehr verschieden beantwortet. Es dürfte analog dasselbe geantwortet werden, was oben vom Glauben gesagt ist (Hptst. 3. S. 110 f.) [5].

Dagegen ist es jansenistisch, zu sagen, alles, was nicht aus dem reinen Motive göttlicher Liebe geschehe, sei Sünde [6] (vgl. oben erster Theil, 2. Hptst. §. 2. b vom Endzweck); ferner — jeder Tugendact entbehre vor Gott alles übernatürlichen Werthes, wenn er nicht aus der Liebe hervorgeht [7].

---

[1] Ein jedes Gebot ist seinem vollen positiven Inhalte nach unerfüllbar ohne die Liebe; und insoferne ist jede freie Realisirung des göttlichen Willens mehr oder weniger Liebe. Da sie aber zugleich ein von den Objecten der übrigen Tugenden specifisch verschiedenes Object hat, bedarf es auch eines speciellen Gebotes der Liebe. S. Th. 1. 2. q. 100. a. 10. — 2. 2. q. 44. a. 1. — Cfr. q. 23. a. 4.

[2] S. Th. 2. 2. q. 44. a. 4. 5.

[3] Jo. 14, 15; 15, 10. 14. — S. Th. 1. 2. q. 100. a. 10. ad 2.

[4] Gegen prop. 1. damn. ab Alex. VII. et propp. 5—7. damn. ab Innoc. XI. Cfr. S. Th. l. s. c. et Qu. II. de carit. art. 11. ad 2. — *Perrone*, Prael. de virtt. theol. p. III. c. V. prop. III et IV. Er meint, *„nec semel in anno aut semel in mense elicito caritatis actu tanto praecepto satisfieri.“*

[5] Cfr. *Sporer*, Tr. II. in I. praec. decal. cap. V. §. III sq. — S. Lig. III. 8. Dort bemerkt er nach Anführung anderer Meinungen: *Cardenas tandem censet, non excusari a mortali, qui per mensem actum caritatis differt: hancque sententiam omnino suadendam puto.* Dagegen siehe *Gury*, I. 218 mit den Noten P. Ballerini's und die gelehrte Vertheidigung des hl. Alphons in „Vindic. Alphons.“ p. 145 sqq. — Unerklärlich ist, wie P. Ballerini die sententiam fere communem beanstanden kann, in articulo mortis obligire das Gebot der Liebe. Siehe S. Lig. ibid. n. 23 et Vind. Alph. gegen not. *Baller.* ad *Gury*, I. 219.

[6] Siehe prop. 38. Baji. prop. 44. Quesnellii, prop. 7. damn. ab Alex. VIII.

[7] Quesn. propp. 49—58.

§. 5. Vollkommene und unvollkommene Liebe.

Die göttliche Liebe wird nach der katholischen Lehre unterschieden in eine vollkommene und unvollkommene. Für das christliche Leben ist es aus doppeltem Grunde äußerst wichtig, zu wissen, worin die Vollkommenheit der Liebe bestehe: erstens, weil davon die richtige Beurtheilung der wahren und falschen christlich-sittlichen Vollkommenheit überhaupt gar sehr abhängt; zweitens, weil die in vollkommener Liebe gründende Reue in Verbindung mit dem ernstlichen Willen, das Sacrament der Sündenvergebung zu empfangen, schon vor dessen wirklichem Empfange die Seele der Rechtfertigungsgnade theilhaftig macht[1].

Die Kirche hat nicht dogmatisch definirt, was denn eigentlich das Wesen der vollkommenen Liebe ausmache. Sie hat aber die dagegen entstandenen falschen Lehren gerichtet. Diese sind:

1. Die quietistische Doctrin, welche in den von Innocenz XI. durch die Bulle „Coelestis Pastor" vom 20. Nov. 1687 verdammten 68 Sätzen des Michael de Molinos enthalten ist. Zu einem wahrhaft inneren und vollkommenen Leben fordert dieser ein gänzliches Aufhören aller menschlichen Thätigkeit in ungetheilter gänzlicher Hingabe an Gott und Ruhe aller Seelenkräfte in Gott, so daß Gott auch allein in der Seele thätig wird (propp. 1. 2. 4—6. 13). Die Seele muß aufgeben alle äußeren Mittel der Andacht, alles Gebet (pr. 14. 15. 18. 20 sq. 27. 30. 33. sqq.), alles Denken selbst an Gott, alles Erforschen ihrer Handlungen, allen Widerstand gegen Versuchungen (pr. 17. 24. sq. 37), mit einem Worte „debet ut corpus exanime manere" (prop. 8. 9. 19. 55). Sie muß daher auch wie gefühllos werden gegen jedes Motiv, das sonst geeignet ist, ihr Interesse rege zu machen. „Non debet anima cogitare nec de praemio nec de punitione nec de paradiso nec de inferno nec de morte nec de aeternitate" (prop. 7 et 12). Es ist für das vollkommene Leben ungeziemend, Gewinn von Ablässen zu beabsichtigen (pr. 16), auf Uebungen der Abtödtung Werth zu legen (pr. 38. sq.), vor und nach der hl. Communion der eigenen Thätigkeit Raum zu lassen (pr. 32). Eine in solcher Weise in Gott selbst annihilirte Seele kann dann durch keinerlei Acte von Begierlichkeit geschädiget, sondern nur mehr gereiniget werden, weil sie ja selbst nicht mehr thätig ist, sondern sich nur leidend verhält (ppr. 41—53 incl. 57). Sie bedarf auch keiner Leitung durch Beichtväter und äußere Auctorität; Gott allein ist ihr Führer (ppr. 59. sq. 65—68).

2. Semiquietismus des Fenelon, enthalten in den 23 von Innocenz XII. aus seinem Buche *„Maximes des Saints"* im Breve *„Cum*

---

[1] Mit einem übernatürlichen Acte vollkommener Liebe, vollkommener Einigung der Seele mit Gott, ist der Zustand der Sündenschuld nicht vereinbar. *„Caritas operit multitudinem peccatorum"* (1 Petr. 4, 8). *„Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum"* (Luc. 7, 47). — Siehe *Conc. Trid.* Sess. XVI. cap. 4. de contr. — — Der hl. Thomas hat diese Wahrheit ausgesprochen in IV. Sent. d. XVII. q. II. a. 2: Dicendum, quod, quantumcunque parvus sit dolor, dummodo ad *contritionis* rationem sufficiat, omnem culpam deleat.

alias" vom 12. März 1699 ausgezogenen und censurirten Sätzen. Der erste derselben lautet: Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum neque propter perfectionem neque propter felicitatem in amando inveniendam."

Der zweite: „In statu viae contemplativae sive unitivae amittitur omne motivum interessatum timoris et spei." Die reine und vollkommene Liebe kann demnach nicht in einem Zustande bestehen, in welchem die Seele gänzlich unempfänglich wäre für jedes Motiv der Hoffnung ewigen Lohnes oder der Furcht der Strafe. Ja, durch Verurtheilung der obigen Sätze hat die Kirche ausgesprochen, es gebe nicht einmal einen derartigen Zustand.

Gibt es aber nicht wenigstens Acte der Liebe, in welchen die Seele sich selbst gänzlich vergißt, und vom Verlangen nach eigener Beseligung gar nicht beeinflußt ist? Darüber hat die Kirche sich nicht erklärt. Es lassen sich die Stellen: Exod. 32, 31, wo Moses für sein Volk bittet, „fecerunt sibi deos aureos; aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro vitae", und Rom. 9, 3, wo Paulus sagt „optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis", im Sinne solcher Acte erklären, wenn man nicht mit dem hl. Hieronymus dabei nur an den Tod des Leibes denken, oder mit Andern sie interpretiren will im Sinne einer hypothesis impossibilis, d. i. sollte dem Nächsten meine Verdammniß Heil und Leben bringen können, so wäre ich für ihn auch zu diesem Opfer bereit [1].

Sicher ist jedenfalls, daß ein derartiges Vergessen seiner selbst nicht Pflicht und Bedingung des Heiles ist, wie die Reformatoren wollten, welche ein Handeln mit Rücksicht auf ewigen Lohn für Sünde erklärten. Trid. Sess. VI. can. 31 [2].

Aber ist es wesentliche Bedingung der vollkommenen Liebe? — Nach dem, was oben über den Act der Liebe im Allgemeinen und dessen Object gesagt wurde, sind die Grundmomente der actuellen Liebe: a) Deus diligendus super omnia; b) Deus diligendus propter se solum [3].

In erster Beziehung wird daher die Tugend der Liebe eine Gesinnung erfordern, die bereit ist, lieber alles Andere zu opfern, als Gottes Willen nicht zu thun, sich Gott nicht hinzugeben [4].

In zweiter Beziehung kann die Liebe nur dann vollkommen sein, wenn sie jedes Motiv ausschließt, welches nicht Gott selbst ist. Alles aber, was

---

[1] In ähnlicher Weise äußert sich bei den Heiligen bisweilen der Heroismus ihrer Gottesliebe; so wenn der hl. Franz von Sales sagt: wüßte er gewiß, Gott werde ihn verdammen, er wolle doch ihn lieben; — oder wenn der hl. Franz Xaver betet: „Non amo Te, ut salves me, aut quia non amantes Te aeterno punis igne" etc.

[2] „*Si quis dixerit, justificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur, a. s.*"

[3] S. Th. 2. 2. q. 27. a. 3.

[4] Matth. 10, 37: *Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus* etc. — Rom. 8, 38: *Certus sum, quia neque mors, neque vita, neque angeli . . . neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Jesu Domino nostro.*

Gott ist, ist auch absolut der Liebe aller Geschöpfe würdig, und daher ist ein wahres und heiliges Motiv der vollkommenen Gottesliebe auch seine Barmherzigkeit, seine Freigebigkeit, seine Liebe, in welcher er selbst unsere Seligkeit sein will. Gott lieben um dieser seiner gewiß anbetungswürdigen Eigenschaften willen kann nicht amor concupiscentiae genannt werden, sondern entspricht vielmehr der apostolischen Mahnung *„Deum diligamus, qui prior dilexit nos“* 1 Joan. 4, 19 [1]. Es kann ferner auch dieß nicht der Vollkommenheit der Liebe entgegen sein, daß man sich alle die Gnadenerweisungen zum Bewußtsein bringt, deren Gott in seiner Liebe uns würdiget in Zeit und Ewigkeit, und dadurch um so mehr sich aneifert zur Gegenliebe und zu freigebiger Hingabe aller unserer Güter an Gott. Denn die übernatürliche Liebe Gottes zu uns und des Menschen zu ihm ist Freundschaft [2]. Der Freundschaft aber ist es eigen, gegenseitig sich Gemeinschaft der Güter zu gewähren, und darin sich glücklich zu fühlen. — Ferner das Subject der theologischen Liebe ist der Wille; in ihr begegnet er jenem Objecte, von welchem erfüllt zu werden er sich sehnt, und zwar naturnotwendig, dem **unendlichen Gute.** Wie soll es der Vollkommenheit des höchsten Actes, zu welchem er befähiget werden kann, entgegen sein, zu jubiliren und sich selig zu fühlen in dem Gute, auf welches ihn Gott, das unendliche Gut, selbst hingerichtet hat?

Etwas, was Gott nicht ist, ist nur das geschaffene natürliche Gut, und das Uebel, dessen letztes Stadium wäre die ewige Trennung von Gott, dem einzigen Gute [3]. Nun aber ist der Gewinn natürlicher Güter nicht so sehr aus der Gottesliebe zu erwarten, als vielmehr das Kreuz. Wohl aber ist die Liebe Grundbedingung, dem Uebel des ewigen Verlustes Gottes zu entgehen. Mithin wird Gott nur dann nicht mehr rein propter se solum geliebt werden können, wenn der Glaube an seine unendliche Liebenswürdigkeit und Liebe nicht allein Kraft genug hat, um der Seele Motiv für ihre Hingabe an Gott zu sein, — sondern wenn man für diese Hingabe noch der im Glauben wurzelnden Furcht vor den Strafen als einer Stütze bedarf, ohne welche sie nicht zu Stande kommen und bestehen kann.

Der Act: „ich gebe mich Gott hin, weil er meine Seligkeit ist,“ hat entweder den Sinn, „weil seine unendliche Erbarmung, die mich beseligen will, absolut liebenswürdig ist,“ und dann ist er dilectio Dei propter Deum, weil ja auch diese Erbarmung ein in sich selbst

---

[1] *Suarez,* de car. disp. 1. sect. 2. n. 3: Cum Deus *perfecte* amatur propter beneficium, potius amatur, *quia nos amat:* hoc autem caritatis est et *amicitiae, neque actus hujus ratio objectiva est extra divinam bonitatem: nam amor quo Deus nos amat, ipse Deus est et summa quaedam perfectio ejus.*

[2] Ps. 138, 17. Sap. 7, 14. Isa. 41, 8. Judith 8, 22. Jo. 15, 14. — S. Th. 1. 2. q. 65. a. 5: caritas . . . significat . . . *amicitiam* quamdam ad Deum, quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua.

[3] S. Th. 2. 2. q. 27. a. 3: . . . potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab ipso suscepta, vel per praemia sperata (Belohnungen, die verschieden sind von dem Besitze Gottes selbst), vel etiam per poenas, quas per ipsum vitare intendimus.

unendlich vollkommenes Attribut Gottes ist, und daher unbedingt vom Menschen geliebt werden muß, gleichwie alle andern Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes, und solche Liebe ist nichts Unvollkommenes [1]. Oder das dem Acte zu Grunde liegende Motiv ist gleichbedeutend mit „weil ich nur die Wahl habe, durch Liebe selig, oder ohne sie verdammt zu werden", und dann fällt es zusammen mit dem der Furcht.

Das Unterscheidungsmerkmal der vollkommenen und unvollkommenen Liebe ist also, daß der vollkommen Liebende keines andern Motives bedarf, um sich von der Sünde gänzlich loszumachen (Reue, contritio) und sich ganz Gott hinzugeben (caritas), als das Formalobject der Liebe — Gottes Vollkommenheit und Liebenswürdigkeit, — während der unvollkommen Liebende nicht eher von der Sünde abläßt, als bis sein Herz erschüttert ist von der Furcht vor der Strafe (attritio), und um sich Gott hinzugeben (dilectio), noch einer der Liebe fremdartigen Stütze bedarf, nämlich der Furcht all der Uebel, welche das Getrenntsein von Gott zur Folge hat.

Anders bezeichnet auch der Jünger der Liebe den Unterschied nicht, der hier in Frage kömmt. Er sagt: *timor non est in caritate: sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet: qui autem timet, non est perfectus in caritate. Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos.* 1 Joan. 4, 18, 19. Der gleichen Auffassung folgen die hl. Väter. Es seien nur angeführt die Worte des hl. Augustin de virginit. c. 38: Est etiam timor ignis aeterni, propter quem devitandum Deo servire *nondum est utique* **perfectae** *caritatis* [2]. Aliud est enim *desiderium praemii* [3], aliud *formido supplicii:* aliae voces sunt *„quo a facie tua fugiam?"* et aliae *„unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini."*

Die Furcht, worauf die unvollkommene Liebe basirt, ist gleichwohl eine übernatürliche Tugend [4], und diese Liebe selbst ist wenigstens ein Anfang der übernatürlichen Liebe [5]. So faßt sie das Concil von Trient auf, Sess. VI.. cap. 6; S. XIV. cap. 4. de Poenit. et can. 5.

Und die vollkommene Liebe ist nicht ohne Furcht; nur kennt sie „timor servilis" nicht mehr, sondern nur „timor filialis". Sie fürchtet, weil sie liebt, und fürchtet nichts, als den einzig Geliebten, Gott, zu beleidigen.

---

[1] Sie ist nicht amor concupiscentiae sive spei, sondern amicitiae. Der hl. Thomas sagt dieß deutlich 1. 2. q. 65. a. 5. ad 1: caritas non est qualiscunque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur *ut beatitudinis objectum,* ad quod ordinamur per fidem et spem. Cfr. q. 109. a. 3. ad 1 et 2: . . . summus gradus dilectionis est, quo caritas diligit *Deum ut beatificantem.* — 2. 2. q. 26. a. 1. dilectio caritatis tendit in Deum *sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia caritatis fundatur,* art. 13. ad 3. — — Siehe auch P. Ballerini's Note zu *Gury,* T. I. n. 217.

[2] Die auf Furcht gestützte Liebe ist erst ein initium caritatis.

[3] Nach dem hl. Augustin ist es also keine Unvollkommenheit, Gott lieben als unsern Lohn, d. h. die Güte Gottes zu lieben, die sich würdiget, unser Lohn zu sein.

[4] Dagegen die propp. damn. ab Alex. VIII. 10. 13. 14. 15. und die propp. Quesnell. 60—63.

[5] S. Th. 2. 2. q. 27. a. 2: Quamvis postquam jam amare incepimus, non propter illa beneficia (Befreiung vom Tode) amamus amicum, sed propter ejus virtutem.

Die unvollkommene Liebe liebt, weil sie fürchtet, und fürchtet vor Allem, von Gott gestraft zu werden [1].

Die Wirkung der actuellen Liebe ist die Vermehrung der habituellen, indem die einzelnen Acte die Seele wenigstens disponiren zu noch innigerer Vereinigung mit Gott, und Gott dann nach der von seinem Gnadenwirken und des Menschen Mitwirkung erzeugten Disposition, wann und wie es ihm gefällt, die Seele in erhöhter Lebensgemeinschaft zu sich emporzieht [2].

§. 6. Gegensätze gegen die Liebe Gottes.

Die caritas habitualis kann nicht vermindert werden [3]; nicht durch Unterlassung der Liebesacte, weil die virtus infusa in ihrem Entstehen und Bestehen nicht abhängig ist vom menschlichen Acte; — aber auch nicht durch sündhafte Acte; denn die läßliche Sünde berührt nicht unmittelbar die Einheit der Seele mit Gott, da sie nur ist circa ea, quae sunt ad finem, aber nicht unmittelbar im Widerspruche mit dem Finalgute; die Todsünde aber mindert die Liebe nicht, sondern destruirt sie gänzlich [4]. Seltene Erweckung der Liebe aber und läßliche Sünden disponiren die Seele mehr und mehr zur Todsünde.

Directer Gegensatz gegen die Liebe Gottes ist mithin:

a) jede Todsünde welcher Art nur immer als odium Dei interpretativum et virtuale,

b) ganz besonders der formelle Gotteshaß, der sich unterscheidet in odium inimicitiae, Haß Gottes an sich und um seiner selbst willen, und odium abominationis, Haß Gottes wegen zu erduldender Uebel, für deren Urheber man ihn hält, — beides peccatum mortale ex genere suo toto.

§. 7. Nächstenliebe.

1. Gott versetzt uns durch seine Gnade in das übernatürliche Kindschafts- und Freundschaftsverhältniß zu sich selbst, und ist so das objectum primarium unserer Liebe. Es kann aber unmöglich unsere Liebe zu Gott eine wahre sein, wenn sie sich nicht erstreckt auf alle, welche Gott in erwähnter Weise

---

[1] Nach dem allgemeinen Seelenzustande, welchen die vollkommene Liebe erzeugt, unterscheidet der hl. Thomas: (caritas, per quam) *totum* cor hominis *atualiter* semper feratur in Deum, quae est *caritas patriae* (Liebe der Seligen im Himmel); — (caritas, qua) homo studium suum deputat ad vacandum Deo et rebus divinis praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit, et ista est perfectio caritatis, quae est possibilis in via, non tamen omnibus communis habentibus caritatem (Liebe der Heiligen auf Erden); — (caritas, quae) *habitualiter* ponit totum cor suum in Deo, ita quod nihil cogitet vel velit, quod divinae dilectioni sit contrarium, et haec *perfectio* est *communis omnibus caritatem habentibus*, 2. 2. q. 24. a. 8.

[2] S. Th. 2. 2. q. 24. a. 4. 5. 6.

[3] S. Th. l. c. a. 10.

[4] L. c. a. 11. 12: R. dicendum, quod unum contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc quod Deus diligatur supra omnia, et quod homo totaliter illi se subjiciat, omnia sua referendo in ipsum. . . .

zu seinen Kindern und Freunden gemacht hat. Objectum secundarium der caritas ist also vor Allem die Mutter Gottes, welche für sich allein eine ganz eigene Ordnung von Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott bildet, an welcher Theil zu nehmen keinem andern Wesen gegeben ist; sodann gebührt unsere Liebe allen Uebrigen, welche bereits zur unverlierbaren Vereinigung mit Gott gelangt sind, a) den Engeln, b) den Heiligen, c) den Seelen im Reinigungsorte. — An diese reihen sich alle im Stande der heiligmachenden Gnade lebenden Menschen auf Erden, — aber auch alle homines viatores auf Erden, da Gott Jedem ohne Ausnahme die Erlangung seiner Kindschaft möglich gemacht und Alle zu ihrer Erwerbung eingeladen hat [1].

2. Das objectum materiale der Liebe zu Geschöpfen ist daher das Leben Gottes im vernünftigen freipersönlichen Wesen und dessen übernatürliches Leben in Gott; das objectum formale aber die unendliche Güte Gottes, welche sich als Zweck aller ihrer Werke die Kindschaft und ewige Seligkeit des der Liebe überhaupt fähigen Geschöpfes, und zwar eines jeden einzelnen gesetzt hat.

Es ist daher ein und derselbe habitus infusus, welcher die Gottesliebe und die Nächstenliebe wirkt, und die beiderseitigen Acte gehören einer und derselben Tugend an [2]. *„Carissimi, diligamus nos invicem: quia caritas ex Deo est. Et omnis, qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum.“ „Si diligamus invicem, Deus in nobis manet, et caritas Ejus in nobis perfecta est.“ „Hoc mandatum habemus a Deo, ut, qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.“* 1 Joan. 4, 7. 12. 21.

Die Thätigkeit der Nächstenliebe aber ist darin concentrirt, daß ein Jeder die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott und alle Mittel hiefür, nähere und entfernte, Allen und jedem Einzelnen ganz und vollkommen will, und auch zu deren Erzielung und Bewahrung nach Kräften beiträgt.

3. Unter die für die übernatürliche Seligkeit bestimmten Wesen gehört aber auch jeder Einzelne, und ist somit Jeder für sich selbst ein Object der Liebe, und insoweit diese thätig sein muß zur Erlangung und Bewahrung des Standes der Gnade und zur Erreichung des ewigen Heiles, ist Jeder sich selbst der nächste Gegenstand der Liebe. Für sein Seelenheil zu sorgen, ist ja das erste und wichtigste Gebot nach dem der Liebe Gottes, und es hat das Gebot der Nächstenliebe den Sinn: Diliges te ipsum, sicut Deus te diligit, et proximum tuum sicut te ipsum propter Deum. So ist auch der Satz zu verstehen „amor incipit ab ego“ [3].

4. Insoferne die freie Thätigkeit des Menschen zumeist in den Beziehungen zu den Mitmenschen und zur Gesellschaft sich bewegt, findet auch das Gebot der Gottesliebe — als Handeln nach Gottes Willen — seine Realisirung durch Liebe Gottes im Nächsten und des Nächsten um Gottes Willen, und faßt Christus sein ganzes heiliges Gesetz in den Worten zusammen: *Mandatum novum do vobis: ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, ut et vos di-*

---

[1] Von der Liebe ausgeschlossen sind daher nur die Verworfenen, welche bereits der ewigen Trennung von Gott verfallen sind.

[2] S. Th. 2. 2. q. 25. a. 1.

[3] S. Th. 2. 2. q. 25. a. 5 et q. 26. a. 4.

ligatis invicem. In hoc cognoscunt omnes, quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem. Joan. 13, 34 sq. Cfr. ibid. 15, 12. 17. Der hl. Paulus sagt unzweideutig: „*Qui diligit proximum, legem implevit.*" Rom. 13, 8 [1].

5. Die wahre Selbst- und Nächstenliebe muß sein caritas interna sive affectiva [2] und externa sive effectiva; „*diligamus opere et veritate*" (1 Joan. 1, 3).

An dieser Liebe participirt nach dem hl. Thomas der Leib des Menschen, insoferne auch er einst Theil haben soll an der Seligkeit des Himmels. Sie wird ihm vorzüglich dadurch erwiesen, daß man ihn in Allem der Erfüllung des göttlichen Willens dienstbar macht; „*exhibete membra vestra arma justitiae Deo*" (Rom. 6, 13).

6. Christus, Filius Dei naturalis, ist die causa meritoria geworden für alle Liebe des Vaters zu uns und für alle uns verliehene Gnade der Gotteskindschaft und Kindesliebe zu Gott. Und indem er an die Stelle aller Menschen getreten ist und alle eingeladen hat, Glieder seines mystischen Leibes zu werden, erhält die christliche Selbst- und Nächstenliebe den Charakter der Liebe Jesu Christi. „*Quod uni ex fratribus meis minimis fecistis, mihi fecistis.*" Matth. 25, 35. 40.

§. 8. Feindesliebe.

1. Da das Motiv der Nächstenliebe die Liebe Gottes zu den Menschen ist, so darf sie nicht abhängig gemacht werden von der Liebe des Mitmenschen zu uns. Gleichwie Gott selbst den größten Sünder nicht ausschließt von seinen Gnadenmittheilungen, und ihm bis zum letzten Athemzuge noch nachgeht mit seinen Einladungen zur Freundschaft und zum ewigen Heile, ja amore effectivo in diesem Leben für den Sünder noch mehr thut als für den Gerechten [3], duldet er auch nicht, daß wir Jemand deßwegen von der Liebe ausschließen, weil er uns die Liebe verweigert.

Positiv ist die Feindesliebe im göttlichen Worte als notwendig und pflichtmäßig erklärt Matth. 5, 43 [4] sq.: „*audistis, quia dictum est, diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos, ut sitis filii Patris vestri, qui in coelis est*" [5]. Ibid. 6, 14 sq.: „*Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester coelestis delicta vestra: si autem non dimiseritis hominibus, nec Pater vester dimittet vobis pec-*

---

[1] So bemerkt auch der hl. Augustin (de Trinit. VIII. 7), die hl. Schrift rede oft nur von einem Gebote der Liebe, bald von dem der Gottesliebe, bald von dem der Nächstenliebe, weil eines das andere immer in sich schließe.

[2] Propp. 10 et 11. damn. ab Innoc. XI.

[3] Luc. 15, 7.

[4] Cfr. Luc. 6, 27; 17, 4.

[5] Ibid. *Si offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris, quia frater tuus habet aliquid adversum te, relinque ibi munus tuum ante altare, vade prius reconciliari fratri tuo, et tunc veniens offeres munus tuum.* (Also kein Verdienst ohne Versöhnung!)

cata vestra" [1]. — Mit den Worten: „dictum est antiquis" etc. weist der göttliche Heiland nicht auf einen Ausspruch des göttlichen Gesetzes hin, sondern, wie der hl. Thomas bemerkt, auf eine Zuthat der Pharisäer zum göttlichen Gesetze, welche folgerten, weil Gott nur rede von der Liebe des Nächsten (proximus), seien die Feinde davon auszuschließen [2]. Es enthält vielmehr auch das alte Gesetz das Gebot der Feindesliebe; z. B. Levit. 19, 17 sq.: *„Non oderis fratrem tuum in corde tuo; non quaeras ultionem, nec memor eris injuriae civium tuorum* [3]. Aus Job 31, 29. 30 geht hervor, daß auch die Zeit des nicht geschriebenen Gesetzes das gleiche Gebot erkannt hat.

Allerdings ist es gewiß, daß die Feindesliebe unter den Menschen in dem Maße zur Geltung kömmt, in welchem sie die erbarmende Liebe Gottes gegen den Sünder und das Geheimniß der „redemptio copiosa" durch Christus kennen lernen. Aber dessen Offenbarung fehlte zu keiner Zeit gänzlich.

2. Es ist nun die Frage, worin die Feindesliebe bestehe. Insoweit sie unbedingt zum Heile notwendig ist, erfordert sie [4]:

a) Aufgeben jedes Hasses und aller Rachesucht im Herzen;

b) äußere Kundgebung einer von Haß freien Gesinnung, insoweit diese notwendig ist, um nicht Aergerniß zu geben oder zu beleidigen [5]; — es können daher

c) auch dem Beleidiger die gewöhnlichen Zeichen friedlichen und wohlwollenden Zusammenlebens, die gewöhnlichen Wohlthaten und Hilfeleistungen, die gemeinsamen Fürbitten vor Gott u. s. w. unter keiner Bedingung verweigert werden [6], die Zeichen einer besondern Freundschaft schuldet man ihm aber dann, wenn er vollkommene Genugthuung geleistet hat, vorausgesetzt, man habe mit ihm früher im Verhältnisse solcher Freundschaft gelebt, und es würde deren nunmehrige Verweigerung als Unversöhnlichkeit erscheinen müssen.

d) In Forderung der Genugthuung für die erlittene Unbild ist ferne zu halten jede Unbilligkeit und jede Gehässigkeit; es darf hiebei nur das von jeder Leidenschaftlichkeit freie Rechtsgefühl leiten.

e) Der Beleidigte muß jeder Zeit [7] bereit sein, die zur Versöhnung gebotene Hand anzunehmen, wenn ihm billige Genugthuung nicht verweigert wird und im Falle er ohne Nachtheil und große Beschwerde dem Beleidiger die Versöhnung und Genugthuung erleichtern und ihm selbst entgegenkommen

---

[1] Cfr. Matth. 18, 35. Marc. 11, 25. 1 Jo. 2, 11; 3, 14. 15. Rom. 8, 13. — Gal. 5. wird die Feindschaft unter den „opera carnis" aufgeführt, welche vom Himmelreiche ausschließen.

[2] S. Th. in III. sent. dist. XXXI. qu. 1. a. 1. ad 2.

[3] Cfr. Exod. 23, 4. Prov. 24, 17; 25, 21. 22.

[4] S. Lig. III. 28 sqq.

[5] So z. B. ist der Beleidigte verpflichtet, den Gruß des Beleidigers zu erwiedern, wenn auch nicht, ihn zuerst zu grüßen.

[6] S. Th. 2. 2. q. 25. a. 1.

[7] Es kann indessen nicht verlangt werden, daß der Beleidigte sogleich nach erlittenem Unrechte im äußeren Benehmen gar nicht zu erkennen gebe, daß er sich beleidigt fühle. *Sporer*, tr. II. in I. praec. cap. VI. n. 44: Non est coarctandus offensus, ut statim post injuriam illatam, atrocem praesertim, . . . petenti veniam teneatur . . . Sufficiens ergo et opportunum tempus prudentis judicio exspectetur.

kann, darf er dieß nicht unterlassen [1] und dadurch beursachen, daß der Beleidiger im Stande der Sünde verharrt und das Aergerniß fortdauert [2].

f) Der Beleidiger hat sobald als möglich sein Unrecht gut zu machen, und zur Versöhnung des Beleidigten alles zu thun, was ihm moralisch möglich ist, und dieser billiger Weise fordern kann. Förmlich um Verzeihung zu bitten, ist er dann schuldig, wenn er großes Unrecht gethan hat, oder es unter den obwaltenden Verhältnissen kein anderes passendes Mittel gibt, die volle Versöhnung herbeizuführen.

g) Sind Beide gegenseitig Beleidiger und Beleidigte, und läßt sich nicht bestimmen, wer Urheber der Feindschaft oder wer mehr im Unrechte ist, so hat Jeder in gleicher Weise die Obliegenheit, dem Andern Versöhnung zu bieten.

Zuwiderhandeln gegen die aufgeführten Verpflichtungen ist peccatum ex genere suo mortale, und wird nur per accidens läßliche Sünde, nämlich bei Uebertretung in geringem Grade, oder in Folge von Unwissenheit oder besonderer Aufregung der Leidenschaft, welche die Besinnung in hohem Grade mindert (Matth. 25, 26).

Auch nach erfolgter aufrichtiger Aussöhnung vernarbt nicht immer sogleich die dem Herzen geschlagene Wunde, und macht sich u n f r e i w i l l i g häufig noch beim Andenken an die erlittene Unbild ein Gefühl der Bitterkeit bemerklich, welchem sich der Wille nach Möglichkeit entziehen muß.

3. Zur V o l l k o m m e n h e i t der Liebe ist g e r a t h e n:

a) daß man dem Beleidiger zuerst die Versöhnung anbiete, ohne daß er zur Genugthuung sich bereit erklärt hat; —

b) ihm sogar die Genugthuung erlasse, insoweit es geschehen kann, ohne den Rechten Dritter zu nahe zu treten; —

c) ihm Beweise besonderer Freundschaft gebe, die ohne alles Aergerniß unterlassen werden könnten.

4. Der Liebe ist es nicht zuwider, böse und gefährliche Eigenschaften Anderer zu verabscheuen, wenn man hiebei von der Person selbst abstrahirt [3]. Ebenso darf man sich freuen über die Besserung einer Person oder Abwendung einer durch sie drohenden Gefahr, mag dieselbe auch durch irgend ein zeitliches Unglück derselben herbeigeführt worden sein [4]. Allein es liegt dabei die Versuchung nahe, gegen die Person selbst es an der schuldigen Liebe fehlen zu lassen.

Jedenfalls ist es Sünde, Andern ein Unglück zu wünschen wegen des daraus zu hoffenden zeitlichen Vortheils für uns [5].

---

[1] Dagegen kann es in manchen Fällen Sache der Liebe und der Klugheit sein, eine Begegnung mit dem Beleidiger zu vermeiden, dann nämlich, wenn daraus nur neuer Zwist und Anlaß zu noch größeren Zerwürfnissen zu fürchten wäre.

[2] Rom. 12, 21.

[3] S. Th. 2. 2. q. 25. a. 8.

[4] S. Th. in 3. sent. dist. XXXIII. art. 7. ad 6. — Cfr. S. Lig. V. 21.

[5] Prop. 13. damn. ab Innoc. XI.: „*Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personae, sed ob aliquod temporale emolumentum.*" Aehnlich prop. 14 et 15.

§. 9. Freundschaft.

Die Blüte der Liebe ist die Freundschaft, nicht die auf rein natürlichen Motiven basirte und daher keineswegs vor Gott verdienstliche Freundschaft [1], sondern jene, welche Mittheilung und Förderung der höheren Güter bezweckt, die Jeder vor allem Andern für sich selbst anstreben muß nach Christi Worten Matth. 10, 39: Qui invenit animam suam, perdet illam, et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam. Hoch preist der hl. Geist eine derartige Freundschaft in Eccl. 6, 14—17. Auch die natürlichen, auf den Banden des Blutes beruhenden Verhältnisse sollen veredelt und verklärt werden durch eine in Gott wurzelnde Einigung. „Si quis venit ad me, et non oderit patrem et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.“ Luc. 14, 26.

§. 10. Ordnung der Nächstenliebe.

Die geordnete Liebe muß geregelt sein nach einem dreifachen Principe, nämlich:

1. Je näher Jemand Gott steht, desto mehr hat er Anspruch auf unsere Werthschätzung [2];

2. je mehr Jemand in Einheit mit uns steht, desto mehr schulden wir ihm Antheil an unsern Gütern;

3. je näher ein Gut dem Finalgute steht, desto mehr müssen wir dasselbe uns selbst und dem Nächsten wünschen, zu verschaffen und zu erhalten suchen [3].

Daraus fließen die nachfolgenden Regeln:

1. Die Ordnung der Andern gebührenden Hochachtung bestimmt sich einerseits nach dem Grade der ihnen eigenthümlichen Tugend und Heiligkeit, — andererseits nach der ihnen von Gott übertragenen Gewalt, seine Stelle zu vertreten.

2. Die Ordnung der für das Wohl Anderer thätigen Liebe ist bedingt durch den Notstand, in welchem sich der Nächste befindet, einerseits, und sein persönliches Verhältniß zu uns andererseits.

In erster Beziehung ist zu unterscheiden: necessitas *spiritualis* und *corporalis;* die eine wie die andere kann sein: *extrema,* wenn das principale

---

[1] Matth. 5, 46: *„Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? nonne et publicani hoc faciunt?*

[2] Dilectionis proximi duplex est actus vel effectus: *complacentiae*, . . . quo proximo volumus bonum jam habitum, ei complacendo, gratulando, et hic amor hunc solum requirit ordinem, ut magis diligantur ii, qui meliores, sanctiores Deoque similiores exsistunt: . . . et affectus *desiderii*, quo proximo volumus bonum nondum habitum, cui respondet caritatis actus externus beneficentiae. Cfr. S. Th. 2. 2. q. 26. a. 6 sqq.

[3] Zuerst also die übernatürlichen Güter nach Matth. 16, 26: Quid prodest homini etc., sodann das intellectuelle, moralische und leibliche Leben; dann alles, was dessen Integrität constituirt; nach diesem das sociale Gut, Ehre und guten Namen; zuletzt die äußeren materiellen Güter.

und fundamentale Gut des geistigen oder leiblichen Wohles (also das Leben, der Gnadenstand und das ewige Heil der Seele oder das zeitliche Leben des Leibes) ohne fremde Hilfe in wahrscheinlicher Gefahr des Verlustes stehen; — *gravis*, wenn ein anderes bedeutendes Gut gefährdet oder verloren ist, ohne welches sich Jeder in sehr gedrückter Lage befindet, und welches zu schützen ihm äußerst erschwert ist; — *communis*, die Hilfsbedürftigkeit der Sünder, welche mit den gewöhnlichen Mitteln des Heiles für ihre Seele sorgen könnten, — sowie die Not der gewöhnlichen Armen, welche in Ansehung ihres Standes und der ihnen gebotenen Unterstützungen weniger drückend erscheint, die weder besonders schleunige Abhilfe noch bedeutende Opfer erheischt.

Je größer die Not des Nächsten ist, desto größer ist die Verpflichtung, ihm beizuspringen. In necessitate extrema *spirituali* müßte ihm jedes eigene zeitliche Gut geopfert werden, in soferne man mit Sicherheit den gewünschten Erfolg davon erwarten könnte. „Sicut Christus animam suam posuit pro nobis, ita debemus et nos animam ponere pro fratribus nostris.“ 1 Joan. 3, 16. Hat Jemand zugleich die Gerechtigkeitspflicht, Hilfe zu leisten (z. B. der eigene Seelsorger bei ansteckenden Krankheiten), so hat er vor jedem nur durch die Liebe Verpflichteten sich um den Gefährdeten anzunehmen. Er müßte wohl auch in necessitate gravi spirituali proximi zu jedem Opfer bereit sein, während die Liebe allein in solchen Fällen wenigstens nie fordert, daß man das eigene Leben gefährdet um des Nächsten willen.

In necessitate extrema *corporali* verlangt die Liebe nie, daß man sich selbst in Todesgefahr begebe. Es wäre dieß indessen ein Act heroischer Tugend.

Was die necessitas communis proximi betrifft, sind wir ihm die uns ohne große Beschwerde möglichen Hilfeleistungen schuldig, die Auswahl der zu Unterstützenden aber steht Jedem frei, besondere Verpflichtungen ausgenommen.

3. In zweiter Beziehung (Verhältniß des Nächsten zu uns) gehen, im Falle necessitas extrema für mehrere Personen zugleich eintritt, die Aeltern einem jeden Andern vor, da wir von ihnen das Leben erhielten, und daher auch ihr Leben zunächst in Schutz zu nehmen haben. Bei allen übrigen Notfällen entscheidet das Familienband, und steht also an erster Stelle Gatte und Gattin („sunt duo in carne una“); dann folgen die Kinder, nach diesen die Geschwister, die übrigen Blutsverwandten, die Verschwägerten, die Hausgenossen, die Mitbürger [1].

Niemals ist es erlaubt, zum Zwecke der Hilfeleistung eine Sünde zu begehen, sei es auch nur eine läßliche oder sich der gewissen Gefahr einer Sünde auszusetzen (Prop. 63 damn. ab Innoc. XI.).

§. 11. Werke der Barmherzigkeit im Allgemeinen.

Die Nächstenliebe hat, wie gesagt, vorzüglich das Gebiet ihrer Thätigkeit in Unterstützung der Notleidenden. Das Erbarmen und die Barmherzigkeit unter den Christen soll, um vollkommen des göttlichen Wohlgefallens und Erbarmens würdig zu werden, sein actus imperatus caritatis theologicae.

---

[1] S. Th. l. c. coll. q. 44. a. 8.

Der unermeßliche, ja in einem Sinne unendliche Unterschied zwischen der natürlichen Tugend der Wohlthätigkeit und der christlichen Caritas leuchtet auf den ersten Blick aus den beiderseitigen Leistungen, Opfern und Wirkungen hervor.

Die Leiden und Bedürfnisse der Menschen sind theils körperliche, und diesen gegenüber übt die Liebe die Werke der leiblichen Barmherzigkeit, und zwar:

1. wenn das Gut der Gesundheit fehlt — „visitat infirmos" (Krankenpflege);

2. bei Mangel der Mittel zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit — „potat sitientes", — „pascit esurientes", — „vestit nudos", — „colligit hospites";

3. fehlt das Gut des socialen Lebens, dessen höchster Werth in der Freiheit der Person liegt, — „redimit captivos";

4. hat der Tod alles irdische Gut in sich verschlungen, so ist die Liebe noch für den Nächsten besorgt „sepeliendo mortuos".

Geistige Not kann den Nächsten belasten:

a) von Seite des Intellects durch Defecte der Erkenntniß der Wahrheit, — und dann hilft die Liebe ab „docendo ignorantem" — und „consulendo dubitanti";

b) von Seite des Gemütes durch Schmerz und Kummer der Seele bei drohendem oder bereits hereingebrochenem Unglück, — und dieß wird der Liebe Anlaß zum „consolari afflictum";

c) Hilfe macht nötig die Handlung des freien Willens, und zwar: als Sünde für den Handelnden, „caritas corrigit peccantem" — als Beleidigung Anderer, „remittit offensionem".

d) Alle aufgezählten leiblichen und geistigen Nöten äußern ihre Wirkung auch im Benehmen und Umgange des Bedrängten, und dann ist es Sache der Liebe „ferre onerosos et graves".

e) So weit die Liebe nicht durch eigene Opfer Hilfe schaffen kann, stehen ihr die Schätze der göttlichen Erbarmungen offen, zu denen das Gebet der Schlüssel ist: „orat pro vivis et defunctis".

Alle Werke der thätigen Nächstenliebe faßt man zusammen im Worte „eleemosyna" im weiteren Sinne, gleichwie die thätige Gottesliebe ihren Ausdruck findet vorzüglich im ersten der guten Werke des christlichen Lebens, im „Gebete", die thätige übernatürliche Selbstliebe im „Jejunium".

Im engeren Sinne bezeichnet aber „eleemosyna" den Inbegriff aller leiblichen Werke der Barmherzigkeit, im engsten aber das, was man gewöhnlich unter Almosen versteht, Spendung einer Gabe aus unserm Vermögen an einen Armen aus Mitgefühl um Gottes willen[1].

§. 12. Almosen.

1. Almosen zu geben ist Forderung des Naturgesetzes. Gott hat dem zeitlichen Gute als nächsten Zweck gesetzt, dem Unterhalte und den Bedürfnissen des menschlichen Lebens zu dienen. Es kann daher sein Wille nicht sein,

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 32. a. 5.

daß es in den Händen Einzelner angehäuft werde, bei welchen es für diesen Zweck nicht Mittel sein kann, während zahllose Andere desselben als notwendigen Mittels zu besagtem Zwecke entbehren. Es haben deßhalb die Reichen mitsammen die Pflicht, von ihrem Ueberflusse denen mitzutheilen, die Mangel leiden [1].

2. Dasselbe ist auch Inhalt des positiven göttlichen [2] Gesetzes. Luc. 6, 30; 11, 41: *Quod superest, date eleemosynam.* 1 Jo. 3, 17: *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?* Tob. 4, 7. Prov. 21, 31: *„Qui obdurat aurem suam ad clamorem pauperis, et ipse clamabit et non exaudietur."* Eccles. 4: *„Eleemosynam pauperis ne defraudes"*. — Der göttliche Richter wird nach unserer Treue in Uebung der Werke der Barmherzigkeit einst uns richten. Matth. 25.

3. Die Almosenspflicht ist für keinen Fall so weit auszudehnen, daß man sich um des Nächsten willen dessen beraube, was zum eigenen Lebensunterhalte nötig ist. Dem in Lebensgefahr (necess. extrema) befindlichen Nächsten muß man jedoch beispringen auch mit dem Gute, dessen man zum standesgemäßen Unterhalte, aber nicht zum Lebensunterhalte (statui superflua) bedarf, ohne daß man indessen sich Opfer so außerordentlicher Art aufzulegen hätte, daß man zu ihnen nicht einmal verpflichtet wäre, um sich selbst das Leben zu verlängern. Bei geringerem Notstande des Nächsten hat man ihm zu geben wenigstens ex statui superfluis [3], in der Weise, daß man in *gravi* necessitate auch Opfer von einiger Bedeutung nicht scheut, in *communi* aber nur gehalten ist, kleine Unterstützungen zu geben.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Reiche, welche in keiner Weise Almosen geben wollen, oder in einem ihren Kräften höchst wenig entsprechenden Maße, oder welche Arme selbst in sehr drückender Lage ohne alle Unterstützung von sich weisen, mit schwerer Schuld sich beladen. Das ist fast einstimmige Meinung der besten Auctoren, den hl. Thomas (a. a. O. und an andern Stellen) mit inbegriffen. So sagt Sporer tr. III. c. VI. n. 60. (in praec. IV.): *probabilissimum est,* habentes bona *simpliciter superflua* naturae et status, etiam *sub mortali* teneri *quandoque* (nicht jedem gewöhnlichen Notleidenden, sondern nach selbst getroffener Auswahl unter den der Unterstützung

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 32. a. 5. ad 2: Dicendum, quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem; sed quantum ad usum non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo, quod ei superfluit.

[2] Die hl. Väter interpretiren die betreffenden Stellen im Sinne strengen Gesetzes. So der hl. Augustin (*de confl. vit. et virt.*) vom reichen Prasser: *Memento, quid purpurato diviti contigerit, qui non ideo damnatus est, quod aliena tulerit, sed quod egenti pauperi sua non tribuerit.* — Der hl. Chrysostomus (hom. 34. ad pop. Antioch.): *Tuarum rerum es, o homo, dispensator non minus, quam qui bona Ecclesiae dispensat. Non ad hoc accepisti, ut in delicias absumeres, sed ut in eleemosynam erogares.* — — Mehrere und besonders schöne Aussprüche der hl. Väter finden sich bei *Greg. de Val.* Tom. III. disp. 3. q. 9. punct. 4.

[3] Prop. 12. damn. ab Innoc. XI.: *Vix in saecularibus invenies, etiam in regibus, superfluum statui. Et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluis statui.*

Würdigen und Bedürftigen) facere eleemosynam pauperibus *communem* tantum necessitatem patientibus. Ita *communissime* DD ... *S. Thomas* ... *Valentia* ... *Bellarminus* ... Suarez (de virt. disp. 7. sect. 3. n. 7) spricht sich eben so entschieden dafür aus [1]. Strenge Pflicht mithin ist es, nicht bloß den in gravi et extrema necess. Befindlichen zu geben, sondern von seinem Ueberfluß auch einige der pauperes communes zu unterstützen. Die Reichen sollen stets die apostolische Mahnung befolgen (1 Tim. ult.): non sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo, ... divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, ... thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, ut apprehendant vitam aeternam. — Wie viel Almosen sie von ihrem Ueberflusse zu geben haben, wird von den Auctoren in Ansehung der pauperes communes festgesetzt auf ungefähr zwei Procent der von den jährlichen Einkünften gemachten Erübrigungen. Dieß kann aber nicht gelten bezüglich der superflua ex bonis beneficialibus clericorum, die sämmtlich ad pias causas zu verwenden sind [2].

4. Die rechte Art und Weise Almosen zu geben, enthalten folgende Regeln: a) es gebührt nur dem wahrhaft Armen, — nicht Jenen, welche nur deßhalb in Not sind, weil sie nicht arbeiten wollen; 2 Thess. 3, 19; b) es muß frei sein von ehrgeizigen und eigennützigen Absichten; c) es soll gespendet werden freudig und bereitwillig (2 Cor. 8, 9 sqq.; 9, 7) und zur rechten Zeit, in welcher es den Notleidenden zumeist von Nutzen sein kann (Prov. 3, 8. Eccles. 4, 1—3); d) geheim, um nicht dem Unterstützten Verlegenheit zu bereiten, sich selbst aber durch eitle Ehrsucht um das Verdienst zu bringen.

5. Die Frucht des Almosens ist: Vermehrung der Gnade und des ewigen Lohnes (Luc. 12, 33; 16, 9), — Genugthuung für die noch abzubüßenden Sünden (Eccles. 3, 35; Dan. 4, 24; Tob. 4 et 12. Hebr. 13, 16 ... 1 Cor. 13) — Erhörung der Gebete in unsern Nöten (Prov. 28, 27; Luc. 6, 38).

§. 13. Brüderliche Zurechtweisung.

Die geistigen Notstände haben alle ihre Quelle in der Sünde. Das hauptsächlichste opus spirituale misericordiae ist deßhalb „corrigere peccantem", d. i. Verhütung der Ursachen der Sünde oder der Sünde selbst oder ihrer Folgen.

Zur Uebung dieses Liebeswerkes obligirt schon das Naturgesetz, welchem das römische Recht Ausdruck gegeben in der in ihm enthaltenen Regel: *„qui alios, cum potest, ab errore non revocat, se ipsum errare demonstrat."* Als positiv göttliches Gesetz ist die brüderliche Zurechtweisung ausgesprochen in Eccli. 19, 14; Matth. 18, 15. Der Inhalt desselben ist folgender:

1. Kann man von gewisser schwerer Sünde Jemand heilen oder von wahrscheinlicher Gefahr einer solchen zurückhalten ohne eigenen bedeutenden

[1] Der hl. Alphons v. Lig. II. 32 stimmt gleichfalls dieser Ansicht bei, und wird mit Unrecht von P. Ballerini in den Noten zu Gury I. 219 deßhalb angegriffen (cfr. Vindic. Alph. p. 153).

[2] S. Lig. l. c. und Homo apost. Tr. IV. n. 18.

Schaden, so ist man strenge dazu verpflichtet[1], so lange Hoffnung auf Erfolg besteht.

2. Dasselbe gilt von geringeren Sünden, wenn sie voraussichtlich bedeutend nachtheilige Folgen nach sich ziehen[2].

3. Läßt sich mit Sicherheit annehmen, es werde ein Anderer mit eben soviel oder noch mehr Erfolg sich der Zurechtweisung unterziehen, so kann man sie ohne Sünde unterlassen.

4. Sie muß geschehen auf kluge und schonende Weise[3], zur rechten Zeit und bei geeigneter Gelegenheit, und

5. in der von Christus vorgeschriebenen Ordnung, d. i. zuerst ohne alle Zeugen; bleibt sie fruchtlos, so werde sie wiederholt vor wenigen Personen, welche auf den Fehlenden Einfluß üben. Als letztes Mittel kommt in Anwendung das „dic ecclesiae“, die Anzeige bei der Obrigkeit, und zwar zunächst bei der unmittelbaren und nicht sogleich bei der höheren.

6. Von dieser Ordnung wird Umgang genommen: — wenn der Obere seinem Verhältnisse zum Fehlenden nach die nächste Pflicht und die besten Mittel hat, ihn zu bessern, z. B. die Aeltern hinsichtlich der Kinder, — wenn zur Abwendung eines öffentlichen Vergehens oder großer Gefährdung des öffentlichen Wohles eine correctio privata nicht ausreichen würde[4]; — wenn zur Sühne für ein öffentliches Aergerniß auch eine öffentliche Zurechtweisung notwendig ist, worauf zu beziehen sind die Worte 1 Tim. 2: peccantes coram omnibus argue, ut et caeteri timorem habeant. (Vgl. hl. Aug. serm. 16 de verbis Domini.)

Die Verpflichtung des Gebotes ist eine allgemeine[5], und hätten in wichtigen Fällen selbst Untergebene die Pflicht, fehlende Vorgesetzte zu mahnen, aber mit aller Bescheidenheit, nach den Worten des Apostels: Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem. 1 Tim. 5.

Zu bemerken ist noch eine besondere Regel, die zu beachten ist denen gegenüber, welche aus Unwissenheit fehlen. Ist der Fehlende in ignorantia vincibili, so muß man ihn belehren, wenn es sich um einigermaßen wichtige Dinge handelt; denn solche Unwissenheit wäre gewiß zum Verderben seiner Seele, weil sie nicht entschuldbar ist. Befindet sich aber derselbe in ignorantia invincibili et inculpabili[6], so ist die Belehrung unbedingt Pflicht, wenn es

---

[1] S. Lig. III. 37 bemerkt: Si quis ob timorem, verecundiam, pusillanimitatem putet se non ita stricte obligatum vel minus esse idoneum ad corripiendum, videtur tantum peccare venialiter. — Cfr. S. Th. 2. 2. q. 32. a. 2 et q. 33. a. 2. ad 3.

[2] Besteht die obligatio fratrem corrigendi auch gegen Sünder, die nicht mehr Rückfälle fürchten lassen, aber auch noch nicht Buße gethan haben? — Die sent. probabilior entscheidet bejahend mit Tournely, Salmanticenses, Suarez, Lessius u. A. S. Lig. l. c. 39.

[3] Gal. 6: *Si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis, hujusmodi instruite in spiritu lenitatis.*

[4] S. Th. 2. 2. q. 33.

[5] Eccli. 17, 12.

[6] Der hl. Lig. (l. c. n. 36) unterscheidet: Si peccata sint *contra jus naturae,* correptio fieri debet, quia tunc illa sunt intrinsece mala . . . Et idem . . . de ignorantia juris divini, nisi tamen desperetur fructus aut timeatur, quod mala ex ma-

sich um Wahrheiten handelt, die necessitate medii von Jedem gekannt und geglaubt werden müssen; ferner wenn ohne Belehrung öffentliches Aergerniß oder großes öffentliches Unheil oder überhaupt große Beeinträchtigung Anderer zu befürchten wäre. In allen andern Fällen ist zunächst darauf zu sehen, ob der Nächste der Wahrheit, mit der man ihn bekannt machen will, auch Folge leisten wird, wenn nicht sogleich, doch wenigstens allmälig. Besteht diese Hoffnung nicht, so ist Aufklärung zu unterlassen, weil sie nur das peccatum materiale zum formale machen würde. Ist dagegen Erfolg zu hoffen, so ist Belehrung Pflicht.

§. 14. Gegensätze gegen die Nächstenliebe.

Der allgemeine und diametrale Gegensatz gegen die Liebe ist der Haß. Als odium *inimicitiae* — Haß gegen die Person des Nächsten — ist er peccatum mortale ex genere suo. „*Omnis, qui odit fratrem suum, homicida est*“ 1 Jo. 3, 15. Als odium *abominationis* ist er nur gerichtet gegen eine Eigenschaft der Person. Ist diese wirklich ein Uebel zu nennen im Einklange mit Gottes Urtheil, so ist es wohl nicht unrecht, sie als Uebel auch zu verabscheuen. Aber große Vorsicht ist nötig, daß nicht die Person selbst mit von diesem Abscheu betroffen werde [1]. (Siehe oben §. 8.)

Mit dem Haß verbunden theils als Ursache theils als Wirkung sind die Sünden des Zornes und Neides, des Streites (contentio) und der Zwietracht (discordia) [2].

Wie sich die Liebe im Wohlthun bethätiget, so der Haß in Beschädigung und Kränkung Anderer. Jede Sünde der Ungerechtigkeit ist daher auch gegen die Liebe. Das strafbarste Werk der Lieblosigkeit aber ist das Aergerniß. Wir werden davon ausführlicher handeln bei Erklärung des Inhaltes des fünften Gebotes.

Sechstes Hauptstück.

Von den intellectuellen und moralischen Tugenden.

§. 1. Im Allgemeinen.

Gleichwie in der Seele in Ansehung ihres rein natürlichen Handelns sich eine vitale Kraft findet, aus der jeder Fähigkeit der Seele die Energie zuströmt, in welcher sie in Beziehung auf das ihr eigene Object thätig wird, so ist es in der übernatürlichen Ordnung die Liebe, welche in der Einigung der Seele mit Gott alle Seelenkräfte zu einer Thätigkeit anregt, die deren eigenthümliche Objecte sammt und sonders Gott weiht und opfert [3].

---

terialibus fiunt formalia . . . Si vero sint *contra jus positivum* tantum, probabile est privatis non esse obligationem, saltem non sub gravi, etc.

[1] S. Th. 2. 2. q. 34. a. 3 et 4.

[2] Gal. 5, 20. Prov. 6, 19.

[3] S. Bonavent. Breviloq. p. V. c. 4.

Durch diese Richtung, welche die Liebe dem gesammten Thun des Menschen auf den *einen* letzten übernatürlichen Endzweck gibt, erhält das ganze Leben Einheit und Ordnung [1]. Aber es ist dafür auch notwendige Voraussetzung, daß außer den theologischen Tugenden, die Gott unmittelbar zum Objecte haben [2], noch andere übernatürliche, eingegossene, Tugenden der Seele verliehen sind, die zu ihrem Objecte die geschaffenen Dinge haben, in soweit sie Mittel werden können und sollen für den ewigen Zweck. Nur wenn die Seele übernatürlich befähiget ist, in Erkenntniß und Werthschätzung der Geschöpfe den göttlichen Plan, der ihnen ihre Stellung zum letzten Zwecke angewiesen, sich zu subjectiviren (virtutes *intellectuales*) in dem vom Berufe zu höherer oder geringerer Vollkommenheit erforderten Umfange, und in ihrem Gebrauche sich dem göttlichen Willen zu conformiren und die von Gott gewollte Ordnung zu realisiren (virtutes *morales*), entspricht die Ordnung des Menschen zu den Mitteln seiner Ordnung zum Zwecke; der ordo supernaturalis ist dann vollkommen [3].

Die virtutes infusae, welche die rechte Ordnung des Geistes und Willens zu den Geschöpfen in ihrer Beziehung auf Gott constituiren, schließen sich enge an die theologischen an und sind vorzüglich die infusae morales connex mit dem habitus caritatis; mit ihm werden sie der Seele zu Theil, mit ihm gehen sie verloren, gleichwie er selbst durch jede schwere Sünde gegen eine derselben destruirt wird [4]. Sobald die Seele in Uebung der die Ordnung zur Creatur bedingenden Tugenden sich der Leitung der Liebe entzieht, tritt sie außer Beziehung zu Gott und seinem heiligsten Plane und Willen, und es entstehen notwendig Gegensätze gegen die in Frage stehenden Tugenden selbst, entweder per defectum, d. i. durch gänzliches oder theilweises Aufgeben ihres wahren Objectes, — oder per excessum, Anstreben desselben auf eine der Ordnung zuwider laufende Weise. Nur so lange sie im Dienste der Liebe stehen, vermeiden sie diese Gegensätze, und findet der Satz seine Wahrheit „virtus consistit in medio“ [5].

---

[1] *S. Bonavent.* 3. dist. 36. a. 1. q. 6.

[2] Sie bilden das Fundament des gesammten übernatürlichen Handelns und in ihrer Dreiheit innerhalb der Einheit der Rechtfertigungsgnade die similitudo Dei, zu welcher die imago erhoben worden. „Imago recreationis consistit in tribus virtt. theolog. et unitate gratiae gratum facientis, ita quod fides repraesentat Patrem, spes Filium, caritas Spiritum Sanctum, unitas gratiae unitatem essentiae.“ *S. Bonavent. declar. term. theolog.* in der Ausgabe des Breviloq. S. Bonav. von P. Ant. Mar. a Vicet. Tom. II. p. 10. — Cfr. Breviloq. p. V. cap. 4.

[3] S. Th. 1. 2. q. 63. a. 3. ad 1: . . . aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illae non sunt proportionatae virtutibus theologicis, et ideo oportet alias eis proportionatas immediate a Deo causari. — Ad 2: . . . virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

[4] Ibid. q. 65. a. 2 et 3.

[5] S. Th. 1. 2. q. 64.

§. 2. Die intellectuellen Tugenden.

In soferne die virtt. intellect. die rechte Ordnung zur Wahrheit enthalten, sind sie nicht Tugenden im engern Sinne des Wortes zu nennen; denn die Tugend ist habitus perficiens hominem ad *bene operandum* [1]. Allein es ist nicht zu übersehen, daß es Sache des Willens ist, von der Befähigung zur Erkenntniß der Wahrheit Gebrauch zu machen, (was auch ein *bene operari* zu nennen ist), — ferner, daß der Vollbesitz der Wahrheit nicht in Erkenntniß allein besteht, sondern auch Anerkenntniß, Annahme der Wahrheit von Seite des Willens in sich schließt [2].

Aus dem Objecte aller Erkenntniß ergibt sich, daß eine dreifache Habilitation des Geistes möglich ist, um ihn für Aufnahme der Wahrheit vollkommen zu disponiren. Dasselbe bilden nämlich:

a) Principien — oder ohne allen Beweis erkennbare, Jedermann zugängliche Wahrheiten. Sie zu erfassen und festzuhalten ist Aufgabe der virtus *„intellectus“*;

b) einzelne Wahrheiten, welche sich gegenseitig beleuchten und beweisen, und mit einander und in der gegenseitigen Ableitung aus einander auf ein Princip zurückgeführt werden können. Zur Erkenntniß dieser Art disponirt virtus *„scientia“*;

c) Der höchste unendliche Urgrund aller Wahrheit, auf welchen jede andere erkannte Wahrheit bezogen und in welchem sie erkannt werden muß, damit wir uns ihrer wahren Bedeutung und ihres Werthes für das einzige Endziel vollkommen bewußt werden; und für diese vollkommenste Art der Erkenntniß disponirt die virtus *„sapientia“* [3].

Die erste dieser Tugenden ist Allen ohne Ausnahme notwendig. Ohne sie ist keine moralische Tugend denkbar [4]. Sie steht in nächster Beziehung zum Glauben. Der dem Geiste innewohnende übernatürliche Glaube ist das Licht, welchem sie die natürlich erkennbaren Objecte nahe bringt, um aus ihm deren Zusammenhang mit der göttlichen Heilsordnung inne zu werden.

Der hl. Thomas reiht den oben aufgeführten virtt. intellectuales *speculativae* noch an als virtt. intell. *practicae* die „ars“ und die „prudentia“ [5]. Doch bildet letztere mehr die Mitte zwischen virtt. intell. und morales, und kann beiden zugezählt werden. Jedenfalls gilt alles, was wir von den übernatürlichen moralischen Tugenden zu sagen haben, auch von ihr.

Von Seite des Objectes stehen die intellectuellen Tugenden höher als die moralischen. Denn letztere ordnen die Seele in ihrem Wollen und Handeln unmittelbar nur zu einem partiellen, in sich abgeschlossenen Gute, während erstere die objective Wahrheit in die Seele einführen, welche niemals in derartiger Begrenztheit sich darstellt, sondern auch in der einzelnen Erkenntniß

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 58. a. 3; q. 55. a. 3: Virtus dicitur in ordine ad *bonum*, et est *habitus boni operativus*.

[2] Ibid. q. 57. a. 1.

[3] S. Th. q. 57. a. 2.

[4] Ibid. q. 58. a. 4.

[5] S. Th. 1. 2. q. 57. a. 3—6.

allseitige Beziehungen zu den übrigen wahrnehmen läßt [1]. Was aber das eigentliche Wesen der Tugend betrifft, welche ist Befähigung recht zu handeln, findet sich dieß mehr in den moralischen Tugenden, die unmittelbar zum sittlichen Handeln anregen [2].

§. 3. Die moralischen Tugenden [3].

Durch diese soll die im Lichte des Glaubens von der intellectuellen Tugend erkannte Beziehung alles Geschöpflichen zu Gott unter der Herrschaft der Liebe im Leben ausgeprägt und realisirt werden, sowohl im Verhältnisse des niederen Gebietes im Menschen zum höheren, als der Menschen unter einander. Es gibt drei moralische Tugenden:

1. Befähigung, nur das zu wollen und zu verlangen, was und in wieweit es Mittel ist zum ewigen Zwecke, — nichts, was als bloßes Scheingut sich an die Stelle des wahren Gutes setzen möchte, — *temperantia* in appetitu concupiscibili (Mäßigkeit).

2. Befähigung, sich gegen jedes Hinderniß zu behaupten, welches dem Streben nach dem wahren Endzwecke und dem rechten Gebrauche der wahren Mittel sich in den Weg legt, — *fortitudo* in appetitu irascibili (Starkmütigkeit).

3. Befähigung, die so im Begehren der Seele hergestellte Ordnung im freien Wollen und Handeln auf alle Verhältnisse des menschlichen Lebens zu übertragen, — *justitia* in voluntate (Gerechtigkeit) [4].

Dieser Dreizahl ist aber eine vierte Tugend beizugesellen oder vielmehr voranzustellen, — die *„prudentia“*. Sie bildet das Mittelglied zwischen den virtt. intell. et moral., indem sie auf Grundlage der erkannten allgemeinen Wahrheiten für jeden freien Act die durch ihn zu verwirklichende Ordnung des Mittels zum Zwecke dem Begehren und Wollen als leitende Norm vorhält [5]. Sie vollendet in dieser Weise die Vierzahl sowohl der intellectuellen als moralischen Tugenden, wie solche immer Symbol des Endlichen ist, während die Dreizahl das Unendliche symbolisirt.

Mit den moralischen Tugenden ist die Klugheit vollkommen connex; jene können nicht bestehen ohne diese; sie nicht ohne jene [6].

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 66. a. 3: Manifestum est, quod objectum rationis est nobilius, quam objectum appetitus; ratio enim apprehendit aliquid *in universali*, sed appetitus tendit in res, quae habent esse particulare. Unde simpliciter loquendo virtt. intell. quae perficiunt rationem, sunt nobiliores, quam morales, quae perficiunt appetitum.

[2] Ibidem.

[3] Siehe hierüber das himmlisch schöne cap. 4. p. V. Breviloq. S. Bonavent.

[4] S. Th. 1. 2. q. 68. a. 8.

[5] L. c. q. 58. a. 3. ad 1.

[6] L. c. a. 4 et 5. Dann besonders q. 73. a. 1: Cujuslibet agentis secundum virtutem intentio est, *ut ipsius rationis regulam sequatur;* et ideo omnium virtutum intentio ad idem tendit: et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quae est *prudentia.* — Aus der Klugheit nehmen alle Tugenden das eine ihnen wesentliche Moment, nämlich die rechte Ordnung, die einzuhalten ist (*virtus est recta ratio ad suum finem perveniens.* S. August. Soliloqu. I. 6). Sie ihrerseits nimmt aus den übrigen Tugenden das zweite, nämlich die Liebe der rechten Ordnung (*virtus est bona voluntas;* S. Aug. de C. D. XV. 22).

In diesen vier Tugenden bewegt sich alles sittliche Handeln, zu welchem die Creatur als Mittel dienen muß, gleichwie in seinen Angelpunkten, weßhalb sie Cardinaltugenden[1] genannt werden (Sap. 8, 7. Prov. 8, 14).

Jede derselben hat viele andere specifisch verschiedene Tugenden in ihrem Bereiche, in die sie sich auszweigt (filiae) je nach den verschiedenen speciellen Objecten, in Bezug auf welche sie zu realisiren ist.

Alle sind als übernatürlich eingegossene Tugenden, wie mit der Liebe, so auch unter sich connex, und zwar in doppelter Weise:

a) In soferne die eine Tugend nicht wahrhaft geübt werden kann, ohne daß man zugleich auch den übrigen Tugenden gerecht wird[2];

b) In soferne die eine als habitus infusus nicht bestehen kann ohne die andern.

Eine Folge daraus ist, daß auch mit der einen Tugend die übrigen in gleichem Verhältnisse an Vollkommenheit zunehmen oder abnehmen. Die natürliche wie übernatürliche Hinneigung ist nie für alle Tugenden gleich groß in einer und derselben Seele. Aber das Wachsthum der einen Tugend fördert gleichmäßig auch das der andern[3].

Betrachtet man die moralischen Tugenden nach dem Stande der Vollkommenheit, in welchem sie geübt werden, so lassen sich mit dem hl. Thomas (1. 2. q. 61. a. 5) unterscheiden:

a) virtutes *politicae,* die Tugenden, wie sie nötig sind, damit die menschliche Gesellschaft in guter Ordnung bestehe;

b) virtt. *purgatoriae,* die Tugenden, wie ihrer der Mensch bedarf, um sich der irdischen Dinge mehr und mehr zu entledigen und für die Verähnlichung mit Gott zu disponiren;

c) virtt. *purgati animi,* die Tugenden einer zur vollkommenen Einheit mit Gott gelangten Seele;

d) virtt. *exemplares,* die Tugenden betrachtet in ihrem unendlichen Vorbilde, als dessen Nachbild sie sich darstellen müssen, in Gott.

Die moralischen Tugenden werden in ihrem Wesen auch fortdauern im Zustande der Seligkeit, — aber nur als Hingabe aller Seelenkräfte in vollster Energie an die Seligkeit des himmlischen Vaterlandes[4].

---

[1] Der hl. Gregor d. Gr. vergleicht sie mit vier Eckſteinen des ganzen Tugendgebäudes (Mor. II. in Job 1, 18. n. 76), oder vier Strömen, welche das durch die theologischen Tugenden in ein Paradies des Verkehrs mit Gott umgewandelte Herz bewässern (ibid.). — Cfr. S. Th. 1. 2. q. 61. a. 2.

[2] S. Th. 1. 2. q. 61. a. 4, et q. 65. a. 1. Diese Art der connexio ist auch von den „virtutes morales naturales et acquisitae" zu prädiciren, sowie die connexio omnium cum prudentia.

[3] Ibid. q. 66. a. 2: . . . omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, in quantum aequaliter crescunt in homine; sicut digiti manus sunt inaequales secundum quantitatem, sed sunt aequales secundum proportionem, cum proportionabiliter augeantur.

[4] S. Th. 1. 2. q. 67. a. a. 1: *Quantum ad id quod est formale,* remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam . . . Unde Augustinus . . . *ut prudentia sit nullum bonum Deo praeponere vel aequare, fortitudinis, ei firmissime inhaerere, temperantiae, nullo defectu noxio delectari.* De justitia vero manifestum est quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hac vita ad justitiam

§. 4. Cardinaltugend der Klugheit.

1. Die für das sittliche übernatürliche Handeln nach den theologischen notwendigste Tugend ist die Klugheit[1]. Sie ist „virtus intellectus, qua in quovis negotio novimus, quid honestum sit, quid turpe", oder nach dem hl. Augustin[2] (l. 83 QQ. q. 61) *„cognitio rerum appetendarum et fugiendarum."* In diesem Sinne ist sie virtus generalis, eine jedem Tugendacte zu Grunde liegende sittliche Habilitation. Als virtus specialis wird die Klugheit sich bethätigen in der Geschicklichkeit, in dem individuellen Wirkungskreise der einzelnen Person zweckmäßig zu handeln (S. Th. 2. 2. q. 47. a. 5). — Subject der Klugheit ist intellectus practicus. — Ihre Thätigkeit ist: a) *consultare,* Berathen, welche Mittel zu einem bestimmten Zwecke überhaupt anwendbar sind; — b) *judicare,* Urtheilen, welche dieser Mittel die zweckmäßigsten seien; — c) *praecipere,* Anordnung, welche wirklich zur Anwendung kommen sollen[3].

Es ist einleuchtend, daß von der Klugheit unmittelbar der Bethätigung jeder moralischen Tugend die rechte Grenze gezogen wird, weil sie zunächst anordnet, was nicht unterlassen werden darf und was geschehen muß, um den Zweck der Tugend zu erreichen[4]. Dieß wird sie aber nur vermögen, wenn sie selbst unter dem Einflusse der Liebe steht[5].

2. Die Tugend der Klugheit bedarf zu ihrer vollkommenen Uebung folgender Eigenschaften (partes *integrales*)[6]:

a) memoria — Erfahrung;

b) intellectus — Fertigkeit zu urtheilen über die Lage, in welcher man sich befindet;

c) docilitas[7] — Bereitwilligkeit, den Rath Anderer anzunehmen;

d) sollertia — Gewandtheit, schnell die rechten Mittel zu einem Zwecke zu finden;

e) ratio — Fertigkeit in richtiger Schlußfolgerung;

f) providentia — Vorsorge für die später möglichen Eventualitäten;

g) circumspectio — Rücksicht auf alle Umstände, durch welche die gewählten Mittel unwirksam oder selbst schädlich werden könnten;

h) cautio — Vorsicht, auf daß der zu dem einen guten Zwecke gesetzte Act nicht andere gleichfalls gute Zwecke vereitle[8].

---

pertinet esse subditum superiori. — Dasselbe sagt der hl. Lehrer in art. 2 von den virtt. intellect.

[1] S. Th. 1. 2. q. 57. a. 5.

[2] S. Th. 2. 2. q. 47.

[3] L. c. a. 8.

[4] S. Th. l. c. a. 7.

[5] L. c. a. 1. ad 1. Daselbst die Stelle des hl. Augustin: *„Prudentia est amor bene discernens ea quibus adjuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus prudentia impediri potest."*

[6] S. Th. 2. 2. q. 48 et 49.

[7] Rom. 12, 16. Prov. 3, 5; 12, 15. Eccli. 32, 24.

[8] Der hl. Bonaventura bezeichnet in seiner lieblichen Weise die zwischen Klugheit und Liebe in der Kraft der Starkmut, Mäßigkeit und Gerechtigkeit sich vollziehende Uebung der Tugend in folgenden Worten: „Primum est circumspectio provida, quod intelli-

3. Als partes *subjectivae,* das ist Tugenden, welche als verschiedene Species dem generischen Begriffe „Klugheit" unterzuordnen sind, erscheinen: prudentia *monastica,* die dem Einzelnen für Regelung seines persönlichen Handelns nötige Klugheit; — *oeconomica,* welche die geordnete Leitung der Familie und des Hauswesens bedingt; — *politica,* welche alles zum Gemeinwohl des Staates und der Gesellschaft zweckmäßig anordnet [1].

4. Partes *potentiales,* das ist Tugenden, welche aus der Klugheit, wenn sie in vollkommener Weise Jemand eigen ist, stets hervorgehen werden, sind [2]:

a) *eubulia,* Fertigkeit, auch in schwierigen Fällen guten Rath zu finden, — b) *synesis,* die Tugend, welche es versteht, in richtiger Auffassung des natürlichen und positiven Gesetzes sowohl allgemeine Normen für die verschiedenen Verhältnisse des Handelns zu geben, als auch über die Beziehung einzelner Acte zum Gesetze gut zu urtheilen; — c) *gnome,* welche noch überdieß richtig zu unterscheiden weiß, wann ein concreter Fall wegen besonderer Umstände einem allgemeinen Gesetze, welchem er sonst unterliegen würde, entzogen und nach einer andern Norm zu regeln sei.

5. Gegensätze gegen die Tugend der Klugheit sind:

I. per defectum [3]: a) *praecipitatio,* Handeln ohne Ueberlegung, wohin die gewählte Handlungsweise abzielt; b) *inconsideratio,* Handeln ohne gehörige Auswahl der Mittel; c) *inconstantia* [4], Aufgeben der gewählten Handlungsweise ohne Grund; d) *negligentia,* Lässigkeit und Trägheit in Ausführung der gefaßten Entschlüsse.

II. Per excessum stehen der Klugheit entgegen [5]: a) *prudentia carnis,* Anwendung der Regeln der Klugheit auf sündhafte Objecte, oder Mißbrauch höherer Güter als Mittel für niedere und Sinnengüter [6]; b) *astutia,* Verheimlichung seiner Absichten vor denen, welche ein Recht haben sie zu kennen, oder überhaupt mit unerlaubten Mitteln [7]; c) *dolus,* Ausführung des in solcher Art schlau Erdachten mit Beeinträchtigung Anderer, sei es durch trügerische Reden oder Handlungen; d) *fraus,* Betrug, welcher in listiger Handlungsweise liegt, deren wahre Bedeutung nicht leicht enthüllt werden kann;

---

gitur in opere primae diei . . . *fiat lux* . . . Secundum est intentio recta, quod notatur in opere secundae diei . . . *fiat firmamentum* . . . Tertium est affectio pura, et hoc intelligitur in opere tertiae diei, . . . *quod divideretur terra ab aquis,* quia divisio ab omni terrenitate . . . totam animam puram facit. Quartum autem electio justa, et hoc intelligitur in opere quartae diei . . . *fiant luminaria in firmamento coeli,* quia omnia debent esse ordinata. Quintum vero prosecutio vigorosa, et hoc intelligitur in opere quintae diei, cum fecit Deus viventia . . . Sextum est informatio caritativa, et hoc intelligitur in opere sextae diei, in qua factus est homo, omnibus prius factis . . . Et hoc est caritas omnium bonorum et virtutum forma. *Lib. de decem praec.* c. 3. n. 25.

[1] Cfr. S. Th. l. c. q. 50.

[2] Ibid. q. 51 et 1. 2. q. 47. a. 6.

[3] Der hl. Thomas handelt von der „imprudentia" qq. 53—55.

[4] Der hl. Thomas bemerkt (q. 53. a. 6), daß diese ersten Aeußerungen der imprudentia ganz vorzüglich Wirkungen der fleischlichen Sünden sind, durch welche der Blick des Geistes getrübt und die moralische Freiheit gar sehr geschwächt wird.

[5] Die folgenden Sünden haben ihre Quelle vorzüglich in der Habsucht (q. 55. a. 8).

[6] Rom. 8, 6. 7: *Prudentia carnis inimica est Deo.*

[7] 2 Cor. 4, 2.

e) *sollicitudo temporalium,* übertriebene Sorgfalt, sich zeitlichen Besitz zu sichern, und f) *futurorum,* Aengstlichkeit wegen des zukünftigen zeitlichen Fortkommens [1].

Die besten Mittel zur Erlangung der Klugheit sind: Gebet um den Geist des Rathes; Demut, die gerne Belehrung sucht und annimmt; tägliche Erforschung unserer Handlungen, ihrer Ursachen und Folgen.

§. 5. Cardinaltugend der Starkmütigkeit.

1. Diese Tugend erhält die Seele standhaft im Handeln für Gott, so daß sie durch keine Hindernisse und drohenden Uebel sich davon abbringen läßt [2]. Sie fürchtet selbst die Gefahr des Todes nicht. (Deut. 20, 3. Matth. 10, 28. 1 Cor. 16, 13. Eph. 6, 10. Hebr. 11, 33 sqq.)

Diese ihre Kraft nimmt auch diese Tugend aus ihrer Verbindung mit der Liebe, welche kein anderes Uebel kennt, als den Verlust Gottes. Als vorzüglichste Species innerhalb des Gebietes der Starkmut wird die Todesverachtung „fortitudo" genannt (virtus specialis im Gegensatze zur virtus generalis sive cardinalis a. 2—10).

Die ihr eigenen Acte im Allgemeinen sind [3]: 1. Kämpfe, Gefahren und Leiden um der Wahrheit und Tugend willen mutig annehmen und tragen *(rectus ordo circa passiones timoris et tristitiae)*; 2) unter Leitung der Klugheit selbst die Ursachen angreifen, aus welchen der Wahrheit und Tugend Gefahr droht, und so den Kampf und das Leiden aufsuchen *(rectus ordo circa passiones audaciae et irae)* [4].

2. Die partes *integrales* et *potentiales* [5] dieser Cardinaltugend sind:

a) *Magnanimitas,* Großherzigkeit, welche opferwillig Tugendwerken sich unterzieht, die ohne große Schwierigkeiten, Mühen und Selbstverläugnung nicht vollbracht werden können, und zwar nur um Gott zu gefallen; — b) *magnificentia,* die Tugendgesinnung, in welcher man sich nicht mit den niederen Graden der Tugend begnügt, sondern immer nach Vollkommnerem trachtet; — c) *pax cordis et securitas animi*, Furchtlosigkeit trotz aller Hindernisse im Vertrauen auf den Schutz, den Gott der Tugend zu Theil werden läßt; — d) *patientia,* welche Alles leidet, um das Ziel der Tugend zu erreichen; — e) *longanimitas,* welche nicht zaghaft wird, mag auch das angestrebte Ziel noch so sehr in die Ferne gerückt scheinen; — f) *perseverantia,* welche nicht ermüdet, immer wieder die Mittel zum Ziele anzuwenden, mag auch der Erfolg noch so erschwert erscheinen; — g) *constantia,* welche die dem Menschenherzen an sich schon eigene Unbeständigkeit beharrlich überwindet [6].

---

[1] Matth. 6, 25.

[2] S. Th. 2. 2. q. 123. a. 1.

[3] L. c. a. 3. — Der erste der genannten Acte (*sustinere*) geht dem andern an Bedeutung vor; a. 6. 8 et 10. ad 3.

[4] Ps. 4, 5: *Irascimini et nolite peccare.*

[5] S. Th. 2. 2. q. 128—138 incl.

[6] Als Gegensätze führt der hl. Thomas auf: a) gegen die magnanimitas die *praesumptio, ambitio, inanis gloria, pusillanimitas*; b) gegen die magnificentia die *parvificentia;* c) gegen die perseverantia die *mollities* und *pertinacia.*

3. Die Grade der Vollkommenheit in Uebung der Starkmut sind: 1. alle Widerwärtigkeit, die uns begegnet, mit Ruhe und Ergebung um Gottes willen tragen; 2. sich Gott zum Opfer bringen zur Uebernahme aller Prüfungen, welche ihm gefallen wird über uns zu verhängen; 3. Leiden und Trübsale sogar mit Freudigkeit erdulden[1]. Ersteres ist unter allen Umständen Pflicht; die beiden andern Acte sind Gegenstand des Rathes.

4. Die höchste Blüte der Starkmut ist das Martyrium[2]. Es ist mart. *materiale,* wenn der Tod erduldet wird, ohne daß sich damit der freie Willensact des Opfers des Lebens für Gott verbinden kann, wie es der Fall war bei den unschuldigen Kindern. Das mort. *formale* erfordert:

a) widerstandslose Erduldung gewaltsamen Todes oder einer Marter, welche ihrer Natur zufolge nach gewöhnlicher Ordnung der Dinge den Tod beursacht[3]; b) und zwar um des Bekenntnisses des heiligen Glaubens willen (Luc. 9, 26; 12, 8), sei es, daß es direct in Worten abgelegt wird oder in der That durch Uebung einer von der heiligen Religion gebotenen Tugend[4], nach dem bekannten Axiom des hl. Cyprian *„martyrem non facit poena, sed causa"*; c) und mit freiem Opfer seiner selbst aus dem reinen Motive der Liebe und im Stande der heiligmachenden Gnade[5].

5. Die Gegensätze[6] gegen die Starkmut sind: 1. *timiditas,* Furcht vor Uebeln und Gefahren, denen man sich zu unterziehen verpflichtet ist; 2) *intimiditas,* Mangel an Furcht vor Gottes Strafgerechtigkeit oder ungeordnetes Selbstvertrauen bei Uebernahme der Kämpfe und Gefahren; 3) *audacia,* Tollkühnheit und Vermessenheit, womit man sich ohne genügenden Grund in Gefahren stürzt.

§. 6. Cardinaltugend der Mäßigkeit.

1. Die Mäßigkeit als Cardinaltugend ist die rechte Ordnung des Begehrens, welche darin besteht, daß man kein endliches Gut in einer Weise begehrt, in welcher es zum Hinderniß für höhere Güter werden könnte, — daß es ferner überhaupt nicht an sich und um seiner selbst willen verlangt wird, sondern nur in soweit, als es nach Gottes Willen Mittel sein kann und soll für einen höheren Zweck.

In einem engern Sinne bezeichnet man mit „Mäßigkeit" die vorzüglichste Species, welche unter den allgemeinen Begriff fällt — die rechte Ordnung nämlich bezüglich des Sinnengenusses[7].

2. Partes *integrales*[8] der Mäßigkeit sind: *verecundia,* Schamgefühl vor allem, was ungeziemend ist, und *honestas,* zarter Sinn für alles, was ehr=

---

[1] Act. 5, 41: *Ibant* (apostoli) *gaudentes a conspectu concilii* etc.
[2] S. Th. 2. 2. q. 124.
[3] Bened. XIV. de serv. Dei Beatif. III. 12.
[4] Ibid. III. 13. n. 2 et 19. n. 3—17. S. Th. l. c. a. 5 et in 4. Sent. dist. 49. q. 5. a. 3. ad 9.
[5] 1 Cor. 13, 3. Cfr. S. Th. l. c. a. 2. ad 2.
[6] S. Th. 2. 2. q. 125—127.
[7] S. Th. 2. 2. q. 141. a. 2—5 et 7.
[8] L. c. q. 144 sq.

bar und anständig ist. Die partes *subjectivae* [1] oder verschiedenen Species der Mäßigkeit sind:

a) *abstinentia,* Enthaltsamkeit im Genusse der Speisen, b) *sobrietas,* im Genusse der Getränke, c) *castitas,* d) *pudicitia.* — Die schönste Blüte der Mäßigkeit ist das Verharren in der heiligen Virginität [2].

3. Ueber die partes *potentiales* temperantiae handelt der hl. Thomas in qq. 155—170. Es genügt an diesem Orte eine kurze Aufzählung derselben:

1. *continentia,* Selbstbeherrschung gegenüber jedem Sturme der Leidenschaft, 2. *humilitas,* welche nichts begehrt, was uns nicht gebührt, und nichts mit eigener Kraft anstreben will, was diese nicht vermag [3], 3. *clementia,* Mäßigung im Strafen, 4. *mansuetudo,* Mäßigung in Abwehr fremder Angriffe, 5. *studiositas,* Maßhaltung in der Wißbegierde [4], 6. *modestia* im engeren Sinne [5] des Wortes, d. i. Bescheidenheit, welche das ganze zur äußern Erscheinung kommende Handeln in den rechten Grenzen erhält. Dahin gehört also: α) bona ordinatio, Ordnung in den Geschäften; β) austeritas, Anstand im Reden und Umgange; γ) ornatus, Anstand in der Kleidung und in allem, was zum äußeren Leben gehört, aber in Verbindung mit δ) simplicitas, d. i. Vermeidung des Ueberflüssigen und Luxuriösen; ε) eutrapelia, das rechte Maß in den Erholungen. Welches die Gegensätze der Mäßigkeit und der mit ihr verbundenen Tugenden seien, ist von selbst einleuchtend.

§. 7. Cardinaltugend der Gerechtigkeit.

1. Die Gerechtigkeit als Cardinaltugend ist die rechte Ordnung des Willens [6], welche darin besteht, daß man gegenüber einem jeden Terminus,

---

[1] L. c. q. 146 sqq. [2] L. c. q. 152.

[3] Der hl. Benedict zählt in seiner Regel zwölf Grade der Demut auf, welche der hl. Thomas (q. 161. a. 6) näher erklärt: 1) die Wurzel und der Centralpunkt aller Demut ist „ut homo Deum timeat, et memor sit omnium, quae praecepit" (grad. 12); 2) auf Grund dieser Gesinnung muß das Begehren dem ungeordneten Hange nach Selbstherrlichkeit entsagen, und daher „non sequatur propriam voluntatem" (gr. 11), „eam regulet secundum superioris arbitrium" (gr. 10), „ab hoc non desistat propter dura et aspera, quae occurrunt" (gr. 9). Der Demütige muß im Gegentheile seine Fehlerhaftigkeit vor Augen haben und sie bekennen; „proprios defectus recognoscat et confiteatur" (gr. 8); „ex consideratione sui defectus insufficientem se existimet ad majora" (gr. 7); „quantum ad hoc alios sibi praeferat" (gr. 6). 4) Mit der inneren Gesinnung muß sich eine Weise zu handeln und zu reden verbinden, die alles vermeidet, was auffallend, sonderlich, unbescheiden wäre; „non recedat in suis operibus a via communi" (gr. 5); „non praeripiat tempus loquendi" (gr. 4); „nec excedat modum in loquendo" (gr. 2); 5) selbst die Geberden müssen die demütige Gesinnung bekunden; „reprimendo extollentiam oculorum" (gr. 1) et „cohibendo risum et alia ineptae laetitiae signa" (gr. 3).

[4] S. Bernard. Serm. XXXVI. in Cant.: *Sunt, qui scire volunt eo fine tantum ut sciant, et turpis* **curiositas**; *et sunt, qui scire volunt, ut sciantur ipsi, et turpis* **vanitas** *est . . . Et sunt, qui scire volunt, ut scientiam vendant, . . , et turpis* **quaestus** *est. Sunt quoque, qui scire volunt, ut aedificent, et* **caritas** *est; et item qui scire volunt, ut aedificentur, et* **prudentia** *est.*

[5] Im weiteren Sinne, soviel als „Maß halten", begreift die modestia sämmtliche oben aufgeführten Tugenden unter sich.

[6] S. Th. 2. 2. q. 58. a. 4 et 9.

zu welchem das freie Handeln in Beziehung treten kann, das will, was man ihm schuldet. Es läßt sich die gewöhnliche Definition *„est perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi"* nicht bloß auf die Gerechtigkeit im engern Sinne des Wortes anwenden (virtus specialis quaest. cit. a. 7. et 11), in welchem es ihre Aufgabe ist, das „Mein" und „Dein" unter den Menschen zu regeln, sondern auch auf dieselbe als Cardinaltugend (virtus generalis).

2. Als solche hat sie, was Werth betrifft, unter allen moralischen Tugenden den Vorrang.

Der Gebrauch der für die sittlichen Zwecke gegebenen Güter zu einem vom Menschen verschiedenen Terminus ist möglich: 1) gegenüber Gott, und die Tugend, durch welche alle Beziehungen der Creatur zu Gott geordnet werden, ist die *religio;* 2) gegenüber denen, welchen Gott seine Stellvertretung unter den Menschen in irgend einer Weise übertragen hat, und zu diesen ordnet uns die Tugend der *pietas,* — und in soweit der Einzelne Glied der Gesellschaft ist, und als solches dem von der Auctorität erlassenen und exequirten Gesetze unterworfen ist, die *justitia legalis;* 3) gegenüber den Mitmenschen, in sofern nur die einzelne Person als solche mit ihren Gütern und Rechten in Betracht kömmt, und die Tugend, welche in dieser Beziehung die rechte Ordnung wahrt, ist die *justitia particularis.*

Es fällt mithin der gesammte Pflichtenkreis des Menschen nach Außen unter die Cardinaltugend der Gerechtigkeit [1], aber nicht jeder Theil desselben in gleicher Weise.

3. Religio, pietas et justitia legalis haben von der Gerechtigkeit nur das eine Moment an sich, „ut sint ad alterum", aber nicht auch das andere „ut reddant, quod debetur". Gott und den Aeltern und der Gesellschaft (Kirche oder Staat) kann der Mensch niemals seine Schuld bis zur vollkommenen Ausgleichung abtragen. Die genannten Tugenden bilden daher „partes" justitiae, aber nur „potentiales" [2].

4. Im stricten Sinne ist Gerechtigkeit nur die justitia particularis. Diese aber faßt in sich zwei Species. Zum Einzelnen kann nämlich geordnet sein eine andere individuelle Person, und zwischen diesen besteht das Gerechtigkeitsverhältniß darin, daß sich beide gegenseitig jeden Eingriffes in ihre beiderseitigen Rechtssphären enthalten, und im Falle etwa Verletzungen derselben unter ihnen vorgekommen sind, diese sofort wieder ausgleichen. Man bezeichnet dieses Verhältniß mit dem Namen justitia *commutativa* [3].

Zur einzelnen Person steht aber auch in Beziehung die Gesellschaft, von welcher sie ein Theil ist, und die Gesellschaft schuldet jedem ihrer Glieder, daß es bei Austheilung der Lasten nur in soweit beschwert werde, als es seine

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 122. a. 1. Dort bezeichnet der hl. Lehrer alle Gebote des Dekalogs als „praecepta justitiae" . . . Tria prima praecepta sunt de actibus *religionis,* quae est potissima pars justitiae; quartum autem praeceptum est de actibus *pietatis,* quae est pars justitiae secunda; alia vero sex dantur de actibus *justitiae communiter dictae,* quae inter aequales attenditur.

[2] S. Th. 2. 2. q. 80—101.

[3] *„Quae consistit in his, quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem."* S. Th. 2. 2. q. 61. a. 1.

Kräfte gestatten, dann aber auch nach Maßgabe seines Beitrages zu den gemeinsamen Lasten an den gemeinsamen Vortheilen und Gütern Antheil erhalte; justitia *distributiva* [1].

5. Außer den oben aufgeführten partes potentiales stehen mit der Gerechtigkeit noch andere Tugenden in Verbindung. Zunächst jene, welche mit der religio und pietas das gemein haben, daß sie höheren Vorzügen Verehrung zollen und den eigenen Willen dem höheren unterordnen, nämlich *observantia* [2] und *obedientia* [3].

Daran reihen sich sodann alle Tugenden, deren Object es ist, einem Andern etwas zu leisten, was ihm zwar nicht in Kraft eines stricten Gesetzes gebührt, was aber auch Niemand, der sich wahrer Tugend befleißt, wird verweigern wollen [4], nämlich:

a) *gratia* sive *gratitudo*, Dankbarkeit, welche empfangener Wohlthaten eingedenk ist, und sie zu erwiedern trachtet [5];

b) *vindicatio*, Strafe des Unrechts in der Absicht, den Fehlenden zu bessern und Andere gegen das Unrecht zu schützen [6];

c) *veritas*, Wahrheitsliebe, welche nicht bloß jede Lüge meidet, sondern in welcher man sich und seine Gesinnung und Ueberzeugung, so weit es die wahre Klugheit gestattet, immer in Wort und Handlung ohne Hehl zu erkennen gibt [7];

d) *affabilitas* (amicitia), Leutseligkeit und Freundlichkeit im gesellschaftlichen Leben, im Gegensatze zur Schmeichelei und zur Streitsucht [8];

e) *liberalitas*, Freigebigkeit.

Die Gegensätze gegen die Tugend der Gerechtigkeit im oben erklärten Sinne werden gebildet durch alle im Handeln des Menschen in Beziehung auf Gott, die Auctorität und die einzelnen Rechte der Mitmenschen möglichen Pflichtverletzungen.

---

[1] Die Rechte und Pflichten der commutativen Gerechtigkeit berechnen sich nach arithmetischem Verhältnisse (habet *medium rei*), die der distributiven nach geometrischem (ibid. a. 2).

[2] S. Th. 2. 2. q. 102. a. 1: Sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo invenitur pietas, per quam coluntur parentes, ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

[3] Ibid. q. 104.

[4] Es handelt sich dabei nicht um ein debitum *legale*, ad quod reddendum aliquis lege adstringitur, sondern um ein deb. *morale*, quod aliquis debet ex honestate virtutis. S. Th. 2. 2. q. 80. a. 1.

[5] L. c. q. 106 sq.

[6] L. c. q. 108.

[7] L. c. q. 109. a. 3: . . . non haec virtus attendit debitum legale, quod attendit justitia, sed potius debitum morale, in quantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. — Unde veritas est pars justitiae, in quantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

[8] L. c. 114 sqq.

Siebentes Hauptstück.

Vom Leben der Vollkommenheit.

§. 1. Die Gaben des hl. Geistes.

1. Die Uebung der Tugenden des christlichen Lebens und das Streben, die ihnen eigenthümliche Aufgabe in immer höherem Grade zu realisiren, bildet das Gebiet der christlichen Ascese.

Gott will aber auch von einer großen Zahl auserwählter Seelen, daß sie sich nicht begnügen mit dem Grade der Tugend, welcher darin besteht, daß man mit möglichster Treue den allgemeinen Normen des christlichen Lebens und der besonderen Pflichten des Standes, welchem man angehört, entspricht, sondern sich erheben zu einem Leben inniger Vereinigung mit ihm, soweit solche hienieden mit seiner Gnade möglich ist, und nur mehr darauf bedacht sind, jede ihrer Thätigkeiten in Gott zu vollziehen und so, daß sie ihnen zu einem neuen Mittel werde, das Band der Einigung mit Gott noch fester und dauernder zu machen.

Alle Bedingungen, Thätigkeiten und Wirkungen des Lebens derartiger höherer Vollkommenheit bilden das Object der christlichen Mystik.

2. Die übernatürliche Grundlage der vollkommenen Einigung mit Gott ist gegeben in den sieben Gaben des hl. Geistes. Prophet Isaias zählt sie auf (11, 2. 3), und prädicirt sie von dem zu erwartenden Weltheilande: *requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.* In Christus dem Herrn ist die ganze Fülle des hl. Geistes ausgegossen, von ihm fließt sie über in seinen mystischen Leib, die Kirche, und die edelsten Glieder desselben werden am reichlichsten daran Antheil erhalten; „*de plenitudine Ejus accepimus omnes.*“

Damit die Seele ganz dem Leben Jesu gleichförmig werden könne, sind den habitus virtutum die dona beigegeben, und verhalten sich diese zu jenen in nachfolgender Weise:

a) die virtutes befähigen, den im Gesetze Gottes erkannten ewigen Willen Gottes zu erfüllen, — die dona, bereitwilligst jeder Einsprechung des hl. Geistes Folge zu leisten [1];

b) die virtutes gewähren der Seele eine heilige Fertigkeit, mit Eifer zu thun, was Pflicht ist, — die dona, mit Mut und seliger Freudigkeit zu umfassen, was Opfer für Gott ist [2];

Die dona sind also gegeben zur höchsten Vollendung und vollkommensten Entfaltung der habitus virtutum.

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 68. a. 1 et 4: . . . dona sunt quidam habitus perficientes homines ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi.

[2] Bened. XIV. *de serv. Dei beatific.* III. 22. Dort wird ausgesprochen, ohne die dona Sp. S. sei unmöglich die „*virtus heroica,* quae efficit, ut ea praeditus operetur expedite, prompte et delectabiliter supra communem modum“.

3. Sie fehlen aber auch keinem Gerechtfertigten. Obgleich sie nur bei Wenigen die Seele zu den Zuständen höherer Vollkommenheit actuell emporheben, so ist es doch einem Jeden zum Heile notwendig [1], vom hl. Geiste belebt zu sein, und der von seinem Leben und Innewohnen in der Seele unzertrennlichen Habilitationen der Einigung mit Gott theilhaftig zu werden. Er ist nie in uns ohne seine Gaben [2]. Sie sind zugleich mit der heiligmachenden Gnade und der Liebe gegeben. Mit deren Verlust geht die Seele auch ihrer verlustig [3].

4. Da die virtus theologica Lebensgemeinschaft mit dem hl. Geiste ist [4] (caritas diffusa per Sp. S. qui datus est nobis), die dona aber nur dazu disponiren, der Einsprechung des hl. Geistes willig zu folgen, so steht die caritas höher als die dona. Die virtt. intellectuales et morales dagegen, welche nur habilitiren, die rechte Ordnung der Geschöpfe als Mittel zum ewigen Zwecke zu erfassen und einzuhalten, stehen den donis nach, da diese disponiren, dem göttlichen Geiste unmittelbar alle Kräfte der Seele im Gehorsame gegen seine Einsprechungen zu weihen [5].

5. Das Wesen der einzelnen dona läßt sich näher erklären, wie folgt, vom Niederen zum Höheren aufsteigend (initium *sapientiae* — *timor* Domini):

a) donum *timoris* erfüllt mit zarter, kindlicher Furcht, Gott auch nur im Mindesten zu beleidigen, so daß man eher jedes Uebel der Geschöpfe wollte, als eine einzige mit Ueberlegung begangene läßliche Sünde;

b) donum *pietatis* disponirt, den eigenen Willen in Allem auf's Vollkommenste dem göttlichen Willen zu unterwerfen, um Gottes willen aber auch allen, die nach seiner Anordnung befehlen;

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 68. a. 2: Ad finem ultimum supernaturalem, ad quem *ratio* movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio *Spiritus Sancti* secundum illud Rom. 8, 14: *Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei* . . . quia scilicet in haereditatem illius terrae beatoram nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti.

[2] Ibid. a. 3: . . . Dominus dicit . . de Sp. s. loquens Jo. 14, 17: *apud vos manebit et in vobis erit.* Sp. autem s. non est in hominibus absque donis ejus . . .

[3] Ibid. a. 5.

[4] Ibid. a. 8: Virtt. theol. sunt, quibus mens humana Deo conjungitur.

[5] L. c. — — Der hl. Bonaventura handelt von der Verzweigung der einen heiligmachenden Gnade in die sieben Gaben, welche zu der in die sieben Tugenden hinzukömmt, im Breviloq. p. V. c. 5. Er erweist deren Siebenzahl a) aus dem Gegensatze gegen die sieben Hauptsünden, wovon im nächsten Abschnitt; b) aus der Notwendigkeit, alle Seelenkräfte tüchtig zu machen zum Dienste der Vollkommenheit: *irascibilis* indiget expediri ad bona tam in prosperis quam in adversis: in prosp. per *timorem*, in adv. per *fortitudinem*. *Concupiscibilis* . . . quantum ad affectionem respectu proximi, et hoc fit per *pietatem*, et quantum ad aff. resp. Dei, et hoc fit per gustum *sapientiae*. *Rationalis* vero indiget expediri in veritatis speculatione, electione et executione: per donum autem *intellectus* expeditur ad verum speculandum; per donum *consilii* ad verum eligendum; per donum *scientiae* ad electum exsequendum; c) aus der Siebenzahl der Tugenden, die zu heroischen werden sollen; d) aus der Siebenzahl der Motive des leidenden Heilandes, denen sich der Vollkommene conformiren muß; e) aus der Siebenzahl der Stufen des Fortschrittes im geistlichen Leben; f) aus dem Verhältnisse der dona zur Vollkommenheit des contemplativen, und g) des activen Lebens.

c) don. *scientiae* gibt der Seele ein klares Licht, um alles, was dieser Welt angehört, richtig zu beurtheilen im Verhältnisse zum ewigen Ziele;

d) don. *fortitudinis* verleiht der Seele die Kraft des hl. Geistes zum Widerstande gegen alle Einflüsterungen des Geistes der Welt und der Hölle, und Stärke, alle von ihrer Gewalt drohenden Uebel zu ertragen;

e) don. *consilii* läßt die Seele genau und richtig unterscheiden, was bei den einzelnen Entschlüssen, die sie fassen will, dem Geiste Gottes, und was der Klugheit des Fleisches und der Natur entstamme;

f) don. *intellectus* eröffnet dem Geiste in besonderer Klarheit die Tiefen der Wahrheiten des hl. Glaubens;

g) don. *sapientiae* durchdringt den Geist mit himmlischem Lichte, in welchem er der unendlichen Liebe und Liebenswürdigkeit Gottes sich bewußt wird, mit der vollkommensten hienieden möglichen Ersättigung und Befriedigung der Seele [1].

6. Den theologischen und moralischen Tugenden sind sie zu ihrer höchsten Entfaltung in der Weise beigegeben, daß mit dem Glauben sich verbinden die dona *intellectus* et *scientiae* [2], mit der Hoffnung das don. *timoris* [3], mit der Liebe das don. *sapientiae* [4], mit der Klugheit das don. *consilii* [5], mit der Gerechtigkeit das don. *pietatis* [6], mit der Starkmut das don. *fortitudinis* [7]. Die Mäßigkeit, die das Begehren vom Scheingute ablenkt, welches sodann in der Hoffnung den ewigen Gütern sich zuwendet, ist vom selben donum, wie diese unterstützt, nämlich vom don. *timoris*.

Verschieden von den donis sind die *gratiae gratis datae*, welche nicht direct der eigenen Heiligung und Vollkommenheit dienen, sondern nur verliehen werden, um Andere um so wirksamer zum Glauben und zur Liebe Gottes zu führen [8]. 1 Cor. 12, 8—10.

§. 2. Die Seligkeiten.

1. In der vollkommenen Entfaltung der Tugenden durch gläubige, demütige, liebende Hingabe an den in der Seele wirkenden hl. Geist erhebt sich dieselbe auf eine Höhe, in welcher sie dem Leben der Glorie nahe kömmt, und in ihrer Tugend das Unterpfand des einstigen Ueberganges in die Seligkeit des Himmels trägt. So entsprechen den sieben Tugenden sieben Vollkommenheiten, welche siebenfache Seligkeit zu erwarten haben, und zwar zum Vollbesitze in der Ewigkeit, inchoative aber schon im gegenwärtigen Leben [9].

---

[1] Die Gabe der Weisheit ist also unter den sieben Gaben dasselbe, was die Liebe unter den sieben Tugenden: *„Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius.“* Sap. 7, 11.

[2] So nach dem hl. Thomas 2. 2. q. 8 et 9. — Der hl. Bonaventura (Brevil. l. s. c.) theilt das don. scientiae der Tugend der Klugheit zu, Suarez aber, de necess. gratiae, II. 20. n. 8, der Hoffnung.

[3] S. Th. l. c. q. 19. [4] Ibid. q. 45.

[5] Der hl. Bonaventura verbindet diese Gabe mit der Hoffnung; siehe dagegen hl. Thomas, l. c. q. 52.

[6] Ibid. q. 121. [7] Ibid. q. 139.

[8] S. Th. 1. 2. q. 111. a. 4. 5 et 2. 2. q. 171 sqq.

[9] S. Th. 1. 2. q. 69.

Am herrlichsten entrollt uns wohl der hl. Bonaventura in seinem Breviloquium p. V. c. 6 das Bild der zu solcher Höhe entwickelten Tugend, welches der Heilige der Heiligen in seiner Bergpredigt (Matth. 5) niedergelegt hat. Wir legen seine Darstellung in Verbindung mit dem System des hl. Thomas der nachfolgenden Erklärung unseres Gegenstandes zu Grunde.

2. Volle Einigung mit Gott schließt in sich ein dreifaches Moment:

I. Perfectum recessum a malo.

II. Perfectum processsum in bono.

III. Statum perfectum sive quietem in optimo.

Ad I. Vollkommenes Aufgeben des Bösen erfordert:

a) gänzliche Losschälung des Herzens von den Gütern der Welt, in deren Besitz die Gottvergessenen ihren Ruhm und ihre Seligkeit suchen, aber nichts finden, als *malum tumoris*, d. i. einen Schein von Größe, der nur gleich kommt einer leeren und in sich zerfallenden Seifenblase. Diese Losschälung ist die *paupertas spiritus*, welche zu ihrer ersten Voraussetzung hat die Tugend der *temperantia*, und aus ihr sich entwickelt unter Einfluß des donum *timoris* [1]. Sie trägt in sich das Unterpfand, einmal ewige Ehre und den Besitz ewiger Güter zu erlangen; *ipsorum est regnum coelorum*.

b) Vollkommene Ruhe auch bei allem Unrecht, das uns widerfahren kann, anstatt der Zornmütigkeit der auf ihre Ehre und ihr Recht Eifersüchtigen, welche nichts davon haben als *malum rancoris*, fortwährende Bitterkeit und Unruhe. Diese Ruhe liegt in der *mititas cordis*, und hat zu ihrer ersten Voraussetzung die Tugend der *justitia*. Wer in jeglichem Rechte die Anordnung Gottes achtet, und in Allem nur nach Gottes Willen sich richten will (homo justus), wird auch in Leiden und Verfolgung Gottes Willen erkennen, und Ruhe und Frieden bewahren. Das hiefür disponirende donum ist *pietas* [2]. Die Seligkeit solcher Gesinnung aber ist *possidere terram;* das heißt: 1) ihr Lohn ist gesichert, gleichwie die Erde in ihren Grundfesten unerschütterlich ist; 2) sie allein besitzt alle irdischen Dinge, weil sie Alles beherrscht, selbst das Leiden, von nichts Irdischem aber beherrscht und gezogen wird.

c) Abtödtung der sinnlichen Triebe anstatt der Sklaverei der Genußsüchtigen, deren Antheil ist *malum languoris*, Schwäche, Verlust der moralischen Freiheit, Entehrung. Sie wird genannt *luctus cordis*, weil dem vollkommen Tugendhaften nichts so sehr Trauer bereitet als die Notwendigkeit, von den Bedürfnissen und Schwachheiten der sinnlichen Natur in diesem Leben sich nicht vollkommen losmachen zu können. Diese Tugendgesinnung hat zu ihrer Grundlage die christliche Hoffnung, deren einziges Sehnen und Verlangen ist, für die Freuden der Welt die Wonnen des Himmels einzutauschen. Das für dieselbe disponirende donum ist *scientia* [3], durch welches die Seele frei geworden von dem Blendwerke und den Täuschungen der Sinne, und

[1] S. Th. 2. 2. q. 19. a. 12.
[2] L. c. q. 121. a. 2.
[3] L. c. q. 9. a. 4.

erhoben wird zu jener Klarheit, die nichts Irdischem mehr Werth beilegt, als es verdient nach seiner Beziehung zur Ewigkeit. Als Lohn ist dem luctus cordis gewiß der Trost, womit Gott eine geläuterte, reine Seele in dieser Welt, noch mehr in der Ewigkeit, heimsucht.

Ad II. Der vollkommene Fortschritt der Seele im Guten erfordert zwei Vollkommenheiten:

a) die unbedingte Hingabe an das heilige Gesetz Gottes, so daß die Seele nichts im Himmel und auf Erden der Erfüllung desselben bis in's Kleinste vorzieht (*esuries justitiae*). Deren notwendigste Voraussetzung ist Starkmut, die sich durch keine Schwierigkeit und kein Opfer von der Pflichttreue und der Treue auch im Kleinen abziehen läßt, unter Einfluß des donum *fortitudinis* [1]. Ihr Lohn ist Erfüllung und Ersättigung aller Sehnsucht des Herzens durch wahre ewig währende Gnadengaben Gottes.

b) Die Gleichförmigkeit des Willens mit Gott selbst in allen seinen Räthen, so daß er auf Alles verzichtet, nicht bloß insoweit Gottes Gebot es erheischt, sondern auch, wenn es dienen kann, Gottes höheres Wohlgefallen zu verdienen und die Liebe des Nächsten zu üben. Das ist die einzige dem Menschen mögliche Vergeltung der Barmherzigkeit Gottes, welche eine *redemptio copiosa* uns schenkte, nicht zufrieden mit dem zur Erlösung absolut Notwendigen, sondern thätig, um überreiche Liebe uns zu offenbaren und überfließendes Heil uns zu bereiten — misericordia. — Zu solcher Gesinnung disponirt die Tugend der übernatürlichen Klugheit und das donum *consilii* [2]. Denn wahrhaftig die höchste Klugheit ist es, vom Vergänglichen den bestmöglichen Gebrauch zu machen, und dieser ist, es der Liebe Gottes und des Nächsten zum Opfer bringen. Ihr Lohn ist die reichste Fülle der Freigebigkeit Gottes mit den ewigen Gütern.

Ad III. Die volle Ruhe in Gott ist dann gegeben, wenn keine Leidenschaft mehr den Frieden stören kann (Endziel des recessus a malo), und das Herz vollkommen geworden ist in der Liebe zu Gott und zu jedem Nächsten um Gottes willen (Endziel des proc. in bono).

Sie schließt also in sich:

a) Reinheit des Herzens von jedem Einflusse des niederen Begehrens auf das Höhere (*munditia cordis*). Diese kann nur bewirkt werden in Kraft eines vollen, in der Liebe lebendigen Glaubens unter Einfluß des donum *intellectus* [3]. Ihr Lohn wird sein Anschauung Gottes (*Deum videbunt*), da das Auge des Geistes durch nichts mehr getrübt wird;

b) vollen Frieden mit Gott und mit den Mitmenschen (*pacifici*) auf Grundlage der Liebe unter dem Einflusse des donum *sapientiae* [4]. In der kindlichen Hingabe an Gott aber und in der Liebe, welche alle Menschen als Kinder eines Vaters umfaßt, äußert sich vorzüglich die durch die Gnade gewirkte Kindschaft Gottes, und der dafür verheißene Lohn wird deßhalb sein das vollste Recht auf alle Güter des ewigen Vaters (*filii Dei vocabuntur*).

---

[1] L. c. q. 139. a. 2. [2] L. c. q. 52. a. 4.
[3] L. c. q. 8. a. 7. [4] L. c. q. 45. a. 6.

Die bei Matth. 5, 10. 11 noch beigefügten zwei weiteren Seligpreisungen bezeichnen nicht eine von den aufgeführten Vollkommenheiten wesentlich verschiedene, sondern nur eine höhere Stufe derselben, nämlich Standhaftigkeit in Uebung der siebenfachen Vollkommenheit, selbst wenn man um ihretwillen verfolgt und von der Welt für thöricht und schlecht gehalten wird. Die Gewißheit des ewigen Lohnes ist auf dieser Stufe um so größer, jede verheißene Seligkeit um so reichlicher.

§. 3. Die Früchte des hl. Geistes.

Die Gnadenwirkungen in der gerechtfertigten Seele müssen, wenn diese treu mitwirkt, allmälig dem ganzen Thun und Handeln einen über das natürliche Handeln weit erhabenen Charakter aufprägen, durch welchen es sich als Frucht — nicht der Natur — sondern der Gnade des hl. Geistes beurkundet. Die vom Apostel (Gal. 5, 22) aufgezählten zwölf Früchte [1] sind eben so viele Eigenschaften des wahrhaft aus der Tugendhaftigkeit hervorgehenden Handelns, ähnlich den in 1 Cor. 13, 4—7 aufgeführten Eigenschaften der Liebe. Es sind folgende:

I. Im Verhältnisse des tugendhaften Handelns zu Gott:

1. *caritas,* — jeder Act erweist sich als Beweis und Band der Freundschaft zwischen Gott und den Gerechten;

2. *gaudium* — er ist ein voll Freude geleisteter Liebesdienst, weil das Verlangen und Sehnen des Herzens auf Gott allein gerichtet ist;

3. *pax* — er trägt in sich den vollsten Frieden wegen der Gewißheit der Gegenliebe und des Lohnes von Seite Gottes.

II. Im Verhältnisse zur Mitwelt ist das tugendhafte Handeln:

1. *patientia* — Ausdauer trotz aller von der Welt bereiteten Hindernisse;

2. *benignitas* — jeder wahre Tugendact dient in irgend einer Weise auch dem zeitlichen und ewigen Heile Anderer;

3. *bonitas* — in der Geduld und dem Segen, welchen die Tugend um sich verbreitet, erscheint sie den Mitmenschen vorzüglich als gut und nachahmungswürdig.

Diese drei Früchte steigern sich bei noch höherem Grade der Tugend zu:

1. *longanimitas* — Unverzagtheit nicht bloß bei Schwierigkeiten, sondern selbst bei scheinbarer Erfolglosigkeit der Bestrebungen der Tugend;

2. *mansuetudo* — thätige Liebe selbst gegen Jene, welche den Tugendhaften verkennen und verachten;

3. *fides* — unbedingtes Zutrauen (= fidelitas), als dessen würdig die Tugend um jener Beharrlichkeit und Uneigennützigkeit willen erscheint, indem sie sich kund gibt als im übernatürlichen Glauben (= fides), nicht in menschlichen Beweggründen wurzelnd.

---

[1] Cfr. Apoc. ult. 2: *Ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim.*

III. Im Verhältnisse des Menschen zu sich selbst erzeugt das übernatürliche Leben und Handeln:

1. *modestia* — alle leiblichen Sinne sind dem Geiste unterworfen, und das ganze äußere Benehmen ist ein Nachbild der innern, vom hl. Geiste gewirkten Ordnung;

2. *continentia* — keine Leidenschaftlichkeit ist mehr bemerkbar, sondern volle Beherrschung des unfreien Gebietes durch Vernunft und Gnade;

3. *castitas* — sie ist das Resultat aller übrigen Früchte des hl. Geistes, und besteht in jener Lauterkeit und Reinheit, welche Zeugniß gibt, daß nicht mehr Fleisch und Blut, sondern allein der Geist Jesu Christi leitendes Princip der gesammten freien Thätigkeit ist.

Wer dieser heiligen Zwölfzahl von Früchten sich erfreut, ist vollkommen eingegangen in das Werk der Erlösung und Heiligung, und die von Gott in ihm niedergelegten übernatürlichen Keime und Principien sind zu solcher Frucht entfaltet, daß die Seele reif erscheint für den Uebergang aus dem Leben der Gnade in das der Glorie. *„Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.“* 1 Jo. 3, 9.

Zweiter Abschnitt.

Von den Sünden.

Einleitung.

Die christliche Tugend ist Einigung Gottes und des Menschen, — zuerst Gottes mit dem Menschen durch die infusio habituum, sodann des Menschen mit Gott durch die freie von der actuellen Gnade getragene Bethätigung der übernatürlich gewirkten Habilitation.

In der Freiheit des Menschen ist es aber gelegen, der Gnade zu folgen, oder in einer ihr entgegengesetzten Richtung seine Kräfte zu gebrauchen. Wählt er letzteres, so trennt er sich von Gott, sondert sich von ihm, sündiget.

Diese freie menschliche Handlung, welche der freien That der göttlichen Liebe [1] entgegenwirkt, bewirkt auch ihrerseits dauernde Zustände in der Seele, und zwar doppelter Art. Sie versetzt erstens auf eine für den Menschen an sich unwiderrufliche Weise die Seele in den Zustand des Gegensatzes, des Widerspruches gegen Gott. Sie ruft zweitens hervor oder vermehrt durch wiederholte sündhafte Acte die Neigung zur Sünde.

Wir werden demnach zu handeln haben:

Im ersten Hauptstücke von der Sünde als Schuld vor Gott und von dem freien Handeln, durch welches diese Schuld in die Seele eingeführt wird, nach allen seinen Möglichkeiten; — im zweiten von der Sünde als Anlage und Habitus nach den verschiedenen Arten.

---

[1] *Voluntarie* enim genuit nos verbo veritatis (Jac. 1, 18).

Erstes Hauptstück.

Von der Sünde als freier Verschuldung vor Gott.

§. 1. Wesen der Sünde.

1. Sünde [1] ist ihrem innersten Wesen nach Widerspruch des geschaffenen, ganz und gar abhängigen, unbedingt verpflichteten Willens gegen den göttlichen, absolut berechtigten, allein herrschenden Willen, sei es, daß er sich geltend macht in der Gesinnung oder im Worte oder in der Handlung (*dictum, vel factum, concupitum contra legem Dei aeternam;* s. August. contr. Faust. XXII. 27) [2]. Es wird durch die Sünde die von Gott gesetzte Ordnung, deren Mittelpunkt Gott selbst ist, verläugnet und aufgehoben, und ihr eine andere gegenübergesetzt, zu deren Mittelpunkt sich das Geschöpf macht.

2. In der Sünde liegt demnach:

a) Empörung gegen Gottes ewiges Gesetz, und da dieses nicht etwas Willkürliches ist, sondern in Gottes Wesenheit selbst gründet, und die das Geschöpf zu seinem Ziele leitende Weisheit und Heiligkeit Gottes selbst ist, bringt diese Empörung vor bis in die anbetungswürdigen Geheimnisse des göttlichen Lebens selbst. —

Uebertretung des göttlichen Gesetzes, Hinwegschreiten über den allmächtigen und heiligsten Willen Gottes, Ungehorsam, das ist die nota radicalis der Sünde (Eccli. 29, 26; 31, 10. Isa. 24, 5. 16. Jerem. 2, 20; 5, 11. Ezech. 18, 24; 33, 15 sqq. Os. 6, 7; 8, 1. Ps. 118, 119. Rom. 4, 15. Hebr. 2, 2. 1 Jo. 3, 4. Jac. 2, 9. 11). Diese schließt aber in sich die vollendetste Ungerechtigkeit (*injustitia, iniquitas,* Job 13, 23. Eccli. 26, 27. 1 Jo. 3, 4. Hebr. 10, 17. 1 Petr. 1, 24) und die frevelhafteste Unbild und Verachtung gegen Gott (filios enutrivi et exaltavi, ipsi autem spreverunt me, Isa. 1, 2. Ezech. 5, 6; 13, 19; 20, 27. Job 15, 25. Philipp. 1, 10. Galat. 6, 7).

b) Unordnung und Verwirrung, indem die von Gott gewollten Beziehungen von Zweck- und Mittelgütern verrückt und verkehrt werden. Insoferne darin das Widerspiel liegt gegen das Werk der göttlichen Weisheit, an dessen Stelle das Geschöpf die Ausgeburten seiner Thorheit setzt [3], trägt

---

[1] Die hl. Schrift gebraucht, abgesehen von der gewöhnlichen Bedeutung, das Wort „peccatum“ in vielfachem Sinne. Sie bezeichnet damit: a) die Strafe für die Sünde, Lev. 20, 20; 2 Mach. 12, 46; b) die Concupiscenz, die aus der Sünde kömmt und zur Sünde sollicitirt, Rom. 7, 11—17, cfr. Trid. Sess. V. decr. de pecc. orig.; c) das Object der Sünde, Deut. 9, 21; d) das Opfer für die Sünde, Ose. 4, 8: *Peccata populi mei comedent sacerdotes;* 2 Cor. 5, 21: *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso.*

[2] S. Th. 1. 2. q. 71. a. 6. — Die Unterlassung dessen, was das Gesetz erfordert, ist gleichfalls darunter begriffen; auch das „nolo“ ist ein Willensact, sei es direct und unmittelbar, oder mittelbar als beursacht durch irgend einen andern freien Act, der schuldbar die Unterlassung zur Folge hat. Ibid. ad 1 et art. 5.

[3] Perverse Te imitantur, qui longe se faciunt a Te, et extollunt se adversum Te. *S. August.* Conf. II. 6. — Omne mendacium iniquitas est, *et omnis iniquitas mendacium:* quia profecto ab aequitate discrepat, quidquid a veritate discordat. *S. Gregor.* lib. Mor. XVIII. 5. *Incredulitatis redarguitur, qui ab eo, quod se ostendit credere, vivendo reprobatur.* Ibid. XVII. 7.

die Sünde in sich den Charakter der Lüge (*qui commutaverunt veritatem Dei in* **mendacium.** Rom. 1, 25; cfr. Os. 7, 1; Apoc. 14, 5; 21, 27).

c) Unheiligkeit. Die Sünde ist immer ein Attentat gegen die Ordnung aller Creatur zu ihrem letzten Zwecke, zum Finalgute. Dieses kann kein anderes sein als die Verherrlichung Gottes.

In Kraft seiner absoluten Heiligkeit kann Gott keinem Geschöpfe einen andern Zweck setzen als sich selbst, auch nicht in der Ordnung der Natur. In der Sünde aber verweigert das Geschöpf Gott die Ehre, verwirft ihn als das Ordnungsprincip und Finalgut, und substituirt ihm sich und die eigene Herrlichkeit, anstatt sich Gott zu heiligen und zu weihen, von dem und für welchen allein es sein kann.

In einer die Ordnung der Natur unendlich überragenden Weise hat aber Gott die vernünftig freie Creatur in der Ordnung der Uebernatur, der Gnade, zu sich in Beziehung gesetzt. Er will seine Verherrlichung nicht mehr durch Kundgabe seiner absoluten Herrlichkeit und den vom Geschöpfe dieser erwiesenen Dienst, sondern durch Hingabe seiner selbst an dessen Geist und Herz und seine Erhebung zu sich, zur Theilnahme an seiner göttlichen Natur und zur Gütergemeinschaft mit ihm in der Eigenschaft eines aus ihm geborenen Kindes.

Indem jede schwere Sünde unter den Menschen entweder die Erreichung dieser vom göttlichen Willen bei allen seinen Werken sich gesetzten Absicht[1] verhindert, oder die bereits gewirkte Einigung Gottes und der Seele vernichtet, wird sie zum höchsten der Creatur möglichen Gegensatze gegen die Heiligkeit Gottes und das göttliche Werk der Heiligung seines Geschöpfes, zu einer Bosheit, eben so groß und unbegreiflich, als das Werk der Gnadeneingießung und Heiligung durch Gott groß und geheimnißvoll ist.

3. Zumeist gilt dieß von der Sünde des Gerechtfertigten. Sie mordet das übernatürliche Leben der Seele, welches ein Belebtsein und Beseeltsein vom hl. Geiste und eine Einverleibung in das Leben Christi ist, während die Sünde des Nichtgerechtfertigten nur ein Hinderniß ist für diese von Gott beabsichtigte Belebung.

Daher zwei verschiedene Sacramente eingesetzt: zur Tilgung der Sünden Jener, die noch nie gerechtfertigt waren, und der nach Erlangung der Gnade in die Sünde Zurückgefallenen.

Deßhalb auch wird im alten Testamente an der Sünde vorzüglich der Charakter der Ungerechtigkeit hervorgehoben, und das Moment der Unheiligkeit nur bezeichnet als „impietas“ (*et tu remisisti impietatem peccati mei.* Ps. 31, 7), im neuen dagegen wird die Bosheit der Sünde zumeist erwiesen aus ihrem Gegensatze zur „caritas“, welche der Inbegriff aller Heiligkeit der Seele ist (*si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo.* 1 Jo. 2, 15).

4. Nach den erklärten drei Grundmerkmalen der Sünde ist sie Attentat des Geschöpfes gegen Gott und Trennung von Gott nach allen seinen Beziehungen zu Gott. Der Sünder kehrt sich gegen Gott, seinen absoluten Herrn, den Urquell aller Wahrheit, das einzige Finalgut — ein ausgeprägter feindlicher Gegensatz gegen die göttliche allerheiligste Trinität. Dieß steigert sich in der Sünde des erlösten Menschen. Er verläugnet das Recht, welches der Vater auf ihn hat,

---

[1] *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra* (1 Thess. 4, 3).

da er ihn von Ewigkeit in Einheit mit dem für ihn hingegebenen Eingebornen zum Kinde erwählte (*elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Eph. 1, 14), — das mit seinem Blute erworbene Recht des Sohnes auf seine Treue (*pro omnibus mortuus est Christus, ut, et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit.* 2 Cor. 5, 15), — das von Vater und Sohn im Erlösungswerke beabsichtigte Recht des heiligen Geistes, in der Seele mit seiner Gnade und Heiligkeit zu leben[1]. Er stellt sich sodann in Widerspruch mit der Wahrheit, die der Vater durch den Sohn geoffenbart, der Sohn durch Leben und Lehre der Menschheit zu eigen gemacht hat, und die der hl. Geist ihr unverfälscht erhält. Ein Feind der Heiligkeit gibt er endlich der Sünde das Leben, die der dreieinige Gott im Opfertode des Gottmenschen vernichten wollte (*iste omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Isa. 27, 9).

Attentat gegen Gott den Dreieinigen und Trennung von ihm ist die Sünde im höchsten Grade von Seite des schon geheiligten Menschen. Die heiligste Dreifaltigkeit hatte seine Seele in Besitz genommen, und er hatte sich mit dem heiligsten Gelöbnisse ihr zu eigen gegeben (Jo. 14, 23: Si quis diligit me, . . . Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus); in der Sünde reißt sich diese Seele los von ihr. Gott hat sie mit dem ganzen Schatze seiner Wahrheit bereichert, und selbst in dem Augenblicke der Sünde mit dem Lichte derselben erleuchtet, sie aber liebte die Finsterniß mehr als das Licht. Gott hat über sie ausgegossen die Schönheit und den Glanz seiner Heiligkeit, sie aber „*contristavit Spiritum sanctum Dei, in quo signata erat in diem redemptionis* (Eph. 4, 30), und hat an die Stelle dieser übernatürlichen Schönheit das Brandmal der Verwerfung gesetzt.

5. Die Sünde ist dem Gesagten zufolge in ihrem innersten Wesen „*aversio a Deo*“; damit ist am besten die causa peccati formalis bezeichnet. Aber die Seele kann nicht sich selbst genügen. Als relatives Wesen bedarf sie unumgänglich notwendig der Ergänzung in einem Andern. Will sie diese nicht in Gott, der allein sie befriedigen kann, weil er allein nicht relativ, sondern absolut vollkommen ist, so muß sie dieselbe in der Creatur suchen, und um sich über die Unmöglichkeit, in ihr befriedigt zu werden, zu täuschen, diese an Gottes Stelle setzen, sie vergöttern. „Et violabant me ad populum meum propter pugillum hordei et fragmen panis, *ut interficerent animas, quae non moriuntur et vivificarent animas, quae non vivunt*“ (Ezech. 13, 19). Die „*conversio ad creaturas*“ ist die causa materialis peccati[2].

Zu gleicher Zeit aber muß sowohl Gott den Sünder in seiner Kraft zu handeln durch fortgesetzten Schöpfungsact erhalten, als auch die Creatur in ihrer Kraft, dem Menschen zu dienen, und deßhalb macht der Sünder Gott gewissermaßen zum Diener seiner Sünde (*verumtamen* servire *me fecisti in peccatis tuis, praebuisti mihi laborem in iniquitatibus tuis.* Isa. 43, 24), und darin, in Verbindung mit dem Mißbrauch der übernatürlichen Gnade,

---

[1] Eph. 1, 3 sqq.: Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi . . . elegit nos in ipso . . ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate . . . In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum secundum divitias gratiae ejus.

[2] *S. Bonavent.* 2. dist. 42. a. 3. q. 2.

erhält die Sünde ganz vorzüglich den Charakter der **Undankbarkeit**. Mich. 6, 3. 4; Matth. 23, 37; Isa. 5, 1—4; 43, 24; Rom. 2, 4.

6. Damit wird gleichmäßig der mißbrauchten Creatur Zwang angethan („ingemiscit“ [1]), und die sündige Seele selbst in der traurigsten Weise geschädigt. Sie verfällt

a) dem Verluste ihres höchsten und heiligsten Rechtes, Gottes Kind zu sein, und der Knechtschaft unter dem Geschöpfe; *„omnis, qui facit peccatum,* **servus** *est peccati“*. Jo. 8, 34; Rom. 6, 16 sqq.; Prov. 8, 35; 12, 28; 22, 8 [2];

b) dem Verluste ihrer Wahrheit. Sie hört auf zu sein, was sie soll, — hört auf, gleichförmig zu sein der göttlichen Idee von ihr. Daher in ihr selbst das bitterste Gefühl des Widerspruches und der Gewissensvorwürfe, nichts als Verzerrung, Verkehrtheit, Lüge und Thorheit; Ps. 68, 6; 48, 11; 13, 21: *similis factus est jumentis insipientibus*. Thren. 4, 15: *amplexatur stercora;* Sap. 5, 6—15;

c) der Unseligkeit und Beraubung des inneren Friedens. Job 9, 4. Rom. 2, 9. Jerem. 2, 13. Marc. 8, 36.

7. Die Sünde hat zufolge ihrer im Obigen dargelegten Eigenschaften keinerlei **Wesenheit** an sich, in so weit nur die moralische Seite des Actes in Betracht kommt. Sie ist vielmehr der Mangel aller Realität, und zwar nicht bloß „negatio“, das ist Mangel eines Gutes, das zum Zwecke des Menschen nicht notwendig ist, sondern „privatio“, Mangel eines ihm durchaus nötigen Gutes, und überdieß **verschuldeter** Mangel, weßwegen die privatio zugleich zur „pravitas“ voluntatis wird [3]. Sehr schön sagt der hl. **Augustin** de Civ. Dei XII, 6: *Nemo quaerat causam efficientem malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio.* Und der hl. **Johannes Damascenus** de fide II, 4: *Neque aliud est malum, quam boni privatio.*

8. Damit ist zugleich ausgesprochen, daß die Causalität der Sünde niemals und in keiner Weise auf Gott zurückgeführt werden kann. Die Blasphemie, Gott sei der Urheber der Sünde, kann nur den dualistischen Secten eigen sein, welche neben dem guten Princip noch ein böses statuiren, ebenso absolut, wie jenes, — und den Häretikern, welche die Freiheit des menschlichen Willens läugnen, wie die Reformatoren [4]. Die Rationalisten können mit ihren Anschauungen natürlich nicht einen strafbaren Widerspruch des menschlichen Handelns mit dem göttlichen Willen vereinbaren; ihnen ist die Sünde nichts als ein Widerspruch mit den Vernunftpostulaten, und auch in dieser Eigenschaft eigentlich nichts Böses, sondern nur Mangel

---

[1] Rom. 8, 22.

[2] *S. Gregor.* l. Mor. IV. 57: *Omnes, qui illicita appetunt, . . . prostratam mentem pede miserae frequentationis calcant.* Im Anschlusse an diese Worte schildert dann der hl. Lehrer treffend die besondere Weise, auf welche jede einzelne Art der Sünde, „cujus juri se homo subdidit“, sich zur Tyrannin der Seele macht.

[3] Die Ansicht einiger Theologen, das **Formale** der Sünde sei in etwas Positivem zu suchen (*Tournely,* tom. VI. tr. de pecc. p. I. cap. I. art. II. — *Kilber*, de pecc. cap. I. art. II.) ist nur zu verstehen von dem freien Willensacte, der auf das gerichtet ist, was Gott verboten hat. Allein das ist mehr das **Materiale** der Sünde. Das Formale ist das, was den Act zur Sünde macht, und dieß ist einzig und allein der Defect der Gleichförmigkeit mit Gottes Gesetz. In diesem Sinne erklärt der hl. Thomas die oben angeführte Augustinianische Definition (1. 2. q. 71. a. 6).

[4] *Bellarm.* de amiss. grat. II. 4 sqq.

des Guten, eine noch unvollkommene Stufe der Entwicklung autonomer, absoluter Vernunft.

Die hl. Schrift gibt der Wahrheit, Gott sei nie Urheber der Sünde, Zeugniß in den Stellen: Sap. 11, 25; 14, 9; *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus.* Ps. 5, 5; 44, 8. Eccli. 15, 21. Jac. 1, 13. *Nemo, cum tentatur, dicat, quoniam a Deo tentatur. Deus enim intentator malorum est. Ipse autem neminem tentat.* Als Dogma hat die Kirche sie definirt in Conc. Arausic. II. can. 23. 25 und Concil. Trid. Sess. VI. can. 6.

§. 2. Unterscheidung der Sünden von Seite der Art und Weise der Verübung des Bösen.

Der Mensch kann Böses thun, d. i. Gottes Gesetz übertreten:

1. indem er vollführt, was Gott verboten hat (peccata *commissionis* contra praecepta negativa), oder zu vollbringen verweigert, was er geboten hat (peccata *omissionis* contra praecepta affirmativa)[1].

Die Sünden der ersten Art müssen vor Allem gemieden werden. Außerdem wäre auch die Erfüllung der affirmativen Gebote, wenigstens in verdienstlicher Weise, nicht möglich. — Katecheten und Beichtväter aber sollen nicht vergessen, daß die Gläubigen durch Unterlassungssünden ihrer Seele oft um so empfindlicher schaden, je weniger sie dieselben beachten und wirkliche Verschuldung darin erkennen.

2. Gesündiget kann werden durch bösen Willen allein oder zugleich durch ein demselben entsprechendes Reden oder Handeln (peccata cordis, oris, operis, — innere und äußere Sünde).

Jede Sünde ist vor Allem und wesentlich sündhaftes Begehren[2]. Wird sie damit vollendet, so ist sie peccatum *cordis.* Geht dagegen das Begehren über in den Willen, in Beziehung auf das begehrte Object das Wort oder die Kraft zu handeln zu gebrauchen, so liegt schon in diesem Willen, auch wenn es nicht zum Reden oder Handeln kömmt, ein peccatum *oris* vel *operis*[3].

Dieß nämlich ist der Entwicklungsgang der Sünde: Sie kömmt zu Stande per *suggestionem, delectationem* et *consensum.* Die suggestio ist Vorführung irgend eines Objectes, das ohne Sünde nicht gewollt werden kann, vor das Begehren der Seele, sei es durch die Sinne oder die Phantasie oder das Gedächtniß. Dieser folgt von selbst eine dem Objecte sympathische Regung im Gefühle — delectatio. In so weit diese beiden Momente jedem Willensacte zuvorkommen (motus primo primi), also außer allem Einflusse des freien Willens stehen, sind sie actus *hominis,* aber nicht *humani,* also gar nicht dem moralischen Gebiete angehörig.

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 79. a. 2—4.

[2] Matth. 15, 18. 19: *De corde* exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria etc. — Als Gegensatz zur Sünde wird die Tugend zu bezeichnen sein als Reinheit des Handelns und Redens und Wollens: innocens *manibus,* et *mundo corde,* qui . . . nec *juravit in dolo* etc. (Ps. 23, 3. 4).

[3] Mit dieser Unterscheidung sind also eigentlich nur die verschiedenen Stufen der Sünde bezeichnet. Cfr. S. Th. 1. 2. q. 72, a. 7.

Der Act wird erst da ein moralischer, wo der consensus beginnt[1]. Dessen Anfang aber ist, *non dissentire*. Wer es unterläßt, nach Kräften die „suggestio“ zu verhüten oder möglichst schnell zu entfernen, — wer sie wenigstens mehr bei sich duldet, als er notgedrungen muß, ohne sie aber positiv zu wollen, der beginnt zu sündigen; es kömmt jedoch innerhalb dieser Grenzen noch zu keiner schweren Sünde, außer es wäre in einem concreten Falle für die Person gewiß, daß sie in der nächsten Gefahr der Todsünde schwebe, wenn sie auch nur ganz kurze Zeit zuwarte, ohne Widerstand zu leisten.

Zum *consentire* im vollen Sinne steigert sich das Verhältniß des Willens zum Objecte der suggestio, 1) wenn er positiv die delectatio will, und selbst sie herbeiführt ungeachtet des Bewußtseins der in ihr liegenden Unordnung und Gefahr; 2) wenn er die ohne sein Zuthun entstandene delectatio nährt und freiwillig ihr inhärirt. Damit ist das peccatum cordis vollendet, welches je nach seinem Objecte schwere Sünde ist[2], und unter dem Ausdruck „delectatio morosa“ verstanden wird[3], nicht als erforderte diese Art Sünde eine längere Dauer (mora), sondern „in quantum voluntas *immoratur* in delectatione, i. e. ei inhaeret, consentit.“

Innerhalb derselben Species kann die delect. morosa sein: a) Freude über eine schon früher begangene Sünde, b) Wohlgefallen an einer nur in der Phantasie vorgestellten sündhaften Handlung, c) Begierde nach einer Möglichkeit, solche auch verüben zu können, aber ohne Vorsatz der Vollführrung (*desiderium inefficax)*.

Gesellt sich zur Begierde der Entschluß zu handeln, so tritt der Wille aus dem rein innern Gebiete heraus. Er will nicht mehr bloß die Unordnung im Innern der Seele, sondern er nimmt bereits zu seinem Objecte die Störung der äußern von Gott gesetzten Ordnung, welcher er als Glied eingefügt ist, und dieser verkehrte Wille ist dann actus determinatus ad extra, und hat daher ganz dieselbe Moralität, wie die äußere Handlung, gehört also in genere morum zu den „actus externi“. Kömmt es zur Ausführung des Entschlusses, so wird die Sünde nach allen Beziehungen vollendet (opus consummatum), und ist dann der Act von dem Willensentschlusse nicht specifisch, wohl aber individuell verschieden[4].

3. Ein weiteres Stadium, in welches sowohl die innere als die äußere Sünde eintreten kann, ist die Gewohnheit der Sünde. Vorzüglich aber

---

[1] Der hl. Gregor d. Gr. (l. Mor. IV. 49) wendet diese Momente der Sünde auf den ersten sündhaften Act der Menschheit an, indem er sagt: Serpens suasit, . . . Eva delectata est, . . . assensum vero Adam mulieri praepositus praebuit. — — Ueber die Genesis der Sünde überhaupt hat er in l. XII. regist. ad August. Angl. ep. c. 11 die schöne Stelle: In suggestione peccati semen est: in delectatione fit nutrimentum: in consensu perfectio. Et saepe contingit, ut hoc, quod spiritus malignus seminat in cogitatione, caro in delectationem trahat, nec tamen animus eidem delectationi consentiat; et cum caro sine anima delectari nequeat, ipse tamen animus carnis voluptatibus reluctans, in delectatione carnali aliquo modo ligatur invitus, ut ei ex ratione contradicat nec consentiat, et tamen delectatione ligatus sit, sed ligatum se esse vehementer ingemiscat.

[2] Die innere Sünde ist eine schwere, so oft auch der äußere ihr entsprechende Act nicht von schwerer Schuld frei wäre. — S. Th. de Ver. q. 15. a. 4: Delectatio alicujus operationis et ipsa operatio ad idem genus peccati reducuntur, sicut et operatio virtutis et delectatio in eadem ad eandem virtutem. — Cfr. Summa Theol. 1. 2. q. 74. a. 8.

[3] Summa Th. l. c. a. 6.

[4] Ueber die erklärte Entwicklung der Sünde siehe die präcise Ausführung des hl. Bonaventura, Breviloq. p. III. c. 8.

führt hiezu das opus consummatum; denn es erzeugt immer wiederholte und verstärkte suggestio und delectatio, und beeinflußt dadurch die moralische Freiheit immer mehr. — Die Todsünde als innere, äußere und Gewohnheit finden die hl. Väter symbolisirt in den drei von Christus erweckten Todten: in der Tochter des Jairus im Innern des Hauses, im Jüngling von Naim außer dem Thore der Stadt, im Lazarus, der schon im Grabe verweste [1].

4. In Ansehung der bei der Sünde thätigen Kräfte unterscheiden sich die Sünden in peccata spiritualia und carnalia [2]; — dagegen

5. in Ansehung der Quellen, aus welchen die Sünden ihre Nahrung nehmen, in sapientia *terrena* (irdischer Besitz), *animalis* (sinnlicher Genuß), *diabolica* (dämonischer Stolz) Jac. 3, 15.

6. Von Seite des Terminus, gegen welchen die Sünde gerichtet ist, ergibt sich die Eintheilung in Sünden gegen sich selbst, gegen den Nächsten und gegen Gott [3], entgegengesetzt dem dreifachen Pflichtkreise der Mäßigkeit (*sobrie* vivere), der Achtung fremden Rechtes (*juste*) und der Frömmigkeit gegen Gott (*pie* — Tit. 2, 12).

7. In Anbetracht der zur Sünde thätigen freien Causalität unterscheidet man eigene und fremde Sünden, d. h. Sünden, die dem Handelnden zu imputiren sind als physischer Ursache, und andere, zu welchen er nur als intellectueller Urheber in näherer oder entfernterer Beziehung steht, zu welchen er mitgewirkt hat.

Die Art der Mitwirkung ist entweder positive (imperando, consulendo, consentiendo, laudando, recipiendo, participando) oder negative, indem das Böse nicht verhütet wird, obgleich man es hätte verhüten können und sollen (tacendo, non obstando, non manifestando).

§. 3. Unterscheidung der Sünde nach ihrer Verschuldung.

1. Es ist vor Allem Lehre der göttlichen Offenbarung [4], daß nicht alle Sünden an Schuld gleich sind, wie die alten Stoiker und verschiedene Häresiarchen, namentlich Jovinian, behaupteten.

Die Sünden theilen sich in ihrer Schuldbarkeit vor Gott (diese Art Unterscheidung daher auch species *theologica* genannt) in Todsünden (pecc. *mortalia*) und läßliche (pecc. *venialia*). Innerhalb dieser beiden Klassen sind aber die Sünden mehr oder weniger schwer, je nachdem sie einer höheren oder geringeren Pflicht entgegengesetzt sind, oder ein Gut verletzen, welches in

[1] So z. B. *S. August.* de Trinit. XII. 12.

[2] 2 Cor. 7, 1: Mundemus nos *ab omni inquinamento carnis et Spiritus*, perficientes sanctificationem in timore Dei. — Gal. 5, 19 begreift der Apostel unter den „opera carnis“ alle Sünden, insoferne die böse Concupiscenz durch die Sinne eingedrungen ist und alle Seelenkräfte afficirt hat, gleichwie die Tugend das Werk der von der Gnade erleuchteten und gestärkten Willenskraft (opus spiritus) ist. — Cfr. S. Th. 1. 2. q. 72. a. 2.

[3] S. Th. ibid. a. 4.

[4] Jerem. 7, 26. Jo. 19, 11. Matth. 5, 22; 7, 3; 23, 23 sqq. 1 Jo. 5, 16. 17. — Cfr. S. Th. 1. 2. q. 73. a. 2.

näherer oder entfernterer Beziehung zum Finalgute steht[1]. So sind dem hl. Thomas zufolge die peccata *spiritualia mortalia* an sich schuldbarer als die *carnalia*, weil in jenen mehr die aversio a Deo bethätiget ist, in diesen mehr die conversio ad creaturam; weil ferner der Leib, gegen welchen die pecc. carnalia gerichtet sind, weit niederer steht, als Gott und die Person des Nächsten, gegen welche der Mensch in den pecc. spiritualibus sich vergeht. Ueberdieß sind jene mehr zu entschuldigen, als diese, weil die Versuchungen dazu weit heftiger sind. Freilich, wenn sich mit den pecc. carnalibus auch noch die Bosheit der spiritualia verbindet, wie im adulterium oder in anderen fleischlichen Sünden, welche zugleich stricte Rechtsverletzungen sind, werden sie doppelt schwer. Obgleich weniger schuldbar, sind aber die pecc. carnis wegen der Gewalt der Begierlichkeit eine größere Einbuße der sittlichen Freiheit und wegen des Thierischen, das in ihnen liegt, eine größere Schande[2].

2. Die Todsünde ist nach dem hl. Augustin (de doctr. christ. c. 3 et 4): *aversio a Deo tanquam ab ultimo fine et adhaesio creaturae tanquam ultimo fini,* — also Hingabe an das Geschöpf um dessen selbst willen in einer Weise, daß damit die Liebe Gottes, die Hinordnung unserer Person und unseres Handelns zu Gott als einzigem Finalgute nicht mehr vereinbar ist. Die läßliche Sünde dagegen ist *affectus inordinatus ad creaturam servato ordine ultimi finis.* Sie besteht darin, daß man dem Geschöpfe, dessen man sich nach Gottes Willen bedienen soll oder darf, einen höhern Werth beilegt und größern Einfluß auf das Begehren und Wollen gestattet, als es in seiner Eigenschaft eines bloßen Mittels zum Zwecke beanspruchen kann. Der göttlichen Liebe werden durch sie ihre Rechte nicht im vollen Umfange anerkannt, aber sie wird auch nicht aus dem Herzen verdrängt.

3. Die göttliche Offenbarung spricht diesen Unterschied klar aus, so oft sie von der jeder Sünde eigenen Verschuldung (reatus) redet[3]. Es ist diese doppelt: reatus *culpae* et *poenae.* Der erstere Reat ist jene Makel der sündigen Seele, durch welche sie vor Gott als ungerecht, verkehrt und unheilig erscheint, und zwar als dieses geworden durch eigene freie That, durch eigenes Verschulden. Er dauert fort, bis er getilgt wird durch genügende Buße, und ist verschieden vom reatus poenae, der auch nach seiner Tilgung noch fortdauern kann[4]. Die hl. Schrift redet von ihm, so oft sie die Sünde nennt eine Makel, eine Verunreinigung, die Bekehrung aber eine Reinigung und Waschung; z. B. Ps. 14, 2. Isa. 22, 17. Eccli. 31, 8. Eph. 5, 25. 4. Sie unterscheidet jedoch eine Schuld, welche die Liebeseinheit mit Gott vernichtet, und alles, was das Leben bisher in der Seele gewirkt hat, mit in den Tod hineinzieht[5], — und eine andere, welche das Leben zwar schwächt,

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 73. a. 3. 4.

[2] S. Th. l. c. a. 5.

[3] Catech. Conc. Trid. p. IV. c. 14. q. 8: Etsi transierit actio peccati, tamen peccatum *macula* et *reatu* permanet, cui semper imminens ira Dei illud insequitur, tanquam umbra corpus.

[4] Gegen diese katholische Lehre ist gerichtet der Irrthum des Bajus (prop. 56): In peccato duo sunt, *actus* et *reatus.* Transeunte autem *actu* nihil manet nisi reatus sive *obligatio ad poenam.*

[5] Ezech. 18, 20. Isa. 59, 2. Ps. 72 und 117. Jerem. thren. c. 1. 1 Cor. 6,

aber nicht zerstört, die Liebe bestehen läßt, aber der aus der Liebe hervorgehenden Gesundheit auch sich selbst wie einen Krankheitsstoff beimischt[1]. Diese zweite der läßlichen Sünde eigene Schuld ist nicht eine unmittelbare Befleckung der Seele, sondern nur ein verschuldeter Mangel jenes Schmuckes, welcher der Seele durch eifrigere Liebesthätigkeit zu Theil geworden wäre[2].

Die Todsünde erscheint somit von Seite der schuldbeladenen Seele als malum irreparabile, weil durch sie das Lebensprincip selbst, die heiligmachende Gnade, verloren gegangen ist, während die läßliche Sünde in Kraft der in der Seele fortlebenden Gnade und Liebe wieder getilgt und der in ihr liegende Krankheitsstoff ausgeschieden werden kann[3]. Hören wir darüber den hl. Thomas 1. 2. q. 72. a 5: Duplex est inordinatio, una per subtractionem principii ordinis: alia, qua etiam salvato principio ordinis fit inordinatio circa ea, *quae sunt post principium*, sicut in corpore aegro. Quando procedit inordinatio usque ad destructionem principii vitalis, tunc mors est . . . In *speculativis*, qui errat circa principia, impersuasibilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in *operativis*, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet *lapsum irreparabilem*, et ideo dicitur peccare mortaliter, aeternaliter puniendus: qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati *reparabiliter* deordinatur, quia salvatur principium . . .[4].

4. Von Seite des zweiten Momentes der Verschuldung — des reatus poenae[5] — unterscheidet die hl. Schrift Sünden, welche ewige Strafen verdienen (1 Cor. 6, 9 sq. Rom. 1, 32. 1 Jo. 3, 14 etc.), und andere, womit die Seele zwar die Strafe des Feuers verwirkt, aber nur so, daß sie dadurch gereiniget wird, um der Seligkeit theilhaftig werden zu können; 1 Cor. 3, 12 sqq.: *si quis autem superaedificat super hoc fundamentum aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit . . .* **Si cujus opus arserit,** *detrimentum patie-*

---

9 sqq. Rom. 1, 32: Qui talia agunt, digni sunt morte. 1 Jo. 3, 14: Qui non diligit, manet in morte.

[1] Prov. 24, 16. Eccli. 7, 21. 1 Jo. 1, 8. Jac. 3, 2. Luc. 6, 41. Matth. 23, 24.

[2] S. Th. 1. 2. q. 89. a. 1.

[3] S. Th. 1. 2. q. 71. a. 4 beantwortet der hl. Thomas die Frage, ob neben der Tugend auch die Sünde in der Seele sich finden kann, in den Worten: . . . Quodlibet peccatum mortale contrariatur caritati, quae est radix omnium virtutum infusarum, in quantum sunt virtutes; et ideo per unum actum peccati *mortalis* exclusa caritate excluduntur per consequens omnes virtutes infusae, *in quantum sunt virtutes.* Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent *informes* post peccatum mortale; et *sic non sunt virtutes* (d. h. Tugenden, deren Acte verdienstlich für das ewige Leben sein könnten). Sed peccatum *veniale,* quod non contrariatur caritati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cujuscunque peccati.

[4] Cfr. q. 88. a. 1.

[5] Die „inordinatio“ hat zur Folge (S. Th. 1. 2. q. 87. a. 1) die Notwendigkeit einer „reordinatio“, einer Sühne durch Erduldung einer Strafe. Sünde verschuldet Strafe, und zwar insoferne sie der Ordnung der Vernunft, der gesellschaftlichen Auctorität und Gott zuwider ist, eine dreifache: die Strafe des eigenen Gewissens, der menschlichen Gerechtigkeit und der göttlichen. Die jeder Sünde eigene Strafbarkeit vor Gott ist es, welche im engeren Sinne unter dem reatus poenae verstanden wird. Trid. Sess. V. can. 5. Sess. VI. cap. 16. can. 30.

tur: **ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem . . .**[1] *Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus.*

5. Die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde in der oben erklärten Weise geht auch daraus hervor, daß die Kirche oft ausgesprochen hat, auch der Gerechte und Heilige habe nötig, zu beten um Vergebung der Sünden und Nachlassung der Sündenstrafen[2]. Es gibt also Sünden, neben welchen immerhin noch der Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit fortbestehen kann, — läßliche Sünden.

In göttlicher Offenbarung ist diese Lehre klar enthalten, prov. 24, 16: *septies cadet justus et resurget.* Eccl. 7, 21. 1 Jo. 8: *si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Jac. 3, 2: *in multis offendimus omnes.*

6. Im Zusammenhange mit dieser Lehre steht der weitere katholische Glaubenssatz, es gebe Niemanden, der in Wirklichkeit das ganze Leben hindurch von aller und jeder läßlichen Sünde sich frei erhalten könne, obgleich uns in jedem einzelnen Falle genügende Gnade geboten ist, die Sünde zu meiden. Es ist eben bei dem Schwächezustande des gefallenen Menschen nicht denkbar, daß Jemand in gar keinem Falle es unterläßt, der göttlichen Gnade so ganz zu entsprechen, als es nötig ist, um auch nicht des geringsten Verstoßes sich schuldig zu machen[3]. — Im Stande des Menschen vor dem Sündenfalle war dagegen keine andere Sünde möglich als eine Todsünde. Denn wegen der ihm eigenen vollkommenen Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, — Vernunft und Gottes Willen, konnte es nur in der Weise zur Sünde kommen, daß der Wille, bloß weil er nicht mehr Gott unterthan sein wollte, aus dieser Ordnung heraustrat, und anstatt Gottes sich selbst zum Ordnungsprincip aufwarf[4].

7. Zur kirchlichen Glaubenslehre gehört aber nicht bloß der Unterschied der Sünden an sich, sondern auch der Grund, auf welchem er beruht. Es muß von jedem katholischen Theologen fest gehalten werden, derselbe sei in dem Verhältnisse selbst gelegen, in welches sich der Wille bei seinem Acte zu Gott stellt, aber nicht im Willen Gottes, welcher nach seinem Wohlgefallen und Rathschlusse die Sünden der Einen mit ewiger Verwerfung strafen würde, die der Andern nicht. Dieß geht hervor: a) aus Verwerfung der prop. 20

[1] S. Th. 1. 2. q. 89. a. 2: . . . peccata venialia, quae admiscent se procurantibus terrena significantur per *lignum, foenum* et *stipulam.* Sicut enim hujusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam aedificii, et possunt comburi aedificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine manente spirituali aedificio: et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita vel purgatorii post hanc vitam, et tamen salutem consequitur aeternam.

[2] Concil. Milevitanum can. 6—8. Trid. Sess. VI. cap. 11: *Licet in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. Nam justorum illa vox est humilis et verax:* **dimitte nobis debita nostra.**

[3] Trid. Sess. VI. can. 23: Si quis hominem semel justificatum dixerit . . . posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, *nisi ex speciali privilegio Dei,* quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, a. s. — Cfr. *Mich. de Molinos,* prop. 56 et 57.

[4] S. Th. 1. 2. q. 89. a. 3.

des Mich. Bajus[1]; — b) aus Verwerfung der Irrlehre, alle Werke des Nichtgerechtfertigten durch den Glauben, oder des Nichtprädestinirten seien peccata mortalia, die des Gerechtfertigten und Prädestinirten seien zwar an sich auch um nichts besser, würden aber propter merita Christi nicht zur Todsünde imputirt (Trid. Sess. VI. can. 25); — c) aus der kirchlichen Lehre, die Todsünde zu beichten sei notwendig zum Heile, die läßliche Sünde aber nicht (Trid. Sess. XIV. cap. 5).

§. 4. Specifische Unterscheidung der Sünden.

1. Die Sünden, seien es schwere oder läßliche, unterscheiden sich ferner nach ihren Arten oder Species („differentia specifica"). Da die Sünde, wie bereits erörtert wurde, niemals etwas anderes ist, als Uebertretung des Gesetzes, Gegensatz gegen die Tugend, — nicht etwas Reelles, — so ist eine Specification der Sünden nur möglich mit Beziehung auf die Verschiedenartigkeit des Guten, dessen „privatio" die Sünde ist. *„Privatio accipit speciem a forma, cui opponitur"*[2].

Daraus folgt: es gibt so viele verschiedene Species von Sünden, als es specifisch verschiedene Gesetze und specifisch verschiedene Tugenden gibt, und Gegensätze gegen dieselben möglich sind.

2. Die Gesetze aber fallen unter verschiedene Species, in soweit entweder ihre Objecte nicht derselben Art sind, oder der Gesetzgeber in Ansehung eines und desselben Objectes von verschiedenartigen Zwecken und Motiven geleitet ist. Wird ein Gebot oder Verbot von verschiedenen Gesetzgebern erlassen in Ansehung desselben Objectes und zu demselben moralischen Zwecke, so entsteht dadurch keine Verschiedenheit der Gesetze ihrer Art nach, und ist die Sünde dagegen auch nur eine nach Art und Zahl. (Sieh Layman l. I. tr. III. cap. II. n. 1).

So ist z. B. das Gebot des Jejunium specifisch ein anderes als das der Abstinenz, wegen des verschiedenen Objectes; das kirchliche Fastengebot aber unterscheidet sich der Species nach vom Fasten, das in der Beichte als Buße aufgelegt wurde, wegen des verschiedenen Zweckes. Aber Diebstahl ist an sich nur eine Sünde, obgleich ihn göttliches und menschliches Gebot verbietet; — Unterlassung des Breviergebetes von Seite eines bepfründeten Clerikers nur eine Sünde, obgleich ihn zur Verrichtung desselben sowohl das für die in ordinibus sacris stehenden als das für die bepfründeten Cleriker erlassene Gesetz obligirt, weil beide Gesetze dasselbe Object und Motiv haben.

Die Tugenden ihrerseits sind verschiedenartige, sowohl durch ihre Objecte, als durch die Beziehungen des handelnden Subjectes zum Objecte, in welchen eine Realisirung des Tugendzweckes möglich ist.

---

[1] Nullum est peccatum *ex natura sua* veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam.

[2] Der hl. Thomas leitet die Specification der Sünden ab von dem Momente der conversio ad creaturam, d. i. von den Objecten, welchen die Sünden zugewendet sein können (1. 2. q. 72. a. 1). Scotus dagegen ist der oben entwickelten Ansicht, von welcher der hl. Alphons v. Liguori sagt, sie sei planior et facilior (II. 32).

So ist z. B. Gerechtigkeit in Verträgen eine durch das Object der Species nach verschiedene Tugend von der Religion. Dagegen ist der Eid als Verherrlichung Gottes des absolut Wahrhaftigen eine durch ihre Beziehung zum Objecte der Religion vom Gelübde als der Verherrlichung Gottes des absolut Treuen specifisch verschiedene Uebung der einen Tugend „Religion“.

Daher nun die Regel: Es unterscheiden sich der Species nach Sünden, welche im Gegensatze stehen zu verschiedenartigen Objecten von Gesetzen oder Tugenden oder zu verschiedenartigen Zwecken des Gesetzgebers oder zu verschiedenartigen Uebungen einer und derselben Tugend.

3. Es unterscheiden sich specifisch Sünden, welche in ganz verschiedener Weise einer Tugend entgegen gesetzt sind, — also Sünden der Unterlassung und der Begehung [1], (z. B. Vernachlässigung des Bekenntnisses des Glaubens, wo es Pflicht wäre, und Verläugnung des Glaubens) Sünden per defectum und per excessum u. s. w. [2]

4. Außer der im Objecte des Actes liegenden Gegensätzlichkeit gegen Tugend und Gesetz kann aber eine solche sich auch finden in dessen Zwecken und Umständen [3] (s. oben Thl. I. Hptst. II. §. 2. S. 31 ff.), und so wird mit einem Acte eine mehrfache Sünde begangen, wenn die verschiedenen Constitutiven, die ihn bilden, specifisch verschiedene Gegensätze zur Tugend enthalten.

So ist Mißhandlung der Aeltern wegen des ihrer Person innewohnenden Charakters Sünde gegen die Gerechtigkeit und gegen die Pietät zugleich; Gotteslästerung in der Absicht, dadurch auch dem innern Unglauben Ausdruck zu geben, ist Sünde der Blasphemie und der Häresie wegen des besondern sündhaften Zweckes; Mord am heiligen Orte ist zugleich gegen die Religion gerichtet, Sacrilegium, wegen des Umstandes des Ortes u. s. w. — Eine Sünde des Aergernisses ist um so schwerer, je höher gestellt die Person ist, welche es gibt; ein Unrecht um so strafbarer, je mehr man Verpflichtungen gegen die Person zu erfüllen hat, gegen welche es verübt wird [4] u. s. w.

Mit Bezug darauf erklärt das Tridentinum als „materia necessaria“ der sacramentalen Beicht *„speciem* peccatorum et *circumstantias speciem mutantes“* (Sess. XIV. c. 5).

5. Die inneren Sünden gehören, wie schon erwähnt wurde, immer derselben Species an, unter welche ein äußerer dem innern Begehren genau entsprechender Act fallen würde. Was nun Eigenschaften der sündigenden

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 79. a. 2. ad 3.

[2] Tournely (Tr. de pecc. p. I. cap. III. art. I) gibt sehr treffend die Norm für die distinctio specif. pecc. in folgender Weise: Spec. pecc. dist. repetenda est ex oppositione specie diversa cum lege . . . Tunc autem peccatum oppositionem cum lege specie diversam habet, cum actio mala adversatur 1) diversis virtutibus, 2) diversis ejusdem virtutis officiis, 3) eidem virtuti contrario modo (so z. B. sind praesumptio und desperatio zwei „contraria“, welche gegen die eine Tugend der Hoffnung verstoßen); 4) denique eidem virtuti diverso modo, licet non contrario . . . (hinc furtum, rapina, detractio, homicidium specifice differunt, quia eandem justitiae virtutem impugnant diversimode).

[3] S. Th. 1. 2. q. 73. a. 7.

[4] S. Th. l. c. a. 10. 9.

Person selbst betrifft (sie ist z. B. durch das votum castitatis Gott geweiht), durch welche eine äußere Handlung in eine besondere Species von Sünde versetzt würde, so haben dieselben ohne Zweifel die gleiche Wirkung auch für die innere Sünde. Die Umstände dagegen von Seite des Objectes können nach der Meinung Vieler bei der inneren Sünde in der Art ausgeschlossen werden, daß der Willensconsens nur auf das Object allein, getrennt von derartigen Umständen, gerichtet wird, und mithin dasselbe auch nur in erwähnter Abstraction bei Beurtheilung des Actes in Betracht zu ziehen ist. Dieß wenigstens dann, wenn der Act nicht besteht in delectatio peccati jam perpetrati oder in desiderium illud perpetrandi, sondern lediglich in der complacentia objecti, circa quod peccari posset. Indessen für die Praxis dürfte diese Abstraction nicht leicht möglich sein, ohne sich in gefährlicher Weise zu täuschen [1].

§. 5. Numerische Unterscheidung der Sünden.

1. Der Beichtvater muß, um ein wahres und gerechtes Urtheil zu fällen, jede einzelne schwere Sünde des Pönitenten kennen, jede nach ihrer Art. Daher ist letzterer verpflichtet, nicht bloß zu beichten, welche Sünden er begangen, sondern auch wie viele von jeder Species, — es ist Art und Zahl anzugeben [2].

Daher jetzt die weitere Frage: „nach welchen Normen ist die Zahl der Sünden zu bestimmen"?

2. Vor Allem ist außer Zweifel, daß, was specifisch verschieden ist, es auch der Zahl nach sein muß.

3. Ferner ist gewiß, daß jeder Act, der in Ansehung eines Objectes und Zweckes in einmaliger Setzung in sich abgeschlossen ist, auch numerisch nicht vervielfältiget ist.

4. Schwieriger aber ist die Entscheidung folgender Fälle [3]:

I. Es betrifft **ein** physischer Act **mehrere Objecte** derselben Species.

Es kommt hiebei darauf an, ob durch den Act auch ein mehrfaches Rechts- und Pflichtverhältniß verletzt wird, oder nur eines. Im ersten Falle ist auch die Sünde ebenso vielfach. Wer z. B. mit einer Verleumdung fünf Personen um ihren guten Namen bringt, hat auch gegen fünf nicht mit einander geeinigte Pflichtverhältnisse gesündiget. Jede dieser Personen hat für sich, unabhängig von den übrigen, ein strictes Recht auf ihren guten Namen gegen-

---

[1] Siehe S. Lig. II. 15.

[2] Trid. Sess. XIV. can. 7: *Si quis dixerit in sacramento poenitentiae necessarium non esse jure divino confiteri omnia et singula peccata*, a. s.

[3] Ueber die Grundsätze, nach welchen die Sünden specifisch und numerisch zu unterscheiden seien, sind die Theologen vielfach sehr verschiedener Ansichten. Wir beschränken uns daher auf die von den Theologen einstimmig anerkannten Regeln und auf jene, bezüglich deren der Widerstreit der Meinungen seinen Grund mehr in der Formulirung als in der Sache selbst hat. Frassinetti, tr. III. dissert. IV., mahnt die Beichtväter, sie sollen mit Feststellung der Art und Zahl der Sünde, sobald sie über das nach gewöhnlicher Anschauung der Menschen leicht Erkennbare hinausgeht, weder sich noch die Pönitenten zu sehr quälen, und er hat Recht.

über dem Schuldigen [1]. — Wer dagegen mit einem Acte einer Person zehn Thaler entwendet, hat nur ein Recht verletzt, das den Werth dieser Summe hat; wer Jemanden vor zehn Personen verleumbet, hat gegen ein Recht gesündiget, aber mit weit schwererer Schuld, als wenn er es nur vor einer Person gethan hätte, u. s. w. — — Wer im Stande einer Todsünde das hl. Sacrament der Buße spendet, begeht ebenso viele Sacrilegien, als er Personen absolvirt, weil an jeder dieser Personen ein in sich abgeschlossener sacramentaler Act vollzogen wird; u. s. w.

II. Bezüglich eines und desselben Objectes werden mehrere physische Acte vorgenommen.

In diesem Falle ist eine Vervielfältigung der moralischen Acte dann vorhanden, wenn die einzelnen physischen Acte ihren Grund haben in einem neuen inneren Willensentschlusse. Würden sie sich in Kraft eines und desselben Willensactes folgen, wie z. B., wenn Jemand in einem Anfalle des Zornes mehrmals nach einander flucht, wiederholte Schläge einem Andern versetzt, oder zur Befriedigung einer bösen Begierlichkeit, der er sich hingegeben, mehrere unreine Acte derselben Art vornimmt, u. s. w., so wären sie moralisch geeiniget. Ein derartiger neuer Willensentschluß liegt aber vor,

1. so oft der frühere durch einen entgegengesetzten aufgehoben worden ist. Wer z. B. das böse Vorhaben der Rache reumütig aufgegeben hat, später aber sich dennoch entschließt, an dem Feinde Rache zu üben, begeht mit dem letztgenannten Acte eine von der früheren numerisch verschiedene Sünde. Ferner,

2. so oft der Handelnde von dem einen Acte abgelassen, um sich einer ganz andern Thätigkeit zuzuwenden, durch welche er der Art von der ersteren abgezogen worden, daß er ohne ein neues decretum voluntatis zu ihr nicht zurückkehren kann.

Bei rein inneren Sünden, die in Folge böser Neigungen oft wiederholt werden, — sowie bei solchen bösen Thaten, welche längere Zeit vor der Ausführung schon geplant waren, ist es schwer, die Zahl zu constatiren. Der Pönitent muß hinsichtlich derselben wenigstens die Zeitdauer angeben, während welcher er den bösen Gedanken Raum gegeben, und annäherungsweise, wie oft dieß in der Woche oder im Monate der Fall gewesen [2].

---

[1] Der hl. Alphons (II. 45. 46) spricht sich für diese Ansicht aus, und nennt sie auch die „communior“ gegen Busenbaum, Layman, Lugo, Viva u. A., welche glauben, die „diversitas objectorum totalium“, d. i. die Zahl der von der Sünde betroffenen, in sich abgeschlossenen und für sich vollständigen Objecte sei nicht von Einfluß auf die Zahl der Sünden. — Die vom hl. Alphons festgehaltene Ansicht theilen unter Anderen Tournely, Croix, Holzmann, die Salmanticenser &c. Sententia probabilis ist auch die entgegengesetzte.

[2] Böse Begierden, welche in einem Sturme der Leidenschaft schnell auf einander folgen, bilden wohl nur eine Sünde. Außerdem aber stellt der hl. Alphons als Regel auf: Si sunt peccata *cordis*, quae *interne omnino perficiuntur*, ut sunt odia, haereses, delectationes morosae, desideria turpia etc., ista statim ac multiplicantur interrumpuntur; ita ut tot sint peccata, quot sunt actus voluntatis illis consentientis. . . . Et ideo poenitens quidem debet explicare, si potest, quot vicibus in voluntate consensit, si vero non potest, quia pravus animus fuit diuturnus, tunc sufficit fateri tempus, in quo cum tali animo perseveravit . . . Explicari autem debet, si interruptiones fuerint notabiliter rarae vel frequentes. S. Lig. II. 37.

III. **Es werden mehrere Acte bezüglich verschiedener Objecte, aber zu einem und demselben Zwecke gesetzt.**

Hat der Handelnde von Anfang an diesen Zweck im Auge, und läßt er ohne eine Unterbrechung, die eine erneute Aufnahme des Entschlusses notwendig machen würde, die als Mittel hiefür dienenden Acte sich folgen, — so ist nur eine Sünde begangen, da alle Acte in dem einen Zwecke moralisch geeiniget sind. So ist z. B. der Entschluß, die in einigen Tagen sich ergebende Gelegenheit eines Diebstahls zu benützen, die Vorbereitung der dazu nötigen Mittel und Werkzeuge und am Ende der Diebstahl selbst nur eine Sünde [1]. Wird dagegen die begonnene Ausführung des Entschlusses so unterbrochen, daß der Wiederaufnahme desselben eine neue Ueberlegung vorhergeht, ob das früher gesteckte Ziel weiter verfolgt oder aufgegeben werden soll, so beginnt mit dem erneuten decretum voluntatis eine neue Sünde. Es hat z. B. Jemand die Absicht, einen Andern um seinen guten Namen zu bringen, und mit schlauer Berechnung wählt er sich in längeren Zwischenräumen die Gelegenheiten, denselben zu verdächtigen, bis er infamirt sein wird; oft will ihn die Furcht, sich selbst dadurch viel zu schaden, oder die Stimme des Gewissens von der bösen That abhalten. Er aber kommt trotzdem immer wieder zu dem alten Entschlusse.

Blieb es bei den vorbereitenden Acten allein, ohne daß die dabei beabsichtigte That vollbracht wurde, so genügt es nicht, dieselben in der Beicht nur nach ihrem nächsten Objecte zu bezeichnen. Es muß auch der Zweck, den man dabei hatte, gebeichtet werden.

Hatte der Schuldige bei derartigen Acten noch nicht die Absicht, bis zur Vollendung der That zu schreiten, entschließt sich aber dann aus Anlaß derselben auch zu dieser (z. B. vacans tactibus etc. inhonestis tandem copulam exercet, quam ab initio non intendit), so fehlt die unio moralis der ersteren Acte mit dem opus consummatum, und sind sie als numerisch davon verschiedene Sünden zu beichten.

Casuistische Fragen: Welche und wie viele Sünden begeht:

1. ein Familienvater, der durch Spiel und Trunk sein eigenes Vermögen, aber auch ein ihm anvertrautes Depositum von 50 fl. verschwendet?

2. eine Person, die durch ein Gelübde gebunden ist, fünf Wochen hindurch je drei Tage Jejunium zu halten, es aber unterläßt, obgleich zwei dieser Wochen mit der Quadragesima zusammenfallen?

3. ein Mensch, der sich in die Kirche einschließen läßt in der Absicht, Pretiosen zu entwenden, an der Ausführung aber gehindert wird?

4. ein Katholik, der in der Gesellschaft an einem Fasttage sich äußert, es sei Unsinn zu glauben, daß man wegen eines Bissen Fleisches in die Hölle komme, und sodann mit Ostentation vor den Uebrigen das Fastengebot übertritt?

5. ein Dienstbote, der in der Absicht, die Verschwiegenheit eines andern zu seinen Betrügereien zu gewinnen, diesen durch Bücher, schlechte Reden, böse Gelegenheiten zu einem gefährlichen Verhältnisse verleitet, zu dessen Unterhaltung er auch seiner Verschwiegenheit bedarf?

---

[1] S. Lig. l. c. n. 40 sqq.

§. 6. Imputation einer Handlung zur Sünde:

a) überhaupt; b) zur Todsünde; c) Imputation der „delectatio morosa“; d) Unterscheidung der Sünden nach ihrer Imputation von Seite ihres Objectes.

1. Unter welchen Voraussetzungen eine freie Handlung zur Sünde imputirbar sei, ergibt sich:

a) aus der Natur der Sünde überhaupt; — es muß die Handlung gegen ein im Gewissen obligirendes Gesetz verstoßen;

b) aus den Grundsätzen über die moralische Imputation (siehe oben Thl. I. Hptst. II. §. 3. S. 36). — Die Uebertretung des Gesetzes muß mit Bewußtsein (advertentia) und mit freiem Willen geschehen (consensus) [1].

2. Die Imputation zur Todsünde erfordert

ad a) Uebertretung des göttlichen Gesetzes [2] in wichtiger Sache (materia gravis [3]); diese liegt schon darin, daß sich Jemand freiwillig der gewissen oder wahrscheinlichen Gefahr aussetzt, eine schwere Sünde zu begehen [4];

ad b) von Seite der Erkenntniß das Bewußtsein, was man thut, sei sub gravi verboten, sei es an sich oder wegen der darin liegenden Gefahr schwerer Sünde, oder es sei wenigstens praktisch zweifelhaft, ob man es ohne schwere Sünde thun könne (advertentia plena); — von Seite des Willens der ungemindert freie Entschluß, trotz dieses Bewußtseins zu handeln (consensus plenus) [5]. Es ist einleuchtend, daß Advertenz nicht dasselbe ist,

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 73. a. 6 et q. 74. a. 1.

[2] Damit die Uebertretung eines rein menschlichen Gesetzes in materia gravi zur schweren Sünde imputirbar sei, ist notwendige Voraussetzung, die Intention des Gesetzgebers sub gravi zu verpflichten.

[3] Materia gravis im Allgemeinen ist: a) Alles, was direct und unmittelbar Gott in einer seiner anbetungswürdigen Vollkommenheiten verunehrt; b) jede schwere Kränkung des Nächsten in einem für sein geistiges oder leibliches Wohl notwendigen Gute; c) jede freiwillige schwere Schädigung des eigenen geistigen oder leiblichen Wohles. Ueberhaupt alles, was, im Falle es nicht strenge verboten wäre, die Destruction der sittlichen, rechtlichen und socialen Ordnung zur Folge hätte. Vgl. *Sporer*, Tr. I. prooem. cap. I. sect. I. §. III.

[4] S. Lig. II. 63. Hieher gehört auch die Mahnung des hl. Lehrers (*prax. confess.* cap. 8. n. 114 und Theol. Mor. VI. 605), der Beichtvater solle zwar nicht etwas als Pflicht auflegen, wovon es nicht gewiß ist, daß ein Gesetz hiezu obligire; indessen, wenn etwas zwar in abstracto sich vertheidigen lasse, in concreto aber nicht eingehalten werden könne, ohne daß dadurch irgend ein anderer von Sünde nicht zu entschuldigender Act herbeigeführt werde („sicut in materia sexti praecepti sunt opiniones aliquae de tactibus, osculis, choreis, comoediis“ . . . etc.), habe der Beichtvater jene Meinung zu wählen, welche mehr gegen diese Gefahr einer schweren Sünde sicher stelle.

[5] Wo daher eine Ueberlegung gänzlich unmöglich ist, wie im Schlafe, oder in einem Sturme der Leidenschaft, der gar nicht zum Bewußtsein dessen kommen läßt, was man thut, kann keine Sünde begangen werden. Es sind nur möglich motus primo primi. — Und wenigstens eine Todsünde wird nicht begangen, wenn man sich nur im Allgemeinen bewußt ist, das, was vorgeht, sei nicht in der Ordnung, ohne aber die Möglichkeit zu haben, darauf zu reflectiren, die Sache sei dem Objecte nach schwere Sünde —, und ohne die volle Kraft des Widerstandes zu besitzen. Dieß kann vorkommen im Zustande des Halbschlafes oder einer leidenschaftlichen Erregung, die nur theilweise Ueberlegung gestattet, motus secundo primi; advertentia semiplena und consensus semiplenus.

was Kenntniß des Gesetzes. Sie ist das dem handelnden Subjecte im Augenblick der Handlung innewohnende Bewußtsein dieser Kenntniß.

3. Im Falle der Mangel hinreichender Ueberlegungs- und Willenskraft selbst verschuldet ist durch eine Handlung oder Unterlassung, bei welcher derselbe an sich und mit seinen Folgen als Wirkung für den Handelnden vorherzusehen war, sind die aus ihm hervorgehenden objectiv sündhaften Acte auch subjectiv zurechenbar.

Verschuldung eines Mangels richtiger Erkenntniß der obliegenden Verpflichtung und der nötigen Willenskraft ist möglich:

a) durch Trägheit in Erwerbung der für das pflichtmäßige Handeln nötigen Kenntnisse;

b) durch Leichtsinn, womit man unterläßt, vor der Handlung die gemäß der Wichtigkeit der Sache als notwendig erkannte Ueberlegung anzustellen;

c) durch Nachlässigkeit in Anwendung der Mittel zur Beherrschung der Leidenschaften und in Vermeidung der Gelegenheiten, bei welchen sie wach gerufen werden;

d) durch Herbeiführung eines des Vernunftgebrauches beraubten Zustandes (z. B. der Trunkenheit), von welchem man aus Erfahrung weiß, daß er zu bösen Reden und Handlungen Anlaß werde.

Die Theologen erörtern sehr eingehend die Frage, ob zur Imputation ad peccatum notwendig sei advertentia *actualis* oder auch *virtualis* genüge, und kommen formell nicht zu demselben Resultat [1]. Allein der Sache nach dürften sie denn doch einig sein. Jene, welche actuelle Advertenz fordern, wollen damit nur sagen, die Verletzung einer Pflicht könne als solche, formell, nie Jemandem imputirt werden, der sich niemals actuell bewußt geworden ist, daß er zu derselben in einen Causalnexus trete, und sich dadurch schuldbar und strafbar mache. Es ist aber zur Imputation nicht notwendig, daß dieses Bewußtsein und die Pflichtverletzung in demselben Acte zusammentreffen. Wenn mit diesem Bewußtsein freiwillig etwas geschieht oder unterlassen wird, was als Ursache der gewiß oder wahrscheinlich daraus erfolgenden Pflichtverletzung erkannt wird, so ist auch schon der Consens zu dieser gegeben, und tritt sie später wirklich ein, so ist dieser actus secutus ein schuldbarer wegen jenes mit actueller Advertenz gegebenen Consenses.

Jene dagegen, welche virtuelle Advertenz genügen lassen, wollen damit nur behaupten, der objectiv sündhafte Act, welcher nicht an sich und unmittelbar mit advertentia ad malitiam gesetzt wird, sei dem Subjecte gleichwohl imputirbar, wenn er als Wirkung eines mit Advertenz gesetzten Actes vorhergesehen wurde, oder wenn dasselbe gehandelt hat mit dem Bewußtsein, es sei größere Achtsamkeit nötig, um nicht Ursache zu Gesetzesübertretungen zu werden, es aber unterließ, solche anzuwenden, (transgressio legis *in confuso* praevisa est).

Beides ist wahr und läßt sich mitsammen leicht vereinbaren [2].

---

[1] Siehe S. Lig. II. 4. — Tournely, tr. de pecc. p. I. cap. IV. §. 1.

[2] Die advertentia interpretativa genügt in keinem Falle zur Sünde. Man versteht darunter die dem Handelnden gebotene Möglichkeit, auf das, was er thut und auf die Folgen Bedacht zu nehmen, in Verbindung mit der Verpflichtung hiezu, ohne daß aber derselbe auch nur in confuso zum Bewußtsein dieser Möglichkeit und Pflicht gekommen wäre (praevideri *potuit* et *debuit*, sed nullo modo praevidit). Der hl. Alphons bemerkt hierüber: „deficiente *omni* advertentia *expressa* non est potentia advertendi,

Weiter läßt sich fragen, ob die nur als effectus in causa imputirbaren, an sich aber jeder Advertenz entbehrenden Acte numerisch von dem sie beursachenden Acte verschieden seien. Z. B. wenn ein Trunksüchtiger bei seiner Sünde sich auch bewußt ist, daß für ihn die Berauschung in der Regel Gotteslästerungen und unreine Acte zur Folge habe, so sind ihm derartige Folgen wirklich imputirbar. Aber hat er, im Falle sie einmal nicht wie gewöhnlich eintreten, weniger Sünden begangen, in andern Fällen dagegen mehr? Nein; diese Folgen fallen ihm zur Last durch den hiezu im beursachenden Acte gegebenen Consens, und gehören mit zum Gesammtobjecte dieses Actes, so daß die Schuldbarkeit nicht alterirt wird durch den wirklichen Erfolg oder Nichterfolg. Nur wenn der beursachte Act von advertentia actualis in se ipso begleitet wäre, würde er eine eigene Sünde für sich bilden. (Siehe Frassinetti tr. III. cap. II. nota 16 al. n. 51). — Dasselbe gilt von den an sich jeder Advertenz entbehrenden Lästerungen eines Fluchers, welcher in seiner oft wiederholten Vernachlässigung der Mittel, seine böse Gewohnheit abzulegen, wohl sich bewußt war, daß dieselben in Folge dessen neuerdings eintreten werden.

4. Bei rein innerem Acte des Wohlgefallens (delectatio) und Begehrens ist es oft sehr schwer zu unterscheiden, ob sich mit advertentia plena auch consensus plenus wirklich verbindet. Als Anhaltspunkte dienen die Sätze:

a) Je mehr eine Seele die Sünde überhaupt und insbesondere die Art von Sünden, zu der sie eben versucht ist, verabscheut; — je schneller und vollkommener sie die ihr bekannten Mittel gegen die Versuchung anwendet; — desto weniger ist zu fürchten, daß die zu einer schweren Sünde hinreichende Einwilligung erfolgt sei.

b) Nur selten ist es möglich, sich längere Zeit passiv gegen die Versuchungen zu verhalten, d. h. freiwillig die Entfernung der suggestio und delectatio zu unterlassen und von jeder positiven Einwilligung in dieselbe frei zu bleiben.

Es ist in jedem Falle sündhaft, sich mit Bewußtsein einer Versuchung gegenüber negativ, passiv zu verhalten. Indessen ist die Doctrin zu rigoristisch, es sei dieß an sich schon Todsünde, so oft es sich um Versuchungen zu Todsünden handelt. Man überschreitet darin die Grenzen der läßlichen Sünde nur, wenn der Mangel positiven Widerstandes nach Verhältniß des Objectes der Versuchung oder der moralischen Schwäche der Person untrennbar ist von der nächsten Gefahr der Einwilligung. Bei heftigen unreinen Regungen [1] ist dieß in der Regel der Fall. Nur wird bei diesen das Heil in der Flucht und Zerstreuung des Geistes zu suchen sein, wenn man aus Erfahrung weiß, daß positiver Widerstand sie zu noch höherem Grade steigert.

c) Die lange Andauer der Versuchung für sich allein ist kein Kennzeichen der Einwilligung. Es kann lange und dennoch siegreich gekämpft werden, gleichwie andererseits in einem Augenblicke die Niederlage erfolgen kann.

d) Wünsche verbotener Dinge unter der Bedingung, „wenn das Gewünschte erlaubt wäre", sind meistentheils gefährlich. — Solche Hand-

---

et ideo nec obligatio, cum nulla obligatio liget, nisi prius quodammodo agnoscatur." L. c.

[1] S. Lig. II. 6: Quando delectatio venerea supervenit, tenemur sub gravi ei positive resistere, quia hujusmodi commotiones, quando sunt vehementes, plerumque, si positive non repellantur (saltem per actum simplicis displicentiae) trahunt secum consensum voluntatis.

lungen, welche unter bestimmten Voraussetzungen wirklich erlaubt sind, können nur unter der Bedingung, daß diese Voraussetzungen sich ergeben, ohne Sünde begehrt werden. Was aber dem Naturgesetze zuwiderläuft, kann man nie durch die Bedingung, „wenn es keine Sünde wäre", zum Gegenstande einer erlaubten Begierde machen. Liegt ja schon in dem Wunsche, es möchte die Sache erlaubt sein, ein positives Begehren dessen, was man nicht begehren darf, zwar kein desiderium efficax, aber doch inefficax.

Will Jemand mit dem Ausdrucke „das würde ich thun, wenn es keine Sünde wäre" nur kund geben, wie mächtig eine bestimmte Leidenschaft in ihm sei, die er aber entschieden bekämpft, so ist dieß kein freiwilliges Begehren [1].

e) Wohlgefallen an Acten, die ehedem erlaubt waren oder in Zukunft es sein werden (z. B. verwittweten oder verlobten Personen), ist insoweit nicht sündhaft, als man darüber sich freut, daß man in einem Stande war oder sein wird, durch welchen die Berechtigung hiezu gegeben ist. Sünde dagegen wäre es, voluntarie delectari de actu tanquam praesenti, und weil dieß leicht mit derartigen Gedanken sich verbindet, sind sie jedenfalls als gefährlich zu vermeiden. Idem applicatur ad delectationem personae conjugatae, quae extra actum conjugalem de eodem delectatur.

f) Sich freuen über eine an sich schlechte Handlung, aus welcher ein Vortheil oder überhaupt etwas Gutes erwachsen ist, muß immer als sündhaft angesehen werden, wenn auch nur dieses Gute das Motiv der Freude sein sollte (Propp. damn. 13—15 ab Innoc. XI). Die gute Folge aber zum Objecte seiner Freude machen, während man zugleich die unsittliche Ursache verabscheut, ist nicht im Widerspruche mit der Sittenregel.

5. Sündhafte Unterlassungen sind unter denselben Voraussetzungen imputirbar, unter welchen es sündhafte Werke sind. Wenn sie als Wirkung einer Handlung erfolgen, so ist nicht diese Handlung als solche schuldbar und Gegenstand der Beicht, außer sie wäre an sich Sünde, sondern nur die Unterlassungen werden imputirt, und zwar von dem Augenblicke an, in welchem wissentlich und freiwillig die Ursache hiezu gegeben wurde [2].

6. Wird die Sünde nicht in concreto und mit Bezug auf ein handelndes Individuum beurtheilt, sondern nur in abstracto, so wird unterschieden:

a) peccatum mortale *ex genere suo* [3], Sünde, deren Object an sich schon ohne Rücksicht auf specielle Zwecke und Umstände materiam gravem bietet, z. B. Diebstahl;

b) peccatum mortale *ex genere suo toto*, Sünde, deren Object in allen seinen Theilen und Beziehungen nur als materia gravis angesehen werden kann, z. B. die Sünden gegen den Glauben, die Blasphemie, die Sünden der Unreinigkeit u. dgl.;

c) peccatum veniale *ex genere suo* [4], Sünde, deren Object an sich immer nur eine unbedeutende Sache zu nennen ist, z. B. Scherzlüge.

---

[1] S. Lig. II. 12 sqq.

[2] S. Lig. II. 9. 10.

[3] Dahin gehören ohne Zweifel alle Sünden, von welchen die göttliche Offenbarung sagt, daß sie vom Himmel ausschließen, oder ein Gräuel seien vor Gott, oder des Todes würdig u. s. w., z. B. Eph. 5.

[4] S. Th. 1. 2. q. 88. a. 2.

7. Die Sünden der letztgenannten Klasse können zum peccatum mortale *per accidens* [1] werden durch conscientia erronea, oder durch einen schwer sündhaften Zweck, der dabei beabsichtiget wird, oder durch schwer nachtheilige Folgen, die voraussichtlich daraus hervorgehen, und die man zu vermeiden die Möglichkeit und die Pflicht hätte, oder wenn das, was an sich unbedeutend ist, geschieht aus formeller Verachtung der Auctorität, die es verbietet.

Die häufige Wiederholung läßlicher Sünden macht nicht durch sich selbst schwer schuldbar [2], so sehr sie auch disponiren mag zur Nachgiebigkeit gegen Versuchungen zur Todsünde [3].

Eine wichtige Regel für Beichtväter ist, daß sie eine Handlung so lange nicht für schwere Sünde erklären, als es zweifelhaft ist, ob sie es sei. Wir müssen wahr sein in allen unsern Worten, besonders aber, wenn wir als Lehrer und Richter an Gottes Statt reden. So lange es aber nicht gewiß ist, daß in einer Handlung schwere Schuld liege, sei es, weil die betreffende Frage überhaupt noch nicht ihre Lösung gefunden hat, weder auctoritativ noch doctrinell, oder weil sich nicht constatiren läßt, ob der Act die Voraussetzungen erfülle, unter welchen allein er als peccatum mortale imputirt werden kann, wäre die Erklärung, er sei Todsünde, Unwahrheit. Man würde damit auch nur schaden können, indem man entweder die Seele ohne Grund mit dem schrecklichen Bewußtsein belastet, sie habe sich mit einer schweren, ewig strafbaren Schuld beladen, oder für die Zukunft im Pönitenten ein irriges Gewissen bildet, in Folge dessen er dann vielleicht schwere Sünden begeht. „Nisi habeatur auctoritas expressa sacrae Scripturae aut canonis seu determinationis Ecclesiae vel evidens ratio, nonnisi periculosissime peccatum mortale determinatur. Nam si determinetur, quod ibi sit mortale et non sit, mortaliter peccabit contrafaciens, quia omne, quod est contra conscientiam, aedificat ad gehennam.“ (S. Antoninus Summa p. II. t. I. c. XI. §. 18.)

8. Ein peccatum mortale ex genere suo oder ex genere suo toto kann *per accidens* zum *veniale* werden durch conscientia invincibiliter et inculpabiliter erronea, sowie durch Mangel genügender Advertenz und Einwilligung; das pecc. mortale ex genere suo überdieß durch „parvitas materiae.“ Dazu aber ist zu bemerken, daß durch mehrere Sünden derselben Art, deren jede für sich nur in materia levi das Gesetz übertritt (z. B. durch mehrere kleine Entwendungen fremden Eigenthums) ein Gesammterfolg herbeigeführt werden kann, welcher ebenso schuldbar macht, als wenn das Ganze durch einen Act vollführt worden wäre; und dann ist der letzte Act, mit welchem diese Schuld contrahirt wird (z. B. jener an sich kleine Diebstahl, durch welchen der Thäter in Verbindung mit den vorausgehenden Diebstählen in den Besitz fremden Eigenthums in materia gravi kommt) Todsünde. In diesem Sinne ist der Satz zu verstehen „plura peccata venialia per unio-

---

[1] L. c. a. 4.

[2] Ibid.: Non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale.

[3] L. c. a. 3: Qui enim peccat venialiter ex genere, praetermittit aliquem ordinem; et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subjicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subjiciat ordini ultimi finis, eligendo id, quod est peccatum mortale ex genere.

nem materiae coalescunt ad mortale." Wäre schon bei den früheren Acten der Willensentschluß gefaßt gewesen, sie zu wiederholen bis zur materia gravis, und dieser bei jedem einzelnen Acte erneuert worden, so wäre jeder derselben zur Todsünde imputirbar.

§. 7. Mitwirkung zur Sünde.

Es erübrigt noch die Frage, „unter welchen Voraussetzungen kann Jemand für die Sünde eines Andern mit verantwortlich werden, — diese auch ihm imputirt werden"?

1. Vor Allem ist zu unterscheiden, wie folgt: Es kann sich Jemand an eines Andern Sünde betheiligen formell, insoweit die Handlung ihrer Natur nach Sünde ist (cooperatio formalis), und dann trägt er dafür unter allen Umständen eine Verantwortung, die in ihrem Umfange zu bemessen ist nach seinem näheren oder entfernteren, frei gewollten Einflusse auf die Sünde. — Oder man kann sich betheiligen materiell, insoweit man etwas thut, was an sich indifferent ist, aber hic et nunc zur Bewerkstelligung des Sittlichbösen dient (cooperatio materialis), und dann ist die Verantwortlichkeit des Cooperirenden für das Böse nur unter bestimmten Bedingungen zu behaupten.

2. Einer cooperatio *formalis* macht sich schuldig:

a) wer die Sünde des Andern durch seine Auctorität oder durch obligatorischen Vertrag in der Weise beursacht, daß er sie in seinem Namen geschehen wissen will; — und in diesem Falle ist er die primäre Ursache der Sünde, und trägt daher auch primär die Verantwortung;

b) wer mit Andern das Böse verabredet und gemeinsam mit ihnen dessen Ausführung beschlossen hat, — oder wer zugleich mit Andern vollkommen freiwillig die an sich böse Handlung vollführt, — und dann haften alle Mitschuldigen in gleicher Weise;

c) wer einen Act setzt in der Absicht, dadurch einen Andern zu einem sündhaften Entschlusse oder zu dessen Ausführung zu veranlassen, und dann steht sein Wille zur Sünde im Verhältnisse positiver und directer Causalität, wenn auch nur in secundärer Weise. Die primäre Verantwortung trägt der Thäter;

d) wer einen an sich sündhaften Act setzt ohne solche Absicht, aber mit dem Vorauswissen, daß dadurch ein Anderer gewiß oder wahrscheinlich verleitet werde, gleichfalls zu sündigen; — und dann steht er zu dieser Sünde im Verhältniß positiver indirecter Causalität;

e) wer sich gebrauchen läßt als Organ zur Ausführung einer ungerechten oder unrechten Handlung, zum Vollzuge eines unzweifelhaft ungerechten oder sündhaften Gesetzes in der Art, daß er das Gesetz entweder unmittelbar in Anwendung bringt oder etwas vornimmt, wodurch dessen Anwendung unvermeidlich provocirt wird; u. s. w.

f) wer aufgestellt ist als Organ höherer Auctorität zur Verhütung unrechter oder ungerechter Handlungen und deren Folgen, es aber innerhalb der Grenzen seiner Verpflichtung unterläßt, denselben entgegen zu treten, oder wer die allgemeine Liebespflicht, Andere von schwerer Sünde abzuhalten, wo er es

ohne großen Schaden für sich thun kann, unerfüllt läßt, — und dann steht er zum Unrechte im Verhältniß negativer Causalität.

Formelle Cooperation in der angegebenen Weise ist nie und nimmer von Sünde frei, und wird durch keinen noch so wichtigen Zweck gerechtfertiget. Als Betheiligung an schwerer Sünde ist sie selbst immer Todsünde derselben Species, welcher die mitbewirkte Sünde beizuzählen ist.

3. Cooperatio *materialis* kann die Betheiligung an einer Sünde nur sein unter der doppelten Voraussetzung, daß a) der Act oder die Unterlassung an sich gut oder wenigstens indifferent ist, und b) die Sünde nicht im Mindesten beabsichtiget ist, sondern es nur zugelassen wird, daß Jemand unsere Handlungsweise zum Bösen mißbraucht.

Auch sie ist unerlaubt, insoweit es möglich ist, derartigen Mißbrauch unserer Acte durch Andere zu verhüten. Sie wird aber erlaubt, wenn es

a) physisch unmöglich ist, den Act zu unterlassen und dessen Mißbrauch zu verhüten;

b) wenn es moralisch unmöglich ist. Dieß ist dann der Fall, wenn in Folge der Unterlassung der dem Mißbrauch ausgesetzten Handlung oder Unterlassung noch Schlimmeres herbeigeführt würde als durch dieselbe, oder Güter gefährdet würden, für deren Erhaltung noch mehr oder ebenso viel Sorge getragen werden muß als für jene, welche in Folge der Cooperation gefährdet erscheinen [1];

c) wenn die in Frage stehende Handlung oder Unterlassung überhaupt gar nicht von Einfluß auf die Sünde ist, weil dieselbe dadurch zwar gefördert wird, aber ohne dieselbe dennoch ebenso gewiß und in gleichem Umfange stattfinden würde. — — Der Umstand indessen, daß im Falle ich die Handlung oder Unterlassung mir nicht erlaube, sie mit gleichem Erfolge von einem Andern zu erreichen wäre, entschuldiget für sich allein nicht.

Für die Anwendung dieser Principien auf praktische Fälle verweisen wir auf die Pflichtenlehre.

Zweites Hauptstück.

Von der habituellen Sünde.

§. 1. Begriffserklärung.

1. Es gibt keinen Sündenzustand, den nicht irgend eine freie sündhafte Handlung des Geschöpfes herbeigeführt hätte. Ist er durch eine solche in die Seele eingeführt, so drängt er seinerseits selbst wieder zu sündhaften Acten. Wie der begnadigten Seele Zustände und Dispositionen gegeben sind, die aus Gott sind und zum gottgefälligen Handeln hinneigen, so sind in dem gefallenen Menschen Anlagen, die aus der Sünde stammen und zu ihr hinneigen. Wie jene habitus virtutum, so heißen diese habitus peccatorum.

2. Die erste freie geschöpfliche That, welche den Sündenzustand über

---

[1] Aus Verwerfung der prop. 51. damn. ab Innoc. XI. folgt, daß auch die coop. materialis niemals erlaubt ist, um nur geringen Uebeln sich zu entziehen.

uns gebracht hat, war die Sünde der ersten Aeltern (Rom. 5, 12; Eph. 2, 3). Der aus ihr auf uns übergegangene reatus culpae wird zwar ganz getilgt durch die heilige Taufe (Trid. Sess. V. can. 5). Die ererbte Pönalität aber bleibt auch dem Getauften, welche für die Seele in der Notwendigkeit besteht, das erhaltene Erbe der Kindschaft Gottes nur in beständigem Kampfe gegen ein dem Reiche der Finsterniß zugewendetes Begehren behaupten zu können [1]. Die persönliche Sünde steigert die Macht des Begehrens, das aus der Erbsünde stammt, und fügt in soferne zum habitus ex haereditate parentum contractus einen habitus acquisitus. Wird jener vorzugsweise „*habitus*“ peccati genannt, so eignet diesem vorzüglich die Bezeichnung „*vitium*“, obgleich auch letzterer Ausdruck für sündhafte Anlage überhaupt gebraucht wird [2].

Gegen die Reformatoren und Jansenisten ist festzuhalten, daß die in der Seele habituell liegende Begierlichkeit ihr nicht als Sünde imputirt werden kann [3].

§. 2. Selbstsucht.

1. Mit dem in der ersten Sünde vollzogenen Abfalle des Menschengeschlechtes von Gott constituirt sich in der Seele die Tendenz, das eigene Ich als Endzweck und Mittelpunkt aller ihrer Thätigkeit zu setzen. Da die Thätigkeit aller Seelenkräfte in der Tendenz des Willens zu einem Zweckgute geeiniget ist, mußte mit dem Heraustreten des Willens aus der Beziehung zu Gott, als seinem einzigen und wahren Zwecke die gleiche Unordnung alle übrigen Seelenkräfte ergreifen; die Tendenz einer ungeregelten Selbständigkeit spricht sich in allen Gebieten der Seele aus — Selbstsucht —. Sie ist das Wesen der Concupiscenz, aber auch, weil entgegen dem Heile und wahren Leben der Seele, deren Krankheit und Wunde [4].

2. Vierfach ist diese Wunde: der Wille sucht Befriedigung im Gute; aber es soll kein Gut sein, das ihn abhängig erscheinen läßt von einem höheren Herrn, sondern das er nur sich zu verdanken und nur zur Behauptung seiner Selbstherrlichkeit zu gebrauchen hat, — vulnus *malitiae;* — der Intellect sucht Wahrheit, aber indem er selbst ihr Urheber sein will, verschließt er sich dem einzigen Grunde und primären Objecte aller Wahrheit, Gott, und trägt so in sich das vulnus *ignorantiae;* — das Begehrungsvermögen entzieht sich dem allein vernünftigen Motive des Begehrens, welches ist Beziehung des

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 82. a. 3. ad 2.

[2] S. Th. 1. 2. q. 71. a. 1. 3.

[3] Trid. Sess. V. can. 5: Manere in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet: quinimmo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed *quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.* Si quis autem contrarium senserit, a. s.

[4] S. Th. 1. 2. q. 85. a. 3: Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinatur ad virtutem; et ipsa destitutio *vulneratio naturae dicitur.*

begehrten Gutes auf das höhere Zweckgut, und folgt nur der in stetem Wechsel auf die Seele einwirkenden Lockung der den Sinnen zugänglichen Güter, — ungeordnete Begierlichkeit im engsten Sinne des Wortes, vulnus *concupiscentiae;* — die irascible Potenz endlich, die nur zur Unterstützung der concupiscibeln in Act übergeht, so oft sich dem begehrten und angestrebten Gute ein Hinderniß in den Weg stellt, ist von selbst in deren Unordnung mit hineingezogen, und in dem Grade, in welchem diese der Macht der Sinnlichkeit hingegeben, ist sie ohne Widerstandskraft gegen die Hindernisse der höhern geistigen Güter; sie trägt das — vulnus *infirmitatis* [1]. Wie aber „irasci" nie ohne „concupiscere" möglich ist, so bilden „concupiscentia" und „infirmitas" mitsammen das ganze moralische Elend des Menschen, wie es sich vorzüglich zeigt in der Herrschaft der niederen Creatur über die Seele.

Alles, was Sünde ist unter den Menschen, hat mithin seine letzte Wurzel in der Selbstsucht, — im blinden und weichlichen Hang zur Creatur unter trotziger Abkehr von Gott, — und sie wird deßhalb vom hl. Gregor (Mor. III., 17) unter der Bezeichnung „superbia" die „vitiorum regina" genannt, vom hl. Bonaventura aber (l. c. cap. 9) im gleichen Sinne „unum peccatorum capitalium initium".

Zugleich ist jede Sünde eine Wirkung einer der vier Krankheiten, an welcher die Seele in Folge der Selbstsucht leidet. Alle Sünden lassen sich unter diesem Gesichtspunkte eintheilen in peccata malitiae, ignorantiae, concupiscentiae, infirmitatis [2].

§. 3. Sieben Hauptsünden.

1. Die bezeichneten Quellen aller Sünden gestalten sich im Zusammenhange mit den Scheingütern, welchen die dem ewigen Gute abgewendete Seele zugeneigt ist, in sieben Neigungen zum Bösen. Das geschaffene Gut kann nämlich ungeordnetes Begehren anregen entweder durch den Vorrang, welchen es über Andere gewährt, — privata excellentia — oder durch den materiellen Nutzen, für welchen es tauglich ist, — bonum utile, divitiae, — oder durch den sinnlichen Genuß, den es bietet, — bonum delectabile, das doppelter Art ist, nämlich verbunden mit der zur Erhaltung des individuellen Lebens nötigen Aufnahme der äußern Natur in das leibliche Leben, — und verbunden mit der Fortpflanzung des Lebens zur Erhaltung des Menschengeschlechtes.

---

[1] Cfr. *S. Bonavent. breviloq.* p. III. c. 5: Quia omnis culpa dicit recessum a bono incommutabili et accessum ad bonum commutabile, et recedere a bono incommutabili est recedere a summa virtute, veritate et bonitate, accedere autem ad bonum commutabile est plus debito in illud per amorem tendere, hinc est quod perdens originalem justitiam incurrit *infirmitatem, ignorantiam, malitiam et concupiscentiam.*

[2] *S. Bonavent. Centil.* p. I. sect. 25: Peccatum ex *infirmitate* est *aversio* voluntatis male humiliatae vel male accensae ab infirma creatura a *Deo omnipotente* . . . Peccatum ex *ignorantia* est *aversio* voluntatis ignorantis et perpetrantis, quod malum est, *ab omniscientia Dei.* Nota tamen, quod aliud est peccatum *ex* ignorantia, aliud peccatum ignorant*iae.* Pecc. ignorantiae est omissio debitae scientiae: pecc. ex ignor. est pecc., quod committitur *ignoranter.* Est ignor. *juris* et ignor. *facti* etc.

In Bezug auf diese Objecte ist also möglich: 1. Begehren des bonum *personae,* — inanis gloria oder *superbia* im engern Sinne; 2. des bonum *exterius,* — *avaritia;* 3. des bonum *inferius* cibi et potus — *gula;* 4. des bonum *inferius* sexus, — *luxuria.*

Das Begehren regt zu seinem Schutze das Widerstreben gegen alles an, was im Gegensatze zu ihm steht, den appetitus irascibilis. Es ist ihm aber entgegen: a) bereits erfolgte Besitznahme des begehrten Objectes durch einen Andern, und das Widerstreben dagegen ist *„invidia“;* b) jedes Hinderniß gegen Erreichung, Fortbesitz und Fortgenuß des Begehrten, und dagegen erhebt sich *„ira“;* c) dem von der Concupiscenz verlangten Genusse ist auch entgegen jede Mühe und Opferthätigkeit zum Zwecke, ein des Verlangens in Wahrheit würdiges Ziel zu erreichen, und ihr entzieht sich die *„acedia“* (Trägheit) [1].

Da die letztgenannten drei Neigungen der Sünde nur zum Schutze der vier ersten dem appetitus concupiscibilis angehörigen Neigungen sich wirksam zeigen, so sind diese ganz vorzüglich die Häupter aller Sünden, und wird deßhalb vom hl. Johannes alles Arge und Böse in der Welt zurückgeführt auf concupiscentia *carnis, oculorum* et *superbia* vitae (1 Jo. 2, 16).

Treffend zeichnet der hl. Bonaventura (Brevil. p. III. c. 9) die Verkettung des Sündenlebens in der Seele, wenn er sagt: „peccatum *unum* est *initium*“, — die superbia als Gott abgekehrte Selbstsucht überhaupt: *„duplex radix,* scilicet timor male humilians et amor male accedens,“ — Furcht, gewiß verdemütigend für den Menschen, der nach Abkehr von Gott, seinem einzigen Gute, bei Geschöpfen, die weniger sind als er selbst, um Befriedigung bettelt, und dabei fürchten muß, daß ihm nicht einmal solch' ein Schein des Glückes gewährt wird, — und Liebe jener Dinge, die es nicht werth sind, daß sich das Kind Gottes zu ihnen herabläßt; — *„triplex fomentum“*, nämlich die vom hl. Johannes bezeichnete dreifache Begierlichkeit; — *„septiforme vero caput“*, die sieben Hauptsünden, „inter quae quinque sunt peccata spiritualia, duo vero carnalia . . . quatuor habent conjunctam laetitiam, tria vero alia habent adjunctam tristitiam et poenam . . . . tamen delectabilia sua: nam *invidia* vult privatum bonum possidere sine socio et ita *integraliter; ira* sine contrario et ita *imperturbabiliter; acedia* sine labore aliquo, et ita *infatigabiliter.*

2. Die sieben bösen Neigungen heißen Hauptsünden (capita peccatorum), weil jede Sünde in der Welt auf eine derselben als ihren Anfang zurückgeführt wird. In soferne ihre vollendete Frucht die Todsünde ist, heißen sie auch die sieben Todsünden. Der Katechet hat aufmerksam zu machen, daß nicht jede ihrer Aeußerungen Todsünde ist.

Diese traurige Siebenzahl findet sich als Anlage, als ein Feind, der unablässig überwacht und in einer oder der andern Weise bekämpft werden muß, in jedem Menschen [2], auch im Tugendhaften („habebit vitia peccatorum, sed non habebit peccata vitiorum“, sagt der hl. Augustin).

Aber nicht alle Neigungen sind in Allen gleich mächtig, sondern in der Regel ist eine derselben vorherrschend. Richtige Erkenntniß derselben und Be-

---

[1] Vgl. S. Th. 1. 2. q. 84. a. 4.

[2] Gen. 8, 21: Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua. — *S. August.* ep. 167. (al. 29) ad s. Hier.: Quis ergo absque aliquo vitio, id est fomite quodam vel quasi radice peccati est?

hauptung des freien Willens mittelst der Gnade gegen dieselbe ist Grundbedingung des Tugendlebens nach seinem ersten Momente, welches ist „declinare a malo".

3. Mit diesen innern Anlagen der Sünde verbinden sich zwei äußere Mächte, welche ihnen beständig Nahrung zuführen und sie zum peccatum *actuale* sollicitiren, nämlich die Welt, d. i. alle, welche der dreifachen Concupiscenz die Herrschaft über ihr Leben einräumen, und durch Erziehung und Beispiel auf Andere Einfluß üben (1 Jo. 5, 19), und die diabolischen Gewalten mit allen ihren Mitteln der Versuchung (1 Petr. 5).

Die Einwirkung des Versuchers ist nicht möglich als unmittelbare Anregung des Willens, sondern ist gebunden an die unfreie Natur, welche er als Medium der Sollicitation benützt, ganz im Gegensatze zum Wirken Gottes, welcher den Menschen in seinem innersten geistigen Wesen ergreift, und ihn in demselben erhebt und an sich zieht. Der Versucher vermag daher um so weniger, je mehr die Freiheit mittelst der Gnade das Gebiet der Naturnotwendigkeit im leiblichen und sinnlichen Theile des Menschenwesens unter ihre Herrschaft gebracht hat.

Wie der hl. Geist im Innersten der Seele thätig ist, um im Leben zu wirken nach dem Vorbilde Christi, dessen Leben im Gottesreiche der Kirche sich fortsetzt, und der Mensch sich als filius Dei bewährt, wenn er frei mit der Gnade mitwirkt, — so ist im Gegensatze hiezu die dreifache Concupiscenz innerlich wirksam unter beständiger Anregung des Versuchers, um den Menschen zur Theilnahme am Leben der Welt zu führen, durch welches er sich dann als filius diaboli erweist [1].

§. 4. Stolz.

1. Das oberste Sündenhaupt ist der Stolz, und als solches peccatum *universale,* weil der ihm eigene Charakter der Verachtung der Herrschaft Gottes Grundcharakter einer jeden Sünde ist (injustitia), zugleich aber auch peccatum *speciale,* weil sein eigenthümliches Object speciell verschieden ist von den Objecten der übrigen ungeordneten Begierlichkeiten [2].

Der hl. Geist nennt den Stolz *„initium omnis peccati"* (Eccli. 10, 15), a) weil er mehr als jede andere Sünde aversio a Deo ist, also das Formale jeder Sünde in der ausgeprägtesten Weise an sich trägt [3], b) weil er auch die causa finalis jeder Sünde ist, der Zweck aber bei jedem Acte das „primum in intentione" bildet [4], c) weil auch die erste Sünde unter den Geschöpfen die des Stolzes gewesen [5].

2. Die Acte des Stolzes sind:

a) Gott als den Urheber all des Guten, das man hat, verläugnen, gleich als hätte man sich Alles selbst zu verdanken;

---

[1] Jo. 8, 44: *Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere.*
[2] S. Th. 2. 2. q. 162. a. 2. 8.
[3] *„Omnia vitia fugiunt a Deo, sola superbia se Deo opponit"* (Boëthius).
[4] S. Th. l. c. a. 7.
[5] Ibid. q. 163.

b) den eigenen Verdiensten zuschreiben, was man als von Gott erhalten anerkennt;

c) sich Vorzüge beimessen, die man nicht besitzt;

d) andere verachten und in Verachtung bringen, um seine eigenen wirklichen oder scheinbaren Vorzüge zur Geltung zu bringen [1].

Die beiden ersten der aufgeführten Acte sind in esse suo formali Todsünden, und werden superbia *completa* genannt. Sie sind ganz vorzüglich peccata *malitiae,* Empörung gegen Gott, daher auch peccatum *diabolicum* (Jac. 3, 15. — S. Th. l. c. a. b). Wie der Stolze Gott widersteht, so Gott ihm; „*Deus superbis resistit*", Jac. 4, 6. Die beiden letztern sind dann schwere Sünde, wenn sie schwer die den Obern schuldige Achtung oder die Liebe des Nächsten verletzen.

3. Aus dem Stolze hervorgehende und mit ihm enge verbundene Sünden (*filiae* superbiae) sind von Seite der zwei ersten direct gegen Gott gerichteten Acte:

a) Im Intellecte: α) Unglaube; dieser führt zur β) *stultitia* [2]. Der Glaubenslose nämlich kann viele Kenntnisse besitzen; aber er hat die Wahrheit nicht, da er die göttliche Auctorität verwirft, und dem göttlichen Worte selbstgeschaffene Systeme substituiren und damit alle Wahrheit begründen zu können glaubt. Diese Thorheit hat im Gefolge γ) die *curiositas* [3], d. h. ein endloses Suchen nach Wahrheit und immer neu erdachte Systeme, da der Mensch noch kein einziges gefunden, das den Geist befriedigen könnte. — Das Endresultat des im Stolze Gott abtrünnig gewordenen und nur auf eigenes Wissen und Forschen gestützten Geistes ist dann Atheismus oder Pantheismus, Apotheose der Vernunft.

b) Im Willen macht sich geltend die *praesumptio,* d. i. Verachtung der Gnade und Verläugnung ihrer Notwendigkeit zum Heile.

Von Seite des dritten und vierten Actes des Stolzes sind filiae superbiae, welche gleich wie diese selbst nur dann schwer sündhaft werden, wenn sie verbunden sind mit schwerer Verletzung der Liebe, der Pietät oder der Gerechtigkeit:

a) *ambitio,* ungeordnetes Verlangen nach Ansehen, Auszeichnungen und Würden; — b) *vana gloria,* Sucht, alle seine Vorzüge vor Andern möglichst bekannt und anerkannt zu sehen. Ihr entspringen: α) *jactantia,* Prahlerei in Worten, β) *ostentatio,* eitles Zurschautragen aller Vorzüge, durch die

---

[1] Ibid. q. 162. a. 4. — *S. Bonavent.* Centil. p. I. sec. 17: Secundum Gregorium habet quatuor differentias. Prima est, quando homo attribuit *sibi* bonum, quod habet. Secunda est, quando, et si non sibi, tamen *suis meritis.* Tertia est, quando *jactat, se habere, quod non habet.* Quarta est, quando *se existimat aliis praevalere.* — *S. August.* Conf. X. 39: Placent sibi de se . . . non tantum *de non bonis quasi bonis,* verum etiam *de bonis tuis quasi suis,* aut etiam sicut de tuis, sed *tamquam ex meritis suis,* aut etiam ex tua gratia, sed non sua merita, non tamen socialiter gaudentes, sed *aliis invidentes ea.*

[2] Rom. 1, 21: Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt: sed *evanuerunt* in cogitationibus suis, et *obscuratum* est *insipiens* cor eorum. — 1 Cor. 1, 17 sqq.: Verbum crucis pereuntibus stultitia est . . . Nonne *stultam* facit Deus sapientiam hujus mundi?

[3] S. Th. 2. 2. q. 167.

man die Augen der Menschen auf sich ziehen kann, γ) *praesumptio,* sich wagen an Unternehmungen, welchen die Kräfte nicht gewachsen sind, δ) *hypocrisis,* jede Art von Heuchelei und Verstellung.

4. Der Stolz ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht, das principium a quo für alle Sünden, und daher entgegengesetzt dem ersten innern Princip der Rechtfertigung und jeder Tugend, dem Glauben, sowie dem göttlichen Urgrunde alles dessen, was da ist, — dem ewigen Vater. Er ist in seinem Wesen vorzugsweise peccatum *malitiae,* als Auflehnung gegen die göttliche Macht und Auctorität; in seinen Folgen und Strafen aber wird an ihm um so mehr offenbar die Schwäche und Ohnmacht des gefallenen Geschöpfes. Zur nota characteristica hat er mehr als jede andere Sünde die „causa formalis" aller Sünde, die „*aversio a Deo*".

Wo der Stolz herrscht, wird daher jede andere Sünde mehr oder weniger gleichfalls die Seele verwunden [1], und kann keine Tugend gedeihen.

§. 5. Habsucht.

1. An diesem zweiten Sündenhaupte (avaritia) dagegen erscheint als charakteristisches Merkmal das zweite Grundmoment aller Sünde, — die „*conversio ad creaturam*". Sie führt zumeist zum Heraustreten der Seele aus sich selbst, um sich einem Gute hinzugeben, das dem Menschen das äußerlichste ist. Indem sie aber der Art in die irdischen Dinge „sich verschaut" (Augenlust), wird sie blind für Gott, für sich selbst und die Ewigkeit. Die Habsucht ist nicht Verachtung Gottes wie der Stolz, aber Vergessenheit Gottes.

Von Seite dieser Verblendung wird sie zum peccatum *ignorantiae,* und indem sie des Himmels vergißt und nur mehr im Irdischen sich ein Reich gründen will, zum Gegensatze gegen das zweite Princip der Rechtfertigung und Tugend, die Hoffnung.

2. Wegen ihres Charakters der Hingabe an das Geschöpf ist die Habsucht nicht bloß eine specielle Sünde, sondern auch peccatum *generale;* jede Sünde trägt in sich eine „*cupiditas*" boni creati [2].

Der Habsucht eignet auch eine ganz besondere Fruchtbarkeit an Sünden. Um zu ihrem Ziele zu gelangen, wie viele Sünden werden da oft nötig [3], eben weil ihr Object der Seele am fernsten liegt! Und hat sie es erreicht, so ist Geld und Gut Mittel und Nahrung jeder Sünde, gleichwie die aus der Gottvergessenheit und Verliebtheit in das Metall hervorgehende Verhärtung des Herzens dieses allem Bösen zugänglich macht. Daher nennt sie der Apostel „*radix* omnium malorum" [4].

---

[1] S. Greg. Mor. XXXI. 17: Ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.

[2] S. Th. 2. 2. q. 118. a. 2. 7.

[3] 1 Tim. 6, 9: Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli et desideria multa inutilia et nociva, quae mergunt homines in interitum et perditionem.

[4] 1 Tim. 6, 10: Radix omnium malorum est cupiditas: quam quidam appetentes erraverunt a fide et inseruerunt se doloribus multis. — Siehe hiezu S. Th.

3. Aus der gegebenen Charakteristik der Habsucht leuchtet ihr diametraler Gegensatz hervor gegen den göttlichen Logos, der da ist die ewige Weisheit, als Verbum Incarnatum die Wahrheit und das Licht der Welt, in der Armut des Kreuzes der König des Reiches der Wahrheit und Gnade und Gerechtigkeit, der zur ersten Bedingung der vollkommenen Tugend die Armut gemacht hat, aus welcher alle Tugend ihre Nahrung und ihre Entfaltung gewinnt.

4. Was die Sündhaftigkeit der Habsucht betrifft, ist sie geringer als die des Stolzes.

Sie wird zur Todsünde, so oft sie a) die Liebe Gottes nicht mehr bestehen läßt, sondern nur Geld und Gut als Finalgut anerkennt und deßhalb bereit ist, um des Gewinnes willen Gott zu beleidigen und die Sorge für das ewige Heil hintanzusetzen. Matth. 6: *Nemo potest duobus dominis servire... non potestis Deo servire et mammonae.* — Der Apostel nennt sie in diesem Grade von Schuld *„idolorum servitus"*, d. h. sie macht das Geld zu ihrem Götzen (Col. 5). Todsünde ist sie ferner, so oft sie b) gefühllos wird gegen die Liebe des Nächsten und sich nicht scheut, sich zu bereichern durch Ungerechtigkeit.

In diesem doppelten Sinne bewahrheitet sich das Wort des hl. Geistes: *„avaro nihil est scelestius... hic enim et animam suam venalem habet* (Eccl. 10); *neque fures neque avari regnum Dei possidebunt* (1 Cor. 6).

5. Die filiae avaritiae sind[1]:

I. in Beziehung auf Gott: Gleichgiltigkeit gegen Gott und geistige Taubheit für seine Einsprechungen und die Regungen der Gnade Matth. 13, 22; *„sollicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum, et sine fructu efficitur"*;

II. in Beziehung auf sich selbst: *inquietudo,* Unfriede des Herzens wegen der beständigen Sucht zu gewinnen und Furcht zu verlieren;

III. in Beziehung zum Nächsten: α) *obduratio contra misericordiam,* β) *violentia,* γ) *fallacia,* List in Worten, um Andere zu hintergehen, welche sich oft steigert bis zum δ) *perjurium,* ε) *fraus,* Betrug in Handlungen, welche oft geht bis zum Preisgeben der heiligsten anvertrauten Güter, ja bis zum Verrathe an Personen, selbst an Freunden, ζ) *proditio,* man denke z. B. an Judas.

§. 6. Fleischeslust.

1. Diese ist das dritte Sündenhaupt[2]. Sie verbindet die beiden Grundmomente aller Sünden (aversio a Deo und conversio ad creaturam), deren

---

1. 2. q. 84. a. 1. — *S. Bonavent.* Centiloq. p. I. sect. 16: . . . cum peccatum nutrimentum trahat ex parte appetibilis, et dicat recessum a Deo; hinc est quod *initium* peccati attenditur ex parte *aversionis*, radix vero ex parte *conversionis.* Et sic aversio est ratione contemptus, conversio vero ratione cupiditatis et libidinis. Et ideo superbia dicitur initium omnis peccati, cupiditas radix omnium malorum. Cfr. 2. dist. 42. dub. 4.

[1] *S. Greg.* Mor. XXXI. 17. — S. Th. 2. 2. q. 118. a. 8.

[2] S. Th. 2. 2. q. 153. a. 4.

jedes einzelne in den beiden ersten Quellen der menschlichen Verirrungen seine besondere Vertretung findet, und sichert ihnen die verhängnißvollste Herrschaft über den Menschen. Die peccata carnis sind nicht bloß gleich dem Stolze Auflehnung gegen Gottes allein heiligen und gerechten Willen, sondern, indem sie die Thätigkeit und Strebsamkeit des geistigen Lebens ertödten, machen sie den Menschen abgestumpft und unfähig für allen Verkehr mit Gott im Glauben und Lieben, und zerstören jedes Band der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, an welchem er zu seiner ewigen Bestimmung emporgehoben werden könnte; *„animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei, stultitia enim est illi et non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur“* (1 Cor. 2, 14). Sie führen zur vollsten Gottentfremdung; *„non permanebit spiritus meus in homine, quia caro est; poenitet me fecisse eos“* (Gen. 6, 3. 7). Ist einerseits Fleischeslust Folge und Strafe des Stolzes [1], so vollendet sie andererseits die Empörung des Stolzes gegen Gott und jede seine Stelle vertretende Auctorität; denn Zügellosigkeit ist ihr Charakter, und keine Schranke mag sie dulden. — Gott entfremdet wendet sich sodann in ihr der Mensch nicht nur der Creatur zu, und läßt sich von ihr beherrschen, wie dieß der Habsüchtige thut, sondern er entkleidet sich der Würde eines vernünftigen freien Geschöpfes und des Adels eines geheiligten Kindes Gottes, indem er seine Seligkeit sucht im Antheile an den Genüssen des unvernünftigen Wesens, *„comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis“* (Ps. 48, 13). In der Fleischeslust geht also die moralische Freiheit mehr als in jeder andern Sünde verloren, keine wird so leicht und so tyrannisch wie diese zur Gewohnheit, in ihr ist das Sündenelend vollendet [2]. Wegen ihrer ganz besonderen Einbuße der moralischen Freiheit ist sie vorherrschend das peccatum *infirmitatis.*

2. Indem sie Seele und Leib schändet, ist sie der diametrale Gegensatz der Heiligkeit, — Unheiligkeit —, das grauenhafteste Zerrbild der Liebe, das ärgste Widerspiel des Wirkens des heiligen Geistes (1 Cor. 6, 17), dieser Quelle aller Freiheit der Kinder Gottes.

So erscheint die dreifache Concupiscenz als unheilvolle Trias des Bösen, die den Menschen von der göttlichen Trinität losreißt, und in Widerspruch mit der beseligenden Dreiheit der theologischen Tugenden Princip aller Sündhaftigkeit ist.

3. Was die Sünden dieser dritten Kategorie im Besonderen betrifft, so genügen an diesem Orte folgende allgemeine Bemerkungen:

---

[1] Rom. 1, 24 sqq. — *S. Gregor.* Mor. XXXII. 21: Liquido omnibus patet, quia postquam semel hominis spiritum superbia ceperit, mox se ad corruptionem carnis extendit.

[2] Der hl. Bonaventura (Centil. p. I. sect. 15) stellt den Nexus der Hauptsünden in folgender Weise dar: *Superbus* non vult subesse majoribus, vult praeferri aequalibus, vult conculcare minores. Et si non potest, *invidet* majoribus, quia principantur; aequalibus, quia prosperantur; minoribus, quia exaltantur. Et cum sic nihil proficiat, concipit iram de facili ad majores, mediocres et minores. Deinde decidit in *accidiam,* qua mentis tranquillitas perturbatur. Et tunc, cum interiorem consolationem amiserit, ad exteriorem per *avaritiam* se convertit; et sic factus opulentus immoderate per *ingluviem farcit ventrem,* et *postremo* ad *luxuriam* resolvit carnem, *a summo rationis vertice usque ad carnis infimum depravatus.*

I. Die peccata *luxuriae* sind pecc. mortalia *ex genere suo toto.* Die aus ihnen resultirenden Folgen [1] (filiae) sind: a) ex parte intellectus: *caecitas mentis,* Schwächung des geistigen Lichtes für die natürlichen Wahrheiten, noch mehr aber Blödigkeit und Stumpfsinn für die ewigen Wahrheiten; — *praecipitatio,* Unfähigkeit einen sichern Plan zu fassen, Rathlosigkeit; — *inconsideratio,* Unüberlegtheit im Handeln, Unfähigkeit zu prüfen, ob man dem gefaßten Plane gemäß handle; — *inconstantia,* die Seele hält kein Ziel fest, sondern wendet sich einem Objecte nach dem andern zu, ohne von einem derselben dauernde Befriedigung erwarten zu können. Das ganze geistige Leben trägt an sich das Gepräge der Schwäche.

b) Ex parte voluntatis: *odium Dei;* da kein Trieb mächtiger ist als die Begierlichkeit dieser Sünden, Gott aber nichts zuwiderer als die Hingabe an dieselben, so können derartige Befriedigungen nicht längere Zeit hindurch gesucht werden, ohne daß Ueberdruß an Gott entsteht; — *affectus praesentis saeculi et horror futuri;* in dem Gefühle der Abgestumpftheit für jede Tugend und jedes Opfer wünschte die Seele nichts als einen Himmel fortdauernden Sinnengenusses, und hat für eine durch Entsagung zu gewinnende Seligkeit nichts als Widerwillen [2].

II. *Gula* [3] — Unmäßigkeit, besonders im Trinken — participirt an allen den traurigen Merkmalen der luxuria, und ist für diese Disposition und Nahrung (Eph. 5, 18). Ihre Sündhaftigkeit ist aber gewiß geringer (mortale *ex genere suo*). Sie ist Todsünde, wenn man sich damit bedeutende Nachtheile für Seele oder Leib zuzieht, oder sich unfähig macht, Obliegenheiten von Bedeutung nachzukommen. Am schwersten wird gesündiget durch Berauschung *(ebrietas).* Diese ist vollkommen und schwer sündhaft [4], wenn man nicht mehr Erlaubtes von Unerlaubtem zu unterscheiden weiß, oder sich später nicht mehr dessen bewußt ist, was man im Zustande der Trunkenheit geredet oder gethan hat.

Auch im minderen Grade ist die Trunkenheit nicht frei von schwerer Sünde, wenn sie verbunden ist mit großen Aergernissen, besonders für Angehörige und Untergebene, — wenn sie zur Folge hat Vernachlässigung des Hauswesens, der Kindererziehung — und ehelichen Unfrieden.

Die hl. Schrift verurtheilt die Sünde der Trunkenheit strenge, z. B. Eccl. 2, 3; 19, 2; 37, 34. Rom. 13, 13. 14. 1 Cor. 6, 9. 10. u. s. w.

Als „filiae" gulae zählt der hl. Thomas [5] mit dem hl. Gregor (XXXI, 17) auf: *inepta laetitia, scurrilitas* et *turpiloquium, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis.*

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 153. a. 5.

[2] *S. Greg.* Mor. XXXI. 17.

[3] S. Th. 2. 2. q. 148. In art. 4 gibt der hl. Lehrer die Arten der Unmäßigkeit im Genusse der Speisen an nach dem hl. Gregor (Mor. XXX. 13), enthalten in dem Verse: *praepropere* (außer der zum Essen bestimmten Zeit Speise nehmen), *laute* (ausgesuchte und fein zubereitete Speisen verlangen), *nimis, ardenter* (gierig im Genusse), *studiose* (mit zu viel Reflexion auf die im Genusse liegende Befriedigung der Sinnlichkeit).

[4] Gal. 5. 1 Petr. 4. — Cfr. S. Th. 2. 2. q. 150. a. 2.

[5] L. c. q. 146. a. 6.

§. 7. Zornmütigkeit und Neid.

1. Diese Sünden werden in der Seele nie angeregt, außer im Dienste einer der drei oben charakterisirten Concupiscenzen. Denn sie haben kein Object, das an sich und um ihrer selbst willen begehrenswerth erscheinen könnte, sondern sind nur auf Beseitigung von Hindernissen gerichtet, welche der Erreichung oder Bewahrung eines Objectes der Concupiscenz im Wege stehen. „Passiones irascibilis (sc. appetitus) et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur". S. Th. 1. 2. q. 25. a. 1 coll. q. 23. a. 1 et q. 82. a. 3. ad 2. Die irascible Disposition der Seele wird deßhalb verschieden modificirt sein je nach der in ihr vorherrschenden Concupiscenz. In stolzen Gemütern drängt dieselbe zu offenem Angriffe und Widerstande, wird aber auch häufig zu unversöhnlichem Hasse. — Habsüchtigen und geizigen Menschen ist weniger leidenschaftliche Zornesglut eigen als vielmehr kaltblütiges Erspähen jedes über Andere zu erringenden Vortheils und herzloses Verwerthen jedes dazu dienenden Mittels. — Sklaven der Fleischeslust nehmen am liebsten ihre Zuflucht zu feiger, hinterlistiger Nachstellung.

2. In allen ihren Erscheinungen bilden diese Sünden das Widerspiel zur unerschütterlichen Ruhe der übernatürlichen Charitas, welche keinen Feind kennt außer der Sünde, — und zu ihrer unermüdlichen Sorgfalt, nach Möglichkeit Alle ihrer himmlischen Schätze theilhaftig zu machen (1 Cor. 13, 4 sqq.). Das Gut der heiligen Liebe kann Niemand rauben; unter Verfolgung und Anfeindung wird dessen Besitz nur um so mehr befestiget. Es wird nicht gemindert, wenn auch Millionen daran participiren; die Seligkeit der Liebe erhöht sich vielmehr in dem Grade, in welchem sie Andere beseliget.

Im Einzelnen ist zu bemerken:

I. Der Zorn enthält eine doppelte sittliche Unordnung: a) die Ueberwucht der Gemütserregung über die Vernunft; b) Feindseligkeit gegen Andere, wenn der Zorn durch Personen veranlaßt worden, und gegen solche gerichtet ist.

In erster Beziehung wird er nur dann zur Todsünde, wenn man sich so willenlos der Leidenschaft überläßt, daß sie in Raserei übergeht, und schweres Aergerniß dadurch gegeben wird [1].

In zweiter Beziehung ist der Zorn peccatum mortale ex genere suo, und hat folgende Grade: a) Feindseligkeit gegen Personen, die keine Unbild zugefügt haben; b) Rachsucht gegen Beleidiger und zwar in einem Grade, der die Unbild noch überragt; c) Ausübung der Rache an dem Beleidiger privata auctoritate, anstatt die zum Schutze des Rechtes bestehende Auctorität anzurufen; d) Anrufung des ordentlichen Rechtsschutzes, aber nicht aus dem

---

[1] *Sporer*, Tr. I. prooem. cap. VII. Sect. IV. §. VI: Unde ss. Patres passim docent, per iram hominem mutari in feram: imo in daemonem. Et recte tres solent assignari irae species: *rancor, insania, furor. Rancor* est ira, quatenus causat et continet internam indignationem, aversionem etc.; *insania,* quatenus mentem rationis usu privat; *furor*, quatenus in inordinatos enormes motus erumpit. — Auf diese drei Grade bezieht man die Stelle Matth. 5: „irasci". . . . dicere „Raca", . . . dicere „Fatue".

Motive, das Recht und die Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen, sondern den Haß und die Nachsucht gegen die Person des Andern zu befriedigen[1].

Die filiae irae[2] sind: a) innere Sünden: α) *indignatio* gegen Andere, β) *tumor mentis*, Anfüllung des Herzens mit Gedanken und Plänen der Rache.

b) Aeußere Sünden in Worten: α) *clamor*, Ausdruck der innern indignatio gegen Andere, β) *blasphemia*, Zornesausbruch in Lästerungen Gottes, γ) *contumelia* in Beschimpfungen des Nächsten.

c) Aeußere Sünden in Handlungen: *rixa*.

II. Der Neid ist jene Gesinnung, in welcher man Unwillen und Aerger empfindet über die Vorzüge und das Gut des Nächsten, gleich als wäre es ein Uebel für uns. Es entspringt dieselbe nicht eigentlich dem Hasse, der dem Nächsten nichts Gutes will, sondern nur Böses, lediglich weil er dessen Unglück will, sondern mehr dem Stolze, der nicht an sich dem Nächsten übel will, sondern nur in soferne, als er sich durch dessen Vorzüge in den Schatten gestellt sieht oder durch dessen Theilnahme an denselben Gütern, deren er sich rühmen kann, seinen Ruhm und Vorrang wenigstens geschmälert findet[3]. Mit Neid ist aber nicht zu verwechseln das Gefühl des eigenen Leidens, das den Armen und Unglücklichen beim Anblicke des Wohlstandes Anderer beschleicht, und der in ihm erwachende Wunsch, doch auch in bessere Lage zu kommen.

Der Neid ist peccatum mortale ex genere suo[4]. Er wird vom hl. Paulus (Gal. 5. Rom. 5.) den Sünden beigezählt, die vom Himmel ausschließen und den Tod verschulden.

Als filiae invidiae werden aufgezählt[5]: *odium*, *susurratio*, *detractio*, *exultatio in adversis proximi*, *afflictio in prosperis*.

§. 8. Trägheit.

Diese Sünde — Widerstreben der Seele gegen das Gute, in soweit es Mühe und Anstrengung erfordert[6] — ist Gegensatz gegen das gesammte Tugendleben und Befestigung der Herrschaft jeder Sünde über die Seele.

Sie wird zur Todsünde, wenn der freie Wille sich der Art dem Zustande der Lauigkeit preisgibt, daß er nicht einmal mehr jene Mittel des Heiles gebrauchen will, ohne welche der Zustand der Todsünde unvermeidlich ist.

Die letzten Folgen (filiae) dieses Zustandes sind[7]: a) Aufgeben des Finalgutes selbst, *desperatio* (die peccata finalia, wovon unten); b) Aufgeben der Mittel zu demselben, und dieß äußert sich: α) als *pusillanimitas*,

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 158. a. 2. 3. 5.

[2] Ibid. a. 7. nach *S. Gregor*. Mor. XXXI.

[3] S. Th. 2. 2. q. 36. a. 1.

[4] Ibid. a. 3: . . . invidia secundum rationem sui objecti contrariatur caritati . . . Utriusque autem objectum et caritatis et invidiae est bonum proximi; sed secundum contrarium motum; nam caritas gaudet de bono proximi; invidia autem de eodem tristatur.

[5] *S. Gregor*. Mor. XXXI. 17. — Cfr. S. Th. l. c. a. 4. ad 3.

[6] S. Th. 2. 2. q. 35. a. 1 sqq.

[7] S. Th. l. c. a. 4. ad 2 nach *S. Gregor*. Mor. XXX. 17.

Mutlosigkeit, die Tugend zu üben; β) *torpor circa praecepta,* Gleichgiltigkeit gegen die göttlichen Gebote; γ) *rancor,* Widerwillen gegen die Personen, welche zur Uebung der Tugend aneifern wollen; δ) *malitia,* Ankämpfen gegen die Tugend und das göttliche Gnadenwirken unmittelbar; ε) *evagatio mentis circa illicita,* Aufsuchen verbotener Genüsse, um sich des Gefühles des innern Zwiespaltes der Seele zu entschlagen.

§. 9. Vollendung der Sünde.

1. Wie das Werk der göttlichen Liebe in der Gnade die Seele auf den Stufen der Tugenden, der Gaben und der Seligkeiten emporhebt bis zum Leben der vollendeten Einigung mit Gott, — so hat auch das „mysterium iniquitatis", die Sünde, ihre Stufen, auf denen es die Seele hinabzieht in den ewigen Tod der vollendeten Trennung von Gott.

2. Ist die erste Stufe freiwillige Befriedigung der Neigung zur Sünde, — so steigert sich mit jeder Wiederholung der Sünde die Macht der Neigung, und die Seele überliefert sich allmälig durch eigenes Verschulden der Gewalt der Leidenschaft, und dieß ist die zweite Stufe des Sündenlebens, entgegengesetzt den Gaben des heiligen Geistes.

Die eine Sünde ruft eine andere hervor, und die folgende ist Strafe der vorausgehenden, und zwar in einem zweifachen Sinne. Erstens ist der Verlust der wirksamen Gnade häufig die Strafe der Untreue gegen die Gnade, und wo jene fehlt, folgt neue Sünde. Zweitens das in der folgenden Sünde liegende Unheil muß, nachdem Gott dieselbe zwar nicht gewollt, aber zugelassen hat, auch als Strafe der vorhergehenden dienen [1]. Indem aber auf diese Weise der Sünder von Schuld zu Schuld herabsinkt, wird er am Ende taub und unempfänglich selbst gegen das Gefühl und die Stimme der Natur, und folgt nur noch den Eingebungen der Leidenschaft.

3. In jenen Gebieten, auf welche die Leidenschaften ihre Wirkung äußern können und aus welchen sie ihre Nahrung ziehen, kommt es dann häufig selbst zu Ausschreitungen, vor welchen die Natur zurückbebt, und die deßhalb nach

---

[1] Dieß ist eine Anschauung, der wir in der hl. Schrift und bei den hl. Lehrern der Kirche oft begegnen. So wenn gesagt wird, der Sünder *„tradi in reprobum sensum"* (Rom. 1, 28), oder Gott verblende, verhärte ihn u. dgl.; oder wenn z. B. der hl. Gregor (Mor. XXV. 9) sagt: *„crimina criminibus vindicantur"*. Der hl. Bonaventura macht die Bemerkung (Breviloq. P. III. c. 10): „Generaliter peccata, quae sunt inter primam apostasiam et ultimam gehennae poenam, et peccata possunt dici et poenae peccati." Und in 2. dist. 36. a. 1. q. 1 erklärt er dieß in folgender Weise: Peccatum sequens non tantum causaliter, sed etiam essentialiter, ut sic loquamur, est poena peccati praecedentis . . . Nam poena dicit duo, et dicit malum, sive damnum, et dicit ordinem ad praecedens meritum: et haec duo contingit reperiri circa sequens peccatum. Damnificatio enim et nocumentum est in ipso, secundum quod peccatum; eo enim est peccatum, quo nocet, et magnum malum incurrit quis, cum incidit in peccatum . . . Ordinationem vero habet in eo quod sequens; hoc ipso enim quod homo est in peccato, dignus est dimitti cadere in aliud, juxta illud *Apoc.* 22, 11. sicut dicitur in Glossa: Justum est, ut *qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Concedendum est igitur simpliciter, quod peccatum potest esse poena peccati, ut expresse dicunt auctoritates Sanctorum.

den Worten der hl. Schrift zum Himmel schreien und das Gericht des allmächtigen Herrn der Natur herausfordern (peccata *in coelum clamantia*). Diese sind: a) die schuldvollste Ausschweifung der luxuria, das widernatürliche Laster, *sodomia* (Gen. 18); b) die qualificirte Sünde der Habsucht, in welcher der höchste Grad von Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit zusammentreffen, nämlich *oppressio pauperum, viduarum et pupillorum* (Exod. 22) und *defraudata operariorum merces* (Deut. 24 et Jac. 5); c) die frevelhafteste Ausgeburt der Zornmütigkeit und des Neides, *homicidium voluntarium* (Gen. 4).

4. Das dritte Stadium der Sündhaftigkeit ist endlich die aus fortgesetztem Lasterleben herbeigeführte Gewohnheit des Lasters. Wie die Vollkommenheit der Tugend zur inchoativen Seligkeit schon hienieden wird, so kann jene in der Gewohnheit des Bösen liegende Vollendung der Sünde zur inchoativen Verwerfung führen, indem sich der Wille frei und bewußt dem hl. Geiste und seinem Gnadenwirken feindlich gegenüberstellt, und ihm Geist und Herz verschließt ähnlich dem verworfenen Geiste.

5. Dadurch werden dann die Sünden zur *blasphemia in Spiritum sanctum* (S. Th. 2. 2. q. 14.) oder, wie der hl. Bonaventura (Brevil. p. III c. 11) [1] sie nennt, zu „peccata *finalia*". — Die Sünde ist zum Abschluß gekommen in folgender Weise:

a) der Stolz widersetzt sich der Auctorität Gottes, die Unterwerfung fordert unter die Wahrheit im Glauben, durch — *„impugnatio agnitae veritatis"*;

b) die Hingabe an die Creatur (Habsucht, Unreinigkeit, Unmäßigkeit) stößt die Gnaden des hl. Geistes von sich entweder durch *praesumptio de misericordia Dei et de impunitate peccati;* (im Wahne, die Barmherzigkeit lasse keine Strafe zu, wendet sie sich ab von der Erbarmung, die zur Buße ruft) — oder durch *desperatio;* (sie ist unempfänglich für den Glauben, daß Gott auch dem größten Sünder noch seine Gnade und Barmherzigkeit anbiete);

c) der Zorn kennt keinen Gegner, den er mehr anfeindet als die Gnade des hl. Geistes, welche die Seele keine Ruhe finden läßt in ihrer Verkehrtheit, und er wird zur *obstinatio mentis,* zum positiven und bewußten absichtlichen Widerstreben gegen alle Gnadeneinsprechungen;

d) der Neid mag nicht den Vorwurf ertragen, welchen die Tugend thatsächlich gegen das Laster erhebt, und duldet Niemand, der nicht gleichfalls dem Laster fröhnt, *„invidentia fraternae caritatis"*. Der höchste Grad dieser Sünde ist das scandalum diabolicum;

---

[1] *S. Bonavent.* 2. dist. 43. a. 2. q. 1: Peccat enim tunc quis peccato in Spiritum sanctum, quando ad malum movetur ex nequitia spiritus, sciens se moveri ad malum; unde pecc. in Sp. s. est ex malitia, conflata ex concursu malitiae ex originali peccato contractae et malitiae actualis conjunctae industriae; et ideo non tantum dicitur ex *malitia,* sed ex *certa* malitia. — Et a. 1. q. 1: *Pecc. in Sp. s. ratione sui principii, quod est malitia, ratione actus substrati, qui est spiritualis, et ratione sui oppositi, quod est gratia poenitentialis, est genus peccati distinctum a ceteris generibus peccatorum.*

e) die Trägheit endlich wird zur *„impoenitentia finalis“*, zum positiven Entschluß, sich niemals mehr bekehren zu wollen.

Wer darin verharrt bis in den Tod, ist ewig verloren, und daher diese Sünde nach Christi Wort „peccatum *irremissibile*“ (Matth. 12, 31) [1].

---

[1] Cfr. S. Th. l. c. a. 3. — *S. Bonavent.* l. c. a. 2. q. 2: Pecc. in Sp. s., pro quanto habet annexam *impoenitentiam*, quae tollit propositum poenitendi, dicitur *irremissibile*, id est difficulter vel inconsuetum remitti: sed pro quanto dicit *finalem* impoenitentiam, est *absolute* irremissibile, id est impossibile remitti.

Dritter Theil.

Pflichtenlehre.

Einleitung und Uebersicht.

Die Tugend im vollen Sinne, wie sie dem freipersönlichen Wesen eigen sein muß, wenn es für den ewigen übernatürlichen Endzweck disponirt sein soll, ist, wie aus dem zweiten Theile klar geworden, die aus der Lebensgemeinschaft, in welche Gott mit der Seele getreten ist, gewirkte und, insoweit die Sünde sie nicht zerstört, bleibend derselben inhärirende Kraft, als Kind Gottes zu handeln.

Gnade und Tugend bilden das Leben und das Vermögen der Seele als eines Kindes Gottes (Quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem, filios Dei fieri . . . his, qui ex Deo nati sunt. Joan. 1).

Dieses Leben und Können ist aber von Gott gegeben mit der Verpflichtung, daß es in freier Thätigkeit sich äußere und entfalte zur Realisirung seines heiligsten Willens und zur Nachahmung des Lebens des Filius Dei naturalis, in welchem der Wille des Vaters in unendlicher Weise realisirt worden ist (Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui. Rom. 8, 29).

Daß auf Grund der von Gott in der Seele gewirkten Tugend unter Mitwirkung des freien Willens mit der actuellen Gnade Gottes Wille erfüllt, und das Leben des Adoptivkindes in Einklang gebracht werde und bleibe mit dem Leben des Mensch gewordenen Sohnes Gottes, — das ist die Pflicht des Christen.

Gottes Wille aber ist ausgesprochen in seinen Geboten, und deren Erfüllung ist Uebung und Kriterium der Tugend, der Liebe. Das Leben Jesu ferner ist die Erfüllung des Gesetzes (non veni solvere legem, sed adimplere eam, Matth. 5, 17) nach seinem vollen positiven Inhalte in der des ewigen Vaters allein vollkommen würdigen Weise.

Deßhalb sind alle unsere Pflichten uns vorgezeichnet durch das göttlich geoffenbarte Gesetz — durch den Dekalog, — und die Lehre von den Pflichten wird nichts Anderes sein als eine Erklärung der zehn Gebote nach ihrem vollen durch Christus geoffenbarten Inhalte.

Dieselben sind auf zwei Tafeln geschrieben, und theilen sich demnach in Verpflichtungen gegen Gott und gegen den Menschen.

Der Mensch aber steht in mehrfachen Verhältnissen zum Menschen: — erstens zum Menschen, insoferne Gott den Einen als seinen Stellvertreter und Träger seiner Auctorität dem Andern übergeordnet hat;

zweitens zum Menschen, insoferne der Eine dem Andern gleich berechtiget ist;

drittens zum Menschen, insoferne Jeder in sich selbst die menschliche Natur trägt und dem gemeinsamen Zwecke Aller zugeordnet ist.

Daraus ergeben sich nachfolgende Pflichtkreise:

I. Pflichten gegen Gott unmittelbar (religiöse Pflichten; Inhalt der drei ersten Gebote).

II. Pflichten gegen die Gottes Stelle vertretende Ordnung (Pietätspflichten; Inhalt des vierten Gebotes).

III. Pflichten in Ansehung der den Menschen von Gott gewährten Rechte; Gerechtigkeitspflichten (Inhalt des fünften bis achten Gebotes).

IV. Pflichten in Ansehung der von Gott gewollten und durch den ewigen Zweck geforderten Ordnung des Begehrens, — der inneren Ordnung des Menschen (Inhalt des neunten und zehnten Gebotes) [1].

Die Erklärung des Inhaltes des göttlichen Gesetzes obliegt aber der unfehlbaren Kirche Christi; ebenso die im Namen Gottes zu erlassende Anordnung alles dessen, was die Erfüllung desselben je nach den verschiedenen socialen, localen und Zeitverhältnissen erheischt. Und so gesellen sich zum göttlichen Gesetze noch die allgemein obligirenden Kirchengebote; *„si quis hominem justificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiae, . . . a. s.“* Trid. Sess. VI can. 20.

Solche Gebote bestehen vorzüglich zur genaueren Determination der religiösen Pflichten, — der Pflichten in Ansehung der Schließung der Ehe, auf welcher die sociale und Rechtsordnung sich erbaut, — und der Pflichten der inneren Ordnung, in welcher die Sittlichkeit concentrirt ist.

Alle Pflichten sind in irgend einer Beziehung Pflichten gegen Gott, weil es kein Gesetz gibt, außer es habe seine verpflichtende Kraft in letzter Instanz von Gott als eine Art der Manifestation seines heiligsten Willens. Die religiösen Pflichten beziehen sich unmittelbar auf Gott; die übrigen mittelbar. Alle Pflichterfüllung ist sonach auch in irgend einer Weise eine Opferung der Creatur an Gott. Im religiösen Leben weiht der Mensch sich und all das Seine der Verherrlichung Gottes; im socialen einigen sich die Menschen zu einer Familie Gottes unter seiner Auctorität und wohlthuenden Liebe; in den die Rechtsordnung constituirenden Verhältnissen anerkennt der Mensch in jedem eigenen Rechte ein von Gott ihm gewährleistetes Mittel zur Erreichung seines Zweckes als Geschöpf und Kind Gottes und in Verbindung damit die Pflicht, es nur diesem Zwecke gemäß zu gebrauchen, — in jedem

---

[1] In ähnlicher Weise beantwortet der hl. Thomas die Fragen: „Utrum praecepta decalogi convenienter enumerentur et ordinentur?“ 1. 2. q. 100. a. 5 et 6. Cfr. 2. 2. q. 122. a. 2—4.

fremden Rechte aber die göttliche Auctorität, welche dasselbe garantirt, und jeden Eingriff in es straft als eine Verletzung des göttlichen Rechtes; im innern sittlichen Leben wird jede Neigung und Anhänglichkeit niedergehalten, welche der Liebe Gottes die Herrschaft im Herzen streitig machen könnte.

In der Erfüllung aller dieser Pflichten liegt der Einklang mit den heiligsten Absichten Gottes bei allen seinen Werken, die sich zurückführen lassen auf zwei: die eigene Ehre (*universa operatus est propter semetipsum;* Prov. 16, 4), und das Heil jeder Seele für sich und durch sie für Andere (*haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra;* 1 Thess. 4, 3). Beide sind von einander unzertrennlich, und lassen sich auch in Einheit bezeichnen als Verherrlichung Gottes durch die Heiligung und Beseligung der Menschen.

Erster Abschnitt.

Die religiösen Pflichten.

Einleitung.

Religion und Religiösität.

§. 1. Begriff.

Religion ist dem Wortsinne nach ein Bund, eine Vereinigung. Man bezeichnet damit die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen. Das Wort wird von Lactantius [1] abgeleitet von *„religare“*, und damit harmonirt obige Bedeutung desselben am besten. Aber sehr bezeichnend, wenn auch etymologisch weniger richtig, ist die vom hl. Augustin beliebte Ableitung von *„reeligere“;* für den gefallenen Menschen ist ja das religiöse Leben nur Folge einer neuen Erwählung des Menschen von Seite der göttlichen Liebe und einer neuen freien Hingabe an Gott von Seite des Menschen [2].

Das Geschöpf kann nie dem Schöpfer entzogen werden; immer ist es ihm unterworfen und dienstbar. Das freipersönliche Geschöpf trägt aber in sich das Bewußtsein, Gott sei sein Urheber, von ihm sei es abhängig und ihm verantwortlich, er sei sein Endziel, wie er sein Ursprung gewesen. Dem entsprechend fordert auch das der Vernunft inne wohnende Naturgesetz, daß es frei sich ihm unterwerfe, ihm huldige, seinem Willen sich weihe, seine absolute Abhängigkeit von Gott anerkenne und ausspreche. Der Mensch hat mithin schon von Natur aus die Pflicht der Religion.

Die Moraltheologie hat sich aber nur zu befassen mit dem übernatürlich religiösen Leben. Dieses hat zu seinem innern Princip die Gnade und

---

[1] De vera Sap. c. 28. — IV. div. inst. c. 28.

[2] *S. Aug.* de civ. Dei. X. 3. n. 2: *Hunc eligentes vel potius* **reeligentes,** — *amiseramus enim negligentes,* — hunc ergo reeligentes, unde et *religio* dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus. — — *Cicero*, de nat. deor. II. 28, führt das Wort „religio“ zurück auf *„relegere“*, immer wieder bei sich erwägen, was zum göttlichen Culte gehört. — — Cfr. S. Th. 2. 2. q. 81. a. 1.

die durch göttliches Gnadenwirken der Seele verliehene Tugend der Religion, welche man definirt *„virtus moralis nos inclinans ad exhibendum cultum Deo debitum tanquam supremo rerum Domino“* [1]. Sein äußeres Princip ist Christus der Gottmensch als Erlöser. In Ihm ist der Bund zwischen Himmel und Erde, die Wiedererhebung des der Hölle zugefallenen Menschen zum Himmel vollzogen, und nur in Ihm können wir mit Gott vollkommen und wahrhaft in übernatürliche Verbindung treten.

Die religiösen Pflichten sind daher alle inbegriffen in der einen Verpflichtung, Christus in sich aufzunehmen und geeiniget mit ihm zu thun, was Er in seiner heiligsten Menschheit thut zur Verherrlichung des Vaters.

Das erste Moment dieser Verpflichtung — Aufnahme Christi in uns — wird realisirt durch die im heiligsten Opfer als ihrer Quelle gründenden hl. Sacramente, und die Heilsordnung der Sacramente ist die Grundlage alles christlich-religiösen Lebens; das zweite durch das freie Eingehen des Menschen nach allen seinen Beziehungen in das die Verherrlichung Gottes bewirkende Opferleben Jesu.

Es ist einleuchtend, daß dieses in Christus wurzelnde und nur im Anschlusse an sein heiligstes Leben bestehende religiöse Leben ganz und gar nur dem positiven göttlichen Gesetze unterstellt sein kann. Dieß zu lehren und zu erklären und zu vollziehen, ist aber einzig und allein Sache des unfehlbaren Lehramtes Christi in seiner Kirche und des von ihm in seiner Kirche geübten Priesterthums und Hirtenamtes. Und deßhalb sind wir in Ansehung der Religionspflichten mehr als bezüglich aller übrigen an die Auctorität der Kirche gewiesen.

Mit ächter Religiosität darf deßhalb, wie es heutzutage häufig geschieht, nicht confundirt werden ein lediglich im Gebiete der Subjectivität aufgegangener Pietismus oder Gefühlsschwärmerei. Sie ist vielmehr die freie, mittelst der Gnade bewirkte Hingabe aller dem Menschen zur Verfügung stehenden Creatur an Gott in vollster Unterwerfung unter Christus, wie er in seiner Kirche lebt und wirkt als König des Reiches Gottes auf Erden.

§. 2. Stellung des religiösen Lebens zum gesammten christlichen Leben.

Die Tugendübungen, in welchen die Religionspflichten ihre Erfüllung finden, stehen in nächster Beziehung zu den Uebungen der theologischen Tugenden; gleichwohl ist „Religion“ eine von letzteren verschiedene Tugend. Allerdings ist jeder theologische Tugendact etwas Religiöses, ein Act der Verbindung zwischen Gott und dem Menschen. Aber nicht jeder Religionsact ist zugleich theologischer Tugendact. In der theologischen Tugend erfaßt die Seele Gott unmittelbar als ihr Object um Gottes willen. In der Religionsübung dagegen gebraucht der Mensch irgend etwas Geschöpfliches, sei es seiner Per-

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 81. a. 3: Ad religionem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum.

son inhärirend oder außerpersönlich, um damit seine und aller Creatur Abhängigkeit von Gott als dem absoluten Herrn kund zu geben [1].

Die theologische Tugend und die Religion sind in ihrer Uebung auch stets mit einander verbunden. Die im Glauben, Hoffen und Lieben mit Gott geeinigte Seele wird darnach verlangen, daß alles, was da ist, seinem Dienste geweiht sei; und indem die Seele sich und all das Ihrige der Verherrlichung Gottes weihen will, ruft sie die theologischen Tugenden auf zu den entsprechenden Acten, ohne welche sie Gott nicht finden könnte [2].

Die übrigen sittlichen Pflichten haben zu ihrer vollen und dauernden Erfüllung die Religionspflicht und das religiöse Leben zur notwendigen Voraussetzung. Ohne Religiosität, welche in Allem Gottes Ehre sucht, wird es nicht möglich sein, daß man die Pflichterfüllung auf Gott bezieht; und doch ist die ächte Pflichttreue Treue gegen Gott, und wer in jener nicht diese sucht, wird nicht nur ohne übernatürliches Verdienst handeln, sondern überhaupt immer mehr die Pflicht der Selbstsucht opfern. Die Religion ferner anerkennt Gottes absolutes Recht auf sein Geschöpf; hätte Jemand den Mut, dieses Recht zu verläugnen, welches andere Recht wäre ihm noch heilig genug, um der demselben entsprechenden Pflicht gerecht zu werden? [3]

§. 3. Eintheilung der Religionspflichten.

Wie schon oben gesagt, ist die Grundlage alles christlich-religiösen Lebens die Einigung mit Christus vermittelst der hl. Sacramente. In diesen hat Gottes Liebe sich zumeist verherrlichet, indem sie das Geschöpf zum Träger der aus dem Kreuzesopfer quellenden Gnade machte, in welcher er mit der Seele in Lebensgemeinschaft tritt und bleibt; wahrhaftig *„gloria magna, propter quam gratias agimus Deo“* (Gloria der hl. Messe).

Die erste und vornehmste Religionspflicht des Menschen ist, dieser ihm entgegen kommenden Liebe ganz sich hinzugeben, und durch den Gebrauch der hl. Sacramente den Bund mit Gott und dem göttlichen Lamme zu schließen, auf daß er Gottes Kind sei und die Kraft habe, als solches in allen Lebensverhältnissen zu handeln.

Wir werden daher zuerst die Verpflichtung des Empfanges der

---

[1] *Tournely,* tom. V. p. I. de virt. Rel. cap. III. ad 2: *Cultus,* ut notat *S. Bonaventura,* tripliciter sumi potest: 1) latissime pro quocunque virtutis actu ad Deum relato; *is enim cum Deo placeat, Deum honorare dicitur.* 2) Sumitur minus late pro *actu, qui nos immediate Deo conjungit;* 3) proprie pro actu, *quo quis vult honorem Dei et divinae excellentiae testimonium.* Virtutes *theologicae* Deum colunt primo et praecipue secundo sensu, non tertio: virtus enim, quae tertio hoc sensu Deum colit, habet pro objecto *ipsum cultum,* non autem *Deum.* — Die Theologen drücken das kurz aus: objectum *cui* religionis Deus est, sed non objectum *quod;* oder, wie der hl. Thomas sagt (a. 5): „Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut *materia* vel *objectum,* sed sicut *finis.*

[2] In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (3. sent. dist. 9. q. 1. a. 1), Gott werde geehrt durch die Acte der theologischen Tugenden, *„quos religio imperat“.*

[3] In diesem Sinne nennt der hl. Thomas (l. c. a. 6. ad 1 et 2) die Religion *„virtutem universalem in imperando“.*

hl. Sacramente erklären, worin Gott geehrt und verherrlicht wird als Urheber und Spender der übernatürlichen Gnade und der göttlichen Kindschaft.

Das Kind Gottes muß sodann nach Christi Beispiel all sein Sein und Gut zu einer Bezeugung der göttlichen Herrlichkeit verwenden. Des Menschen Sein und Leben aber begreift in sich:

1. die Kräfte und Vermögen der „persona humana“, des Individuums. Ihre Weihung an Gott fordert das **erste Gebot**, und zwar des Willens durch die „devotio“; des mit dem Willen geeinigten Intellectes durch die „oratio“; des vom geistigen Leben getragenen und geleiteten leiblichen Lebens durch die „adoratio“;

2. das Zusammenleben des Einzelnen mit der Gesellschaft; „bonum sociale.“ Es ist dieß ein wesentlich notwendiges Moment für die Entwicklung der Kräfte des Individuums. Ohne Erziehung in der Gesellschaft und durch dieselbe wäre die Person eine Knospe, welche sich nie zur Blume erschließt. Das gesellige Band aber ist ein doppeltes: Wahrheit, die das eine Glied der Gesellschaft dem andern bietet, und Treue, die eines dem andern hält. Der Träger der Wahrheit wie der Treue ist das Wort. Nach diesem zweiten Momente seines Daseins fordert das **zweite Gebot** die Weihung des Menschen an Gott durch Gebrauch seines Wortes zu dem öffentlichen und rückhaltlosen Bekenntnisse Gottes als des Urquells aller Wahrheit (dahin gehört in besonderer und außerordentlicher Weise der Eid) — und zum entschiedenen Einstehen für Gottes heiligstes Gesetz und Recht gegenüber aller Welt (dahin gehört in besonderer und außerordentlicher Weise das im Gelübde liegende Opfer des eigenen Willens);

3. die freie Thätigkeit der entfalteten und gebildeten Vermögen zu dem ihnen gesetzten Ziele; und die Weihung des menschlichen Handelns nach allen ihm eigenen Constitutiven unmittelbar zur Verherrlichung Gottes fordert das **dritte Gebot.**

In dem kurz dargelegten Inhalte der ersten drei Gebote ist unschwer mit dem hl. Augustin (conc. 1 in ps. 32) die Hinordnung des Menschen zur göttlichen Dreifaltigkeit zu erkennen. Er ist Nachbild des Vaters in seiner Persönlichkeit, dem Principe aller seiner Lebensäußerungen, und *„per primum praeceptum jubemur revereri primi principii unitatem, quae Patri appropriatur“*; — Nachbild des Sohnes durch das Wort, in welchem er sich und alles, was mit ihm in Verbindung steht, denkt und manifestirt, und *„per secundum jubemur revereri divinam veritatem, quae Filio attribuitur“*; — Nachbild des hl. Geistes ist er durch den freien Act, in welchem die persönliche Kraft und das Wort ihr Ziel haben, und er das vollführt, was er gedacht und gewollt hat, und in welchem er seinem Endzwecke zustrebt; *„per tertium jub. rever. divinam bonitatem, quae Spiritui Sancto tribuitur; nam per illius gratiam sanctificamur et in ea bonitate quiescimus, sicut in fine.“*

Erstes Hauptstück.

Empfang der hl. Sacramente.

§. 1. Darauf bezügliche Pflichten im Allgemeinen.

In Ansehung der hl. Sacramente verpflichtet das göttliche Gebot [1],

1. jene Sacramente zu empfangen, von welchen die Lebenseinheit der Seele mit Christus bedingt ist;

2. bei jedem Empfange irgend eines hl. Sacramentes alles ferne zu halten, wodurch derselbe ungiltig oder unwürdig oder unfruchtbar gemacht würde, und zu thun, was notwendig ist, um die Fruchtbarkeit des Sacramentes für das Leben der Seele zu sichern.

Wir handeln vorerst von der zweiten dieser Pflichten.

Dogma ist es, daß das Sacrament in seiner Existenz und Wirkung nicht vom Verdienste und nicht von der Disposition des Empfängers abhängt [2]. Es ist an sich und objectiv „signum *causativum* et *productivum* gratiae, quam significat." Es wirkt nicht „ex opere operantis", sondern „ex opere operato." Es wirkt aber die Gnade, deren Zeichen es ist, nur, weil Gott um der Verdienste des Erlösungsopfers Christi willen sie damit verbindet.

Die Heilsordnung der hl. Sacramente ist ein Werk der Allmacht, Weisheit und Liebe Gottes, das sich zunächst an das anbetungswürdige Geheimniß der Incarnation und des Kreuzes anreiht, und in einem wahren Sinne dessen Erneuerung, Ausdehnung und Entfaltung genannt werden kann.

Indem Gott in den hl. Sacramenten seine Liebe wunderbar offenbart und verherrlicht, erweist er zugleich dem Menschen, mit welchem er durch sie sich einiget, die höchste Ehre, und verklärt in wunderbarer Weise die Creatur, welche er würdiget, Träger und Medium seiner Gnade zu sein.

Daraus folgt für den Empfänger die heiligste Pflicht, jedes hl. Sacrament nur zu gebrauchen zur Ehre und Verherrlichung Gottes, indem er thut, was von seiner Seite möglich ist, daß die Absicht, in welcher es Gott eingesetzt hat, erreicht werde [3].

Der Empfänger muß deßhalb

a) vor Allem die Giltigkeit des Sacramentes möglichst sicher stellen. Dazu ist von seiner Seite nötig der Wille, es zu empfangen. Diese Bedingung ist bei Kindern und des Vernunftgebrauches Beraubten schon dadurch erfüllt, daß sie nicht den Willen haben, es nicht zu empfangen, wenn es sich nicht um ein Sacrament handelt, zu dessen wesentlichen Elementen selbst ein positiver Willensact gehört [4]. Erwachsene bedürfen zum Empfange des

---

[1] Für die Moraltheologie kommt nur die Verpflichtung in Betracht, die hl. Sacramente als Mittel des Heiles zu gebrauchen. Die dogmatischen, liturgischen und Pastoral-Grundsätze zu erörtern, gehört nicht zu unserer Aufgabe.

[2] Die Disposition des Empfängers ist nur conditio, sine qua non dazu, daß die vom Sacramente gewirkte Gnade in der Seele wirklich ihren Zweck und ihre Frucht erreiche.

[3] Catech. Rom. p. II. c. I. q. 26.

[4] Trid. Sess. VII. can. 13. — S. Th. p. 3. q. 68. a. 9 et a. 12. ad 1.

Sacramentes mindestens der intentio habitualis, d. i. des einmal gefaßten und bis jetzt nicht retractirten Willens, es zu empfangen, mögen sie sich auch im Acte des Empfanges selbst desselben nicht ausdrücklich bewußt sein.

Daß die heiligste Eucharistie auch empfangen wird, wenn der Wille positiv sich dahin determinirt, mit dem Acte, der vorgenommen wird, kein Sacrament empfangen zu wollen, folgt daraus, daß dieselbe nicht erst im Augenblicke des Empfanges conficirt wird, sondern vor und unabhängig von demselben besteht. Wer die zubereitete Speise genießt, wird mit allem Widerstreben des Willens diesen Genuß nicht in das Gegentheil verkehren können. Den Empfang des Sacramentes durch den äußeren Act erheucheln, indem man damit den innern Willensact verbindet, das Sacrament und seine Wirkung nicht zu wollen, wäre schwere Sünde des Sacrilegiums.

b) Er ist strenge verpflichtet, das Sacrament nicht unwürdig zu empfangen, das heißt, seiner Wirksamkeit nicht wissentlich und freiwillig ein Hinderniß zu setzen durch Verharren in statu peccati mortalis. Dieser ist der „*obex* gratiae", von dem das katholische Dogma redet in dem Satze: „*sacramenta conferunt gratiam non ponentibus obicem*"[1]. Im Stande der Sünde wird zwar das Sacrament empfangen (ausgenommen das der Buße, wenn sich der Empfänger seiner Sündenschuld bewußt ist, und dennoch freiwillig sie zu bereuen oder zu bekennen vernachlässiget), aber nicht die Gnade, oder, wie die Theologen sich ausdrücken, die *res* sacramenti. Diese wird erst in der Seele wirksam, wenn der Stand der Sünde gehoben ist[2].

c) Er muß überdieß bestrebt sein, es würdig zu empfangen, das heißt, mit aufrichtigem Verlangen nach der Gnade und jenen Tugendacten, welche die Seele für deren Aufnahme und Wirksamkeit disponiren. Auch derjenige hat seine Verantwortung vor Gott, welcher zwar der Gnadenwirkung durch das Sacrament kein Hinderniß setzte, aber durch Lauheit und Kaltsinn ihre Fruchtbarkeit vereitelte.

d) Die gratia „*sacramentalis*", die jedem einzelnen hl. Sacramente eigenthümliche Gnade, ist ein Anrecht auf specielle göttliche Hilfe in besonderen Lebens- und Pflichtverhältnissen[3]. Es ist gewiß Gottes heiligster Wille, daß die Gläubigen von diesem Rechte Gebrauch machen, vorkommenden Falles sich darauf berufen und im Vertrauen auf dasselbe Gott um seinen Beistand bitten, und durch getreue Mitwirkung mit demselben die Frucht der sacramentalen Gnade vervielfältigen. Was der hl. Paulus seinem Schüler Timotheus

---

[1] Trid. Sess. VII. can. 6.

[2] Der hl. Thomas (4. Sent. D. 6. qu. 1. a. 2) bezeichnet treffend die Stellung des Empfängers zum Sacramente, nachdem er zuerst gesagt hat, was man empfängt, sei das Sacrament und die „res sacramenti", in folgenden Worten: Ad haec duo non requiritur aliquid *causans* ex parte recipientis, sed solum *impedimentum removens,* quod quidem impedimentum nihil aliud est, quam *voluntas contraria alteri praedictorum:* et ideo in adultis et in habentibus usum rationis, in quibus potest esse contraria voluntas actu vel habitu, requiritur et *contritio* sive *devotio* ad percipiendam *rem* sacramenti, et *intentio* vel *voluntas* ad recipiendum *sacramentum.* In pueris autem absque utroque percipitur et sacramentum et res sacramenti; et similiter est in carentibus usu rationis, nisi contraria voluntas habitu insit, etsi non actu.

[3] S. Th. p. 3. q. 62. a. 2.

sagt von der Gnade des „ordo", — *admoneo te, ut resuscites gratiam, quae est in te* (2 Tim. 1, 6), das läßt sich bezüglich der gratia sacramentalis aller übrigen hl. Sacramente den Gläubigen zurufen.

e) Sacrilegium wäre es, sich ein hl. Sacrament spenden zu lassen, entweder mit einer materia *invalida* oder *dubie* valida (den einzigen Fall ausgenommen, daß ein zum Heile notwendiges Sacrament keinen Aufschub erleidet, und eine materia *certa* nicht zu Gebote steht, welcher dann wenigstens jene substituirt werden muß, die am meisten die Gefahr der Ungiltigkeit ausschließt), oder von einem Minister, der nicht in der Lage ist, es giltig spenden zu können. Ebenso ist es verboten, ohne dringende Gründe das Sacrament sich zu erbitten von einem Minister, der es unwürdig spenden würde.

In dem Falle der sofortigen Notwendigkeit eines zum ewigen Heile unumgänglich nötigen Sacramentes (Taufe in Todesgefahr oder die hl. Sterbsacramente, — also in necessitate extrema) ist es jedoch zulässig, in Ermangelung eines andern Ministers selbst einen sacerdos excommunicatus *vitandus* um die Spendung desselben anzugehen. Von einem sac. excom. *non vitandus* sive *toleratus* kann man sie verlangen, wenn Jemand überhaupt aus dringenden Gründen sie nicht verzögert sehen möchte, und ein anderer Priester nicht zur Hand ist, namentlich dann, wenn der betreffende Priester durch ein Amt, das er begleitet, zur Spendung verpflichtet wäre.

§. 2. Welche Sacramente zu empfangen Gott Allen gebietet.

Die hl. Sacramente theilen sich in solche, deren Zweck ist, für jeden einzelnen Menschen wessen Standes nur immer die Lebenseinheit mit Christus zu vermitteln, — und in solche, die zum Zwecke die Heiligung jener Stände haben, durch welche die Erhaltung des Menschengeschlechtes und dessen Umgestaltung in ein Reich Gottes auf Erden bedingt ist [1].

Die ersteren sind theils von Gott zu einer wesentlichen Bedingung des ewigen Heiles und zum Gegenstande eines strengen Gebotes gemacht, — theils ist ihr Empfang zur Vervollkommnung des übernatürlichen Lebens und zur Sicherstellung desselben gegen die im Wege stehenden Gefahren dringendst empfohlen, und wenigstens insoweit Pflicht, daß dessen Vernachlässigung aus reiner Gleichgiltigkeit schuldbar wäre.

Jenes gilt in erster Linie von der Taufe für alle Menschen ohne Ausnahme, sodann von der Buße für Alle, die nach der Taufe in schwere Sünden gefallen, endlich von der Eucharistie für alle erwachsenen Christgläubigen. Die beiden ersten hl. Sacramente sind notwendig, wenigstens in voto, necessitate *medii,* und insoweit es möglich ist, sie zu empfangen, necessitate praecepti, das dritte necessitate *praecepti.* — Vervollkommnet und sicher gestellt wird das übernatürliche Leben durch die Firmung, das Complement der Taufe, und durch die Oelung, das Complement der Buße.

In besondere lebenspendende Stände einzuführen ist Zweck der Priesterweihe und der Ehe.

---

[1] Siehe die schöne Erklärung der Siebenzahl der hl. Sacramente beim hl. Thomas: S. Th. p. 3. q. 65. a. 1.

§. 3. Taufe.

1. Die heilige Taufe ist das Sacrament der Wiedergeburt zum Kinde Gottes in der Einverleibung als eines lebendigen Gliedes in Christus und seinen mystischen Leib, die Kirche, unter Einprägung eines ewig unaustilgbaren Charakters der Angehörigkeit an Christus und die Kirche. Sie tilgt zugleich alles, was der vollen Lebenseinheit hindernd im Wege steht, allen Reat der Schuld, der Erbsünde sowohl als der persönlichen, und allen Reat der Strafe. Nur die aus der Erbsünde folgende Pönalität, Concupiscenz, Leiden und Tod, bleiben. Sie verleiht Antheil an dem Gnadenreichthum Christi, in soweit er auf den homo viator übergehen kann, — das Innewohnen des hl. Geistes, die heiligmachende Gnade und mit ihr die habitus virtutum, das Recht auf alle weitern zum Leben des Gotteskindes im Allgemeinen und für den individuellen Beruf des Täuflings im Besonderen nötigen Gnadenmittel und Gnaden.

Ohne die Taufe ist es daher unmöglich, das übernatürliche Leben zu haben, und der übernatürlich beseligenden Anschauung Gottes theilhaftig zu werden. In Ansehung dieses Sacramentes besteht also unbedingte Notwendigkeit (necessitas medii) und eben deßhalb auch unbedingte Pflicht es zu empfangen (Trid. Sess. VII. de bapt. can. 5). Das Gebot und die Pflichtmäßigkeit ist ausgesprochen (Matth. 28, 19 docete omnes gentes baptizantes eos etc.), und kann selbstverständlich nur für Erwachsene in Frage kommen. Die Notwendigkeit für Alle, auch die Kinder, ist zunächst Jo. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit etc. zu entnehmen.

2. Wegen der unumgänglichen Notwendigkeit dieses heiligen Sacramentes sind auch die Erwachsenen, welche gegründeten Zweifel an der Giltigkeit ihrer Taufe haben, obligirt, sub conditione die Taufe an sich wiederholen zu lassen. Dieß wird vorzüglich praktisch bei Akatholiken, welche zur Kirche zurückkehren [1].

3. Die zum würdigen Empfange der heiligen Taufe erforderte Disposition von Seite Erwachsener beschränkt sich auf die oben (Thl. II. Abschn. I. Hptst. II. §. 2. S. 95) erklärten Acte der Vorbereitung zur Rechtfertigung.

In Ansehung des Abscheues der Sünde, der Reue, gilt dasselbe, was unten von der Reue als Disposition für das hl. Sacrament der Buße erklärt werden wird. Nämlich: es genügt die unvollkommene Reue (attritio) zum würdigen und vollkommen wirksamen Empfange des Sacramentes [2]. Die vollkommene Reue (contritio) aber führt zur Rechtfertigung schon vor Empfang der sacramentalen Taufe.

Die vollkommene Reue aber schließt immer in sich den entschiedenen Willen, das Sacrament selbst, sobald und in soweit es möglich ist, zu empfangen, — und zwar *explicite* bei jenen, welche wissen, daß es ein Taufsacrament gibt, das wesentliche Bedingung des ewigen Heiles ist, *implicite* bei allen, welchen noch keine Kunde vom Evangelium geworden ist, die aber in treuer Befolgung

---

[1] Es müßte in diesem Falle aber auch eine Beichte der seit der ersten zweifelhaften Taufe begangenen Sünden abgelegt werden mit bedingnißweise ertheilter Absolution.

[2] S. Th. p. 3. q. 79. a. 3. ad 2; — in 4. sent. d. 6. q. 1. a. 3. ad 5: *Ad hoc, ut homo se praeparet ad gratiam in baptismo percipiendam, praeexigitur fides, sed non caritas, quia sufficit attritio praecedens, etsi non sit contritio.*

des Naturgesetzes von schwerer Sünde sich frei erhalten haben, und durch die actuelle Gnade zum übernatürlichen Glauben an Gottes Dasein und die ewige Vergeltung durch seine unendliche Gerechtigkeit, sowie zur übernatürlichen Hingabe ihrer selbst an Gott gelangt sind sammt dem vollsten entschiedensten Willen, Gottes Willen in Allem zu erfüllen und allen Bedingungen zu genügen, die er für unser ewiges Heil gesetzt hat. Kurz wird obige Wahrheit ausgesprochen: „die vollkommene Reue ist verbunden mit dem *„votum“* sacramenti“.

4. In soferne dieselbe zur Rechtfertigungsgnade auch dann disponirt, wenn das Sacrament selbst nicht empfangen werden kann, wird ihr auch der Name „Taufe“ gegeben, und in soferne ihr diese Kraft nicht inne wohnt ohne Bezug auf das Sacrament durch das Verlangen desselben (votum), der Name „Begierdtaufe“ (baptismus *flaminis*, Taufe des vom hl. Geiste in der Seele angefachten glühenden Verlangens), zum Unterschiede von der Wassertaufe (b. *fluminis*) und der Bluttaufe (b. *sanguinis*) oder dem Martyrium.

Die Begierdtaufe wirkt nicht ex opere operato, sondern nur operantis; — sie ersetzt die sacramentale Taufe in Ansehung der Wirkung der Entsündigung und Heiligung, aber nicht in Ansehung der Einprägung des Charakters und der Aufnahme in die sichtbare Kirche Christi. Da aber die beiden letztern Wirkungen der Taufe wesentliche Voraussetzung für die Theilnahme an den übrigen heiligen Sacramenten sind, so könnte der ohne die sacramentale Taufe Gerechtfertigte kein anderes heiliges Sacrament giltig empfangen.

5. Der Bluttaufe[1] wird von den besten Theologen eine Wirkung ex opere operato zuerkannt, ohne daß sie aber den Sacramenten beigezählt werden könnte, und daher auch außer der Tilgung der Erbsünde und jeder persönlichen Schuld, sowie des reatus poenae aeternae, noch die Nachlassung jeder zeitlichen Strafe.

In der Taufe wird dem Erlösten das Recht auf die volle Frucht des Erlösungsopfers für Zeit und Ewigkeit eingeräumt, und jede weitere Gnade, welche ihm aus der Heilsökonomie der Kirche vermittelt wird, ist ihm bereits in der Taufe von Gott zugesichert und gewährleistet worden.

Unter den Dankespflichten des Christen steht daher obenan die Gesinnung und der oft im Leben wiederholte Ausdruck des Dankes für die hl. Taufe[2]. Zur Erfüllung dieser Pflicht dient besonders die Erneuerung des Taufbundes, namentlich an Communiontagen.

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 124. a. 5. — P. 3. q. 66. a. 12. Er bemerkt daselbst ad 2: Effusio sanguinis non habet rationem baptismi, si sit sine caritate.

[2] Es mag hier auch die Bemerkung der Instr. past. Eystett. ihren Platz finden (Tit. II. cap. III. §. 6): Bene sibi notent parochi, quod sedulo instruendi sint fideles de baptismo *flaminis*, ut nempe quilibet in subsidium defectus cujusdam substantialis forte in suo baptismo admissi votum quandoque et desiderium hujus sacramenti concipiat et cum actu contritionis vel caritatis perfectae conjungat.

§. 4. Buße.

1. Das zweite Sacrament der Sündenvergebung und Rechtfertigung der Seele ist das der Buße.

Die Sünde dessen, der bereits zum Leben in Gott war wiedergeboren worden, ist in ihrer Schuld vor Gott sehr verschieden von der Sünde des noch mit der Erbschuld behafteten Menschen. Ist diese ein freiwilliges Verharren im Tode und ein Verweigern der Annahme der Gnade, die zum Leben führen würde, so ist jene eine freiwillige Ertödtung des Lebens Gottes in der Seele und der Seele in Gott. Dem noch nie zum Leben gerufenen Sünder schenkt die Barmherzigkeit Gottes das im Blute Jesu Christi gründende Leben. Den des Christicidium schuldigen Sünder ruft die Gerechtigkeit vor ihr Gericht, macht aber dieses zum Sacramente der Verzeihung und der Wiederbelebung.

2. Dem mit schwerer Schuld beladenen Sünder ist dieses zweite Sacrament eben so notwendig, wie es die hl. Taufe der von der Erbsünde noch nicht befreiten Seele ist. Sein Empfang ist deßhalb auch für alle einer schweren Sünde schuldigen Getauften strenge Pflicht. Das Gebot Gottes obligirt nicht bloß zum Empfange des Sacraments überhaupt, sondern auch zum baldigen Empfange. Geflissentlich und absichtlich im Stande der Sünde verharren, wäre Fortsetzung der Trennung von Gott und Gefährdung des Heiles der Seele. Vorzüglich tritt das Gebot in Kraft, a) so oft ein wichtiger und heiliger Act bevorsteht, zu welchem man des Segens und der Gnade Gottes besonders bedarf; b) wenn ein Sacrament der Lebendigen zu empfangen ist; c) in Todesgefahr. Vom Kirchengebote der confessio annua wird unten gehandelt. Läßt sich auch mit Grund annehmen, es werde kein specielles Gebot übertreten, wenn trotz begangener schwerer Sünde die Beichte bis zur Osterzeit verschoben wird, so erfordert doch die Verpflichtung der Sorge für das eigene Heil der Seele und der öfteren Uebung der Liebe Gottes, daß die Tugend der Buße bald nach der Sünde geübt werde. Wer kann sich aber der Gnade durch diese allein versichert halten? [1]

Wer nur läßlicher Sünden sich bewußt ist, kann Verzeihung derselben auch ohne das Sacrament der Buße erlangen, und ist daher zur Beichte nicht verpflichtet, hat aber ein Recht auf das Sacrament, und ist ihm dessen oftmaliger Empfang eines der kostbarsten Gnaden und Tugendmittel.

Aus dem oben ausgesprochenen Charakter des Bußsacramentes als eines Gerichtes erscheint die Pflicht seines Empfanges gleichbedeutend mit der andern, „sich freiwillig dem Gerichte Gottes zu stellen, um Vergebung der Sünden zu erhalten“.

---

[1] Der hl. Alphons sagt (VI. 437), wenigstens Erweckung wahrer Reue ohne langen Aufschub sei strenge Pflicht, einerseits um sich mit Gott zu versöhnen, andererseits um nicht in beständiger Gefahr neuer Sünde zu verharren, und er billigt die Ansicht nicht, es könne ohne specielle Sünde der Unbußfertigkeit bis zur Osterzeit mit der Buße zugewartet werden, obgleich sie große Theologen theilen. Er bemerkt jedoch: Non nego tamen, quod peccatores, praesertim rudes, ab hoc peccato dilatae poenitentiae ob inadvertentiam, ut plurimum, immo fere semper excusari possunt.

3. Damit ist dann auch angedeutet, was der giltige und würdige Empfang von Seite des Empfängers erfordert. Freiwillig und der Verzeihung würdig stellt sich dem Gerichte nur, wer seine Schuld anerkennt und bereut, — sich selbst anklagt, — und zur geforderten Genugthuung bereit ist. Reue, Anklage seiner selbst und Genugthuung sind die drei Pflichten dessen, der das heilige Bußsacrament empfängt; sie sind die Hauptbestandtheile der Tugend der Buße, welche auf Grund der theologischen Tugenden eine besondere Uebung der Gerechtigkeit ist, — Wiederherstellung der gestörten göttlichen Ordnung und des verletzten Rechtes.

In soferne das Sacrament nur dadurch gespendet und wirksam werden kann, daß die Form desselben (die Absolution) die erwähnten Bußacte vorfindet und sich mit ihnen verbindet, ist auf sie die Bezeichnung „Materie“ des Bußsacramentes anwendbar, oder auch *partes* sacramenti[1].

a) Reue.

1. Der Grundact der Tugend der Buße ist die Reue. Sie ist absolut notwendige Disposition der Erwachsenen für ein Sacrament der Sündenvergebung. Ohne sie würden die beiden andern dem Pönitenten zur Pflicht gemachten Acte unter keiner Bedingung genügen, ja, sie würden als wahre und wirkliche Bußacte gar nicht möglich sein. Wer nicht bereut, wird seine Sünden nicht kund geben als Anklage einer ihm aufliegenden Schuld, und wird nicht zum Willen kommen, für seine Schulden Sühne und Genugthuung zu übernehmen.

Dagegen kann ohne wirkliche Beicht und Genugthuung, falls sie unmöglich sind, das Sacrament empfangen werden, und genügt dann der in der Reue eingeschlossene und durch äußere Zeichen manifestirte Wille zu beichten und genugzuthun, wie es der Fall ist bei plötzlich schwer Erkrankten, die nicht mehr sprechen können.

Ja sogar, wenn der wirkliche Empfang des Sacramentes nicht möglich sein sollte, kann gleichwohl die mit schweren Sünden beladene Seele zur Rechtfertigung gelangen, wenn sie nur vollkommene Reue hat und den ernsten, aufrichtigen Willen zu beichten, sobald es möglich ist[2], — eine Art der Rechtfertigung für Getaufte, welche die heiligmachende Gnade verloren haben, analog der Rechtfertigung Nichtgetaufter durch die Begierdtaufe. Wie diese, so entfernt auch die vollkommene Reue der nach der Taufe sündig gewordenen Seele jedes Hinderniß der Gnade, und disponirt unfehlbar zur Aufnahme in den Stand der Adoption schon vor dem Sacramente der Buße. Dieses selbst aber, ungeachtet der bereits erfolgten Rechtfertigung, im Falle der Möglichkeit noch zu empfangen, ist durch das göttliche Gesetz nicht weniger zur strengen Pflicht

---

[1] Trid. Sess. XIV. de poenit. can. 4: Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, *quasi materiam* sacramenti poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae *partes* dicuntur, . . . a. s. Cfr. ibid. cap. 3.

[2] S. Thom. Quodlib. 4. a. 1: *Per solam contritionem dimittitur peccatum . . . sed si, antequam absolvatur, habeat hoc sacramentum in voto, jam virtus clavium operatur in ipso, et consequitur remissionem culpae.*

gemacht[1], als der Empfang der Taufe für den durch die Begierdtaufe Gerechtfertigten. Als Disposition zum giltigen und würdigen Empfange des heiligen Sacramentes der Buße genügt die unvollkommene Reue (attritio), obgleich diese ohne das Sacrament nie zur Rechtfertigung disponirt.

2. Ihrem innern Wesen nach ist die Reue die Abkehr des Willens von der Sünde und Rückkehr zu Gott — „Bekehrung". Sie ist das Resultat aller der Rechtfertigung vorhergehenden übernatürlichen Tugendacte des Glaubens, der Furcht, der Hoffnung und Liebe, oder die Gesinnung der Seele in Ansehung der von ihr begangenen Sünden, nachdem in ihr der Glaube, die Furcht, die Hoffnung und die Hingabe an Gottes heiligen Willen thätig und wirksam geworden sind, — „Bußgesinnung". Diese wird vom Tridentinum (l. c. cap. 4) näher bezeichnet als „animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero", — Schmerz, nicht über die Sünde überhaupt und im Allgemeinen, sondern in soweit sie begangen ist von der reuigen Seele selbst[2]. Darin liegt: a) Loslösung der Seele von der Sünde; b) Anerkennung der Seele, daß die Sünde ihr Werk ist und sie an ihr Schuld trägt; c) Verfolgung der als Uebel verabscheuten Sünde und des eigenen sie beursachenden Ich; d) Willensdetermination, nie mehr Ursache solchen Uebels zu werden; und e) die bisher beursachten Sünden nach Kräften ungeschehen zu machen, vor Allem also das Sacrament würdig zu empfangen.

3. Aus diesen Momenten der Reue lassen sich von selbst als ihr wesentliche Eigenschaften abstrahiren: Uebernatürlichkeit[3], da die Reue disponirt zur Rechtfertigung; — Allgemeinheit, d. h. Loslösung des Willens von aller und jeder schweren Sünde in gleicher Weise, da Zustand des Lebens und der Heiligkeit auch nicht mit einer schweren Sünde vereinbar ist[4]; — Aufrichtigkeit, sie darf also nicht in dem äußern Worte allein liegen, sondern muß im innersten Grunde der Seele lebendig und wirksam sein. — Im Vergleiche mit dem Seelenschmerze über andere Uebel muß die Reue jeden andern Schmerz überragen, allerdings nicht dem Gefühle nach (intensiv), wohl aber dem Willen nach (appretiativ), in soferne die Seele eher jedes andere Uebel zu erdulden bereit wäre, als in der Sünde zu verharren oder

---

[1] Trid. Sess. XIV. de poenit. cap. 5.

[2] Die Reue ist ein aus Abscheu vor der Sünde hervorgegangener Schmerz über die eigenen begangenen Sünden. S. Th. p. 3. q. 87. a. 1: *Exigitur ad remissionem, ut homo actualiter peccatum commissum detestetur.*

[3] Die Reue muß also zu ihrem Principe die Gnade haben (Trid. Sess. VI. can. 3), und darf nur auf übernatürlichen Tugendmotiven beruhen.

[4] Die Allgemeinheit der Reue erfordert nicht einen eigenen Act der Reue für jede einzelne Sünde; — auch nicht, daß man beim Reueacte wenigstens alle begangenen schweren Sünden in klarer Erkenntniß vor Augen habe und die Reue darauf dann beziehe (S. Lig. VI. 438). Es kann unbeschadet der Disposition des Sünders für die Rechtfertigung die Erforschung der Sünden der Reue auch nachfolgen. Der röm. Katech. (p. II. c. V. q. 30) sagt, nachdem er die Mahnung vorausgeschickt hat, die Reue über die im Einzelnen erkannten Sünden zu erwecken: (Deus) *peccatorem paterna caritate complectitur, simul atque se collegerit, et* **universe** *peccata sua detestatus, quae deinde alio tempore (si facultas erit) singula in memoriam reducere ac detestari in animo habeat, ad Deum se converterit.* Cfr. S. Th. de Verit. q. 29. a. 5. ad 4.

sie wieder zu begehen. Selbst jede läßliche Sünde verdient größeren Abscheu als alle wirklichen und denkbaren physischen Uebel.

4. Was aber macht die Vollkommenheit der Reue aus? Diese Frage richtig zu beantworten, ist mit Bezug auf die oben erklärte Wirkung der vollkommenen Reue äußerst wichtig. Den wahren und einzigen Grund der Vollkommenheit der Bußgesinnung gibt das Tridentinum an, wenn es sagt, „*contritionem* hanc aliquando **caritate** perfectam esse“ [1]. Es wird als vollkommene Reue jene zu bezeichnen sein, welche aus der Liebe hervorgeht und von ihr getragen wird; als unvollkommene jene, welcher in der Seele die Furcht zu Grunde liegt, die im Vergleiche mit der Liebe ein unvollkommenes Motiv ist. Wir verweisen auf die oben Thl. II. Abschn. I. Hptst. V. §. 5. S. 134 ff.) entwickelte Lehre von der vollkommenen und unvollkommenen Liebe und dem Verhältnisse der Furcht zu beiden [2].

Es ergibt sich mit Bezugnahme darauf folgende Willensrichtung in Ansehung der Sünde:

1. Furcht der durch die Sünde verdienten Strafe, aber zugleich Liebe zur Sünde, welche nicht begehen zu können, ohne gestraft zu werden, der Seele leid ist. Das ist nicht Reue, sondern neben der Furcht eines Sklaven vor der Geißel *(timor mere servilis)* Hingabe des Willens an die Sünde.

2. Gänzliche Abkehr des Willens von jeder schweren Sünde, weil die Seele im Glauben an die göttlichen Strafgerichte deren Verabscheuungswürdigkeit erkannt hat, und in der Furcht Gottes, des ewigen Richters, ihren Willen dem seinigen conformiren will, indem sie nur liebt, was vor ihm liebenswürdig ist, haßt und flieht, was ihm zuwider ist, während sie zugleich im Glauben an seine Barmherzigkeit von ihm die Verzeihung ihres früheren verkehrten Wollens und Handelns hofft. Hierin besteht die *attritio*, die unvollkommene Reue.

Hier entsteht die Frage, ob es eine als Disposition zum Sacramente genügende Attrition sei, die Sünde zu bereuen wegen der von Gott ihretwegen verhängten irdischen Strafen, insoweit sie in Gottes Strafgerechtigkeit ihren Grund haben. Obwohl sehr viele Theologen (siehe S. Lig. VI, 443),

---

[1] Die ganze bezügliche Stelle (Sess. XIV. de poenit. cap. 4) müssen wir bei der Lehre von der Reue immer vor Augen haben. Sie lautet: Docet praeterea, etsi *contritionem* hanc aliquando *caritate* **perfectam** esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum *actu* suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni *sine sacramenti voto, quod in illa includitur,* non esse adscribendam. Illam vero contritionem **imperfectam**, quae **attritio** vocatur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen *eum ad Dei gratiam in sacramento impetrandam disponit.* — Cfr. can. 5.

[2] Als Wesen der vollkommenen Reue bezeichnet der hl. Thomas kurz p. 3. q. 86. a. 3: *Ad rationem verae poenitentiae requiri, ut detestetur peccatum, quia est contra Deum super omnia dilectum.*

darunter Lugo, Suarez, Sporer, Viva, Lacroix, dieß bejahen, indem sie das vom Tridentinum Sess. XIV. cap. 4 angegebene Motiv der Attrition *„metus gehennae et poenarum“* interpretiren als Furcht der ewigen wie der irdischen Strafen, so fehlt doch der negativen Sentenz ihre Probabilität nicht. Sie stützt sich auf die guten Gründe: a) daß die göttliche Gerechtigkeit hier schon straft, ist Object der vernünftigen Erkenntniß, und daher eine Reue auf dieses Motiv hin nicht übernatürlich; b) das Tridentinum sagt nicht „gehennae“ *vel* „poenarum“; der Sinn seiner Worte scheint daher zu sein entweder: aus Furcht der ewigen Trennung von Gott (gehennae) und der ewigen Strafe (poenae sensus), oder: aus Furcht der Hölle und des Fegfeuers, je nachdem die bereute Sünde eine schwere oder läßliche ist. Die Vertheidigung der ersten Meinung, die nach dem hl. Liguori probabler ist, anerkennen auch die Probabilität der zweiten. Mit Rücksicht auf die Verpflichtung, in allem, was die Materie der Sacramente betrifft, das Sichere zu wählen, wird deßhalb in der Praxis das Motiv der Furcht irdischer Strafen, die Gott über den Sünder kommen läßt, für ungenügend zu erachten sein, obgleich Gury und Ballerini II. 452. q. 7 damit nicht übereinstimmen (*Vindic. Alphons.* P. V. Q. IV).

3. Gänzliche Abkehr des Willens von jeder schweren Sünde einzig deßwegen, weil sie Gott zuwider ist, den die Seele über Alles liebt. Das ist die *contritio caritate perfecta.*

Allerdings ist auch noch innerhalb der vollkommenen Liebe selbst ein Gradunterschied. Wer Gott liebt, so versenkt in Betrachtung seiner unendlichen Vollkommenheit, daß er sich selbst gänzlich vergißt, mag in höherem Grade von der „caritas *benevolentiae*“ erfüllt sein, als wer in Gott das unendliche Gut und zugleich die unendliche, ihn selbst beseligende Liebe liebt, weil in letzterem Falle ein „sibi ipsi bene velle“ von Seite des Liebenden in seinem Acte mit involvirt ist. Aber auch unter der letzten Voraussetzung ist der Act noch ein actus *„caritatis“* und nicht „amoris *concupiscentiae*“, weil sein Motiv nicht die eigene Seligkeit ist, sondern die unendliche Vollkommenheit Gottes, welche auch darin absolut liebenswürdig erscheint, daß sie sich würdiget unsere Seligkeit zu sein.

Abscheu vor der Sünde als Beleidigung Gottes, des in sich unendlich Vollkommenen und Liebenswürdigen, — und als Beleidigung Gottes, des in seiner Erbarmung und Gnade gegen uns unendlich Vollkommenen und Liebenswürdigen, — Beides ist eine auf „caritas“ beruhende „contritio“, und von dieser sagt das Tridentinum, sie sei „perfecta“ und disponire zur Rechtfertigung schon im „votum sacramenti“ [1]. Es bezeichnet als contritio perfecta gegenüber der attritio nicht die im höchst denkbaren Liebesacte wurzelnde Reue, sondern überhaupt die Reue, welche in der caritas ihren Lebensgrund hat, deren Gegensatz amor concupiscentiae ist [2].

---

[1] Der Wille (votum), das Sacrament zu empfangen, genügt höchst wahrscheinlich schon, insoweit er implicite in der vollkommenen Reue enthalten ist (S. Lig. VI. 437. Dub. 4).

[2] S. Lig. VI. 440. — Langer und heftiger Streit wurde ehedem über die Frage geführt, ob es für die als notwendige Disposition für das Sacrament erklärte „attritio“ schon genüge, wenn sie nur verbunden ist mit jenem Anfange der Liebe, der im Willen keine Hingabe an irgend eine schwere Sünde duldet (Deum auctorem justitiae diligere incipiunt), oder ob die Liebe die Grundgesinnung sein müsse, der die Reue entspringt

Die Theologen disputiren:

a) ob man verpflichtet sei, den Act vollkommener Reue wenigstens in articulo mortis zu erwecken, auch wenn man das hl. Sacrament der Buße bereits „attritus“ empfangen hat? — Offenbar ist die Uebung vollkommener Reue bei jeder Beicht, vorzüglich aber in der Todesstunde dringend zu empfehlen. Als durchaus notwendig und geboten kann sie nur dann erklärt werden, wenn man sich in der Todesgefahr einer schweren, noch nicht gebeichteten Sünde bewußt ist, und das hl. Sacrament nicht mehr empfangen kann (S. Lig. VI. 37. dub. 2).

b) Ob zur contritio perfecta genüge das Motiv des Gegensatzes der Sünde gegen irgend eine der göttlichen Vollkommenheiten für sich allein betrachtet, oder ob nötig sei das Motiv des Gegensatzes derselben gegen die bonitas divina als Inbegriff aller Vollkommenheiten Gottes und als die formelle Ursache der absoluten Liebenswürdigkeit einer jeden derselben. Siehe hierüber S. Lig. VI. 36, vergl. II. 24. Der heilige Lehrer nennt mit Suarez und Lugo das erstere *„sententia probabilis“*; das zweite aber, welches Suarez, Vasquez u. A. vertheidigen, *„sent. communis et probabilior“*. Der Grund des Zweifels ist: Obgleich jedes göttliche Attribut unendliche Vollkommenheit ist, ja entitativ Gott selbst, so ist doch keines unmittelbares und formelles Object der Liebe, als einzig und allein die bonitas divina. Aber nur in der Liebe beruht die vollkommene Reue. — Es dürften beide Ansichten sich vereinigen lassen, indem festgehalten wird, daß ein jedes göttliche Attribut Object eines formellen Liebesactes werden kann, aber nur in so ferne, als die Seele dasselbe unter dem Gesichtspunkte der allen göttlichen Vollkommenheiten eigenen unendlichen Güte und Liebenswürdigkeit erfaßt. Würde die Reue nicht aus dem Motive der caritas formalis entspringen, sondern nur aus einem andern Tugendacte (z. B. des Gehorsams, der Religion, der Rechtsliebe u. s. w.), so wäre dieß keine Liebesreue, und nur dieser spricht das Tridentinum die Disposition zu für unfehlbare Aufnahme der Rechtfertigungsgnade[1].

5. Als eine der Eigenschaften der Reue wird auch noch angeführt, sie müsse sein *„sacramentalis“* d. h. in Beziehung gesetzt zum Sacramente, indem man sie erweckt mit der Intention, dasselbe zu empfangen. — Viele Theologen halten dieß für wesentlich zum giltigen Empfange des Sacramentes, weil die Materie des Sacramentes der Buße die freien Acte der Tugend der Buße von Seite des Pönitenten bilden, diese aber ohne dessen Intention das Sacrament zu empfangen nicht frei mit der forma sacramenti geeinigte Acte sein

---

(caritas praedominans, die aber darin von der vollkommenen Liebe sich unterscheidet, daß sie an Stärke und Intensität ihr weit nachsteht). Alexander VII. verbot am 5. Mai 1667 unter Strafe der reservirten Excommunication, daß die Vertheidiger der einen Ansicht die der anderen als irgend einer theologischen Censur verfallen erklären, sagt aber, die erstere mildere Ansicht sei *„inter scholasticos communior“*. Es entscheidet wohl kaum die größere oder geringere Intensität der die Reue begründenden Liebe die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Reue, sondern die Natur des Actes selbst. Ist er in der Liebe begründet, so ist er contritio caritate perfecta, und daher nicht mehr attritio, und deßhalb nicht notwendige Disposition für das Sacrament, mag die Intensität der Liebe auch eine geringe sein. S. Th. p. 3. Suppl. q. 5. a. 3: *Sic ergo dicendum, quod quantumcunque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.*

[1] Eine eingehende Darlegung der Ansichten der Theologen über die vorwürfige Frage, welche der hl. Alphons allegirt hat, siehe in dem Werke *„Vindiciae Alphonsianae“*, p. V. q. I.

können; (so z. B. Bonacina, Concina, Busenbaum, Cardenas)[1]. Andere dagegen machen die Giltigkeit des Sacraments davon nicht abhängig (wie Lugo)[2]. Der hl. Alphons v. Liguori (a. a. O.) nennt diese letztere Meinung „sententia probabilior". Weil aber die erstere auch „vere probabilis" ist, und Jeder verpflichtet ist, in jeder ihm möglichen Weise die Gefahr der Ungiltigkeit von den sacramentalen Acten, die er vornimmt, ferne zu halten, gleichviel ob diese Spendung oder Empfang eines Sacramentes sind, (siehe prop. 1. damn. ab Innoc. XI), so wird man als Regel für die Praxis, die auch im Volksunterrichte nicht unerwähnt bleiben darf, erklären müssen, der Reueact müsse, um als Disposition für das Sacrament zu genügen, mit der Intention dieses zu empfangen, verbunden werden. (Dieß betonen u. A. besonders Antoine, Billuart, Lacroix, Mazzotta, Reuter, Sporer, und kann ohne Widerspruch mit dem oben angedeuteten Grundsatze in Ansehung der hl. Sacramente auch nicht beanstandet werden. Mit der entgegengesetzten Annahme steht Gury II. n. 447 q. 7 und Ballerini in der beigefügten Note vereinzelt da)[3]. Jedenfalls muß die Reue der Absolution vorhergehen. Nach der von vielen Auctoren getheilten Ansicht dient die Reue als Disposition für das hl. Sacrament auch dann noch, wenn sie früher schon (etwa am Morgen desselben Tages oder am Tage vorher) ist erweckt worden, und die hl. Beicht in Kraft dieses bis jetzt nicht mehr retractirten Reueactes abgelegt wird. (S. Lig. VI, 446.)

Hat der Pönitent sich erst nach erhaltener Absolution einer Sünde noch erinnert, so muß er sie, wenn er sie für eine schwere hält, auch sogleich noch dem Beichtvater bekennen. Da er aber dadurch neuerdings dem Gerichte sich unterwirft (es ist ein neuer, von dem früheren verschiedener actus judicialis), so ist auch Wiederholung aller zur Absolution disponirenden Acte (Reue, Vorsatz und Bereitwilligkeit der Genugthuung) nötig. Mag auch die gegentheilige Meinung wissenschaftlich noch so gut begründet sein, wie Lugo, Sporer u. A. meinen (siehe S. Lig. VI. 448), so muß doch bei Empfang eines hl. Sacramentes pars tutior gewählt werden.

b) Vorsatz.

Nach der Erklärung des Tridentinums (s. oben S. 127) schließt die Reue als wesentliches Moment in sich das „propositum non peccandi de caetero". Es entsteht daher vor Allem die Frage, ob die zum Bußsacramente erforderte Disposition außer dem im Reueacte wenigstens virtuell und implicite enthaltenen Vorsatze noch einen formellen Vorsatz der Besserung erheischt. Der hl. Alphons v. Liguori (VI. 450) reducirt die bezüglich dieser Frage bestehenden Ansichten auf folgende drei: 1) die obigen Worte des Tridentinum seien zu verstehen von einem besonderen, vom Reueacte verschiedenen Acte

---

[1] Siehe S. Lig. VI. 447.

[2] Siehe ebendas. Die Gründe sind, „tum quia ex Tridentino Sess. XIV. cap. 4, illa attritio dicitur disponere ad impetrandam gratiam in Sacramento, *quae voluntatem peccandi excludit cum spe veniae;* . . . quia tunc dolor, licet non fuerit ordinatus ad confessionem relatione antecedenti, ordinatur tamen relatione consequenti, eo quod tunc adhuc verificatur dolor patefieri per confessionem."

[3] Vgl. „Vindic. Alphons." l. c. Q. II.

(Suarez, Bellarmin, Melchior Canus, Gregor da Valencia, Toletus u. A.); 2) es genüge der universelle auf alle wirklich begangenen und möglichen Sünden ausgedehnte Act der Reue (Lugo, Layman, Reiffenstuel, Viva, Sporer, die Salmanticenser u. A.), *„quia Concilium subdit, quod attritio, si voluntatem peccandi excludit cum spe veniae, disponit hominem ad impetrandam gratiam in Sacramento;* 3) der Pönitent bedürfe nur dann eines formellen Vorsatzes, wenn er ausdrücklich an die Zukunft denkt; außerdem genüge die allgemeine Reue (so Holzmann).

Da die erstere strengere Ansicht wenigstens so gut begründet ist und so große Auctorität für sich hat, daß keine der beiden andern zur Gewißheit erhoben werden kann, wo es sich aber um Giltigkeit eines Sacramentes handelt, das Sichere gewählt werden muß, so entscheiden die besten Auctoren für die Praxis dafür, die Gläubigen seien zu belehren, der Vorsatz sei als ein von der Reue verschiedener Act wesentlich notwendig. Dieß wird schon deßwegen gesagt werden müssen, weil außerdem gar Viele kaum sich Rechenschaft geben könnten, ob auch nur ihre Reue vollständig genug ist, um den Willen künftiger Sünden auszuschließen. Dagegen glauben Viele, wie Lacroix, Viva, Bellarmin, Suarez, Vasquez, wer ohne formellen Vorsatz, aber mit wahrer Reue gebeichtet habe, sei nicht weiter zu beunruhigen. Allein der hl. Alphons glaubt, im Falle die Beicht zur Tilgung schwerer Sünden Pflicht und notwendig gewesen, sei sie unter obiger Voraussetzung zu wiederholen, *„quia poenitens, qui gravem culpam et certam perpetravit, tenetur de ea confessionem explere, non tantum probabiliter, sed etiam certe validam."* Es dürfte auch gegen diesen Grundsatz des heiligen Lehrers keine gegründete Einwendung sich erheben lassen [1]. Nur eine Entgegnung hat einen Schein von Wahrheit für sich, nämlich: nach dem Axiom *„in dubio standum pro valore actus"* müsse eine mit Reue, aber ohne formellen Vorsatz, abgelegte Beicht als giltig präsumirt werden. Es ist darauf zu erwidern: Jenes Axiom ist nur maßgebend, wenn Zweifel darüber besteht, ob etwas, was geschehen ist, so geschah, wie es de jure geschehen sollte, aber nicht, wenn es gewiß ist, daß etwas unterlassen wurde, ohne welches wahrscheinlicher Weise der Act in der ihm wesentlichen und eigenthümlichen Natur gar nicht zur Existenz kömmt.

Die Eigenschaften des zum Sacramente disponirenden Vorsatzes sind:

a) Allgemeinheit, indem er alle und jede schwere Sünde für die Zukunft entschieden ausschließt;

b) übernatürliche Festigkeit, indem er im Vertrauen auf die göttliche Gnade und um Gottes willen die Bereitwilligkeit in sich schließt, eher alles Uebel zu erdulden als schwer zu sündigen;

c) Wirksamkeit, indem sofort alles aufgegeben wird, was Nahrung der Sünde ist, als: jede böse Gelegenheit, die Fortsetzung des Besitzes fremden Gutes, die Fortsetzung des Aergernisses u. s. w., dagegen alles mit Kraft und Beharrlichkeit unternommen und fortgesetzt wird, was die Uebung der Tugend sichert und vor dem Rückfalle bewahrt. Namentlich ist erfordert Be-

---

[1] P. *Gury* und P. *Ballerini* (II. 452. q. 7), die darin vom hl. Alphons abweichen, sind gründlichst widerlegt in *„Vindic. Alphons."* P. V. Q. IV.

reitwilligkeit, jeder vom Beichtvater als zum Heile notwendigen Anordnung sich zu unterwerfen.

Die übernatürliche Festigkeit des Vorsatzes muß zugleich in sich tragen die Zuversicht, man werde mit Gottes Gnade gewiß im Guten verharren, so lange der eigene Wille die Mitwirkung mit der Gnade nicht verweigern wird. Es ist daher mit dem zur hl. Beicht nötigen Vorsatze allerdings die Furcht vor der eigenen Schwäche und Gebrechlichkeit nicht unvereinbar, wohl aber die gewisse Ueberzeugung, man werde wieder zurückfallen, oder es sei unmöglich, die Sünde zu meiden. Denn wer diese in sich trägt, hat entweder kein Vertrauen auf die göttliche Gnade, und dann ist der Vorsatz nicht übernatürlich, — oder keinen entschiedenen Willen, mit derselben mitzuwirken, und dann hat er keinen Vorsatz [1].

Bleibt der Sünder von einer Beicht zur andern gänzlich ungebessert, so daß er keinen Theil der ihm aufgelegten Verpflichtungen erfüllt, kein Mittel der Besserung anwendet und in Folge dessen in die früheren schweren Sünden ebenso häufig und mit ebenso wenig Widerstand gegen die Versuchungen wie früher zurückfällt, so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß ihm der wahre, übernatürliche und wirksame Vorsatz fehlte.

c) Beicht.

1. In das Sündenleben ist der ganze Mensch verstrickt, — seine innere Gesinnung (cor), der freie Gebrauch seiner Fähigkeit, der Gesinnung und Willensrichtung Ausdruck zu geben (os), sein Handeln (opus). Die Tugend der Buße erfordert daher, daß auch ebenso sehr Wort und Handlung sich lossagen von der Sünde, als das Herz es zu thun hat in der Reue, und die Disposition für das Sacrament der Buße ist nur vorhanden, wenn die erwähnte dreifache Bußpflicht erfüllt wird, so weit sie möglich ist.

In Ansehung des Wortes ist Pflicht, daß der Bußfertige sich auf Grund seiner reumütigen Gesinnung schuldig bekennt. Diese im Allgemeinen schon im Naturgesetze liegende Pflicht ist von Gott, insoweit ihre Erfüllung zum Sacramente disponiren soll, positiv determinirt durch das göttliche Gebot, alle und jede schwere Sünde der potestas clavium Ecclesiae zu unterwerfen, mit andern Worten, dem mit der notwendigen Richtergewalt von der Kirche bekleideten Priester zu bekennen. Dieß ist Dogma, ausgesprochen vom Tridentinum, Sess. XIV. can. 4: *S. q. d. in Sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino, confiteri* **omnia** *et* **singula** *peccata* **mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur,** *etiam occulta et quae sunt contra duo ultima decalogi praecepta,* a. s.

Aus dem Wortlaute dieses Canons läßt sich entnehmen sowohl das Object des Bekenntnisses als das dabei zu beobachtende Verhalten.

---

[1] Vgl. S. Lig. VI. 451. Die dort referirte Verschiedenheit der Meinungen dürfte unschwer sich ausgleichen lassen, da Navarrus, Layman, Sporer, Suarez u. A., welche derartige Ueberzeugung für vereinbar mit dem Vorsatze halten, nichts Anderes darunter verstehen, als die Gewißheit, man sei so schwach, daß nur mit besonderer Gnade Gottes Beharrlichkeit zu hoffen sei, die sich zu erflehen man auch eifrig bestrebt ist.

2. Notwendiger Gegenstand der Beicht ist eine jede schwere, noch nicht gebeichtete Sünde welcher Art nur immer, und sei es auch nur eine Gedankensünde, insoferne der Schuldige sich bewußt ist, sie begangen und noch nicht gebeichtet zu haben [1].

Da jede einzelne Sünde dem Gerichte unterworfen, also dem Richter bekannt werden muß, so ist selbstverständlich für die Beichte wesentliches Erforderniß, Angabe der Art [2] der Sünden (daher der *„circumstantiae, quae speciem mutant"*; Trid. l. c. cap. 7), ohne welche unbekannt bliebe, was geschehen ist, — und der Zahl (s. oben Th. II. Abschn. II. Hptst. I. §. 4 u. 5).

Die Frage betreffend, ob es zur Beichtpflicht auch gehöre, alles zu bekennen, wodurch die Sünde bedeutend erschwert wird innerhalb ihrer moralischen und theologischen Species, steht so viel fest, daß nichts verheimlicht werden darf, was von wesentlichem Einflusse auf die Sentenz des Beichtvaters ist, nichts, wovon abhängt die Entscheidung a) ob der Pönitent disponirt ist oder nicht, z. B. freiwilliges Verharren in böser Gelegenheit seit mehreren Beichten, — b) ob die Sünde nicht etwa reservirt sei, — c) ob und welche neue schwere Verpflichtungen sie erzeuge, z. B. Nachsuchen um Dispense, ehe eine Ehe geschlossen wird, oder Revalidation schon geschlossener Ehen, Restitution, Hebung großen Aergernisses u. s. w. Die Umstände anzugeben, in welchen nur ein höherer Grad von Strafbarkeit der ihrer Art nach zu beichtenden schweren Sünde begründet ist, wird von den besten Auctoren (hl. Antonin, hl. Bonaventura, Lugo u. s. w., siehe beim hl. Liguori, VI. 468) und vom hl. Thomas selbst nicht für geboten erachtet, obgleich die gegentheilige Ansicht auch ihre Probabilität hat.

Einige Auctoren, darunter Sporer und Layman, halten es für Pflicht des Pönitenten, das Object der Sünde nach seinem Umfange und seiner Quantität wenigstens zu bezeichnen, z. B. den Werth des entwendeten fremden Gutes, den Grad der Verwandtschaft bei Versündigungen contra sextum unter Verwandten, und darauf ist auch wohl in der Praxis zu dringen. In Ansehung der letztgenannten Sünde (incestus) stimmen alle Theologen wenigstens darin überein, daß die Sünde in gradu primo sive consanguinitatis sive affinitatis sive lineae rectae sive transversae specifisch von allen andern Sünden des Incestes sich unterscheide, und daher dieser Umstand materia necessaria der Beicht sei (S. Lig. VI. 469).

3. Es fragt sich noch, ob auch jene Sünden gebeichtet werden müssen, von welchen der Pönitent keine Gewißheit hat (peccata *dubia*). Unter diese gehören nicht jene Acte, die man freiwillig gesetzt hat im praktischen Zweifel, ob man sie ohne schwere Sünde unter den obwaltenden Verhältnissen sich erlauben könne; denn diese sind peccata mortalia *certa*. Zweifelhaft kann eine Sünde in mehrfacher Weise sein: a) ob sie überhaupt begangen wurde, b) ob sie schwere Sünde sei, insoferne dieser Zweifel erst nach dem Acte entstanden ist, c) ob sie schon gebeichtet sei oder nicht.

---

[1] Cfr. Catech. Rom. p. II. c. V. q. 46.

[2] Es erheischt Angabe alles dessen, was die moralische Species (z. B. ob furtum simplex oder sacrilegium u. s. w.), und was die theologische (ob schwere Sünde begangen worden) bestimmt.

Das peccatum dubium im ersten und zweiten Sinne ist man nie verpflichtet zu beichten [1], so sehr auch im Allgemeinen den Gläubigen zu rathen ist (Scrupulanten ausgenommen), ihr Gewissen ganz und vollkommen dem Beichtvater zu eröffnen; „factum non praesumitur, sed probatur". Man beachte indessen, wenn die Gründe für die Freiheit von schwerer Schuld sehr wenig Bedeutung haben, die Gründe aber dagegen sehr gewichtig sind, so kann die Sünde nicht mehr zweifelhaft genannt werden, sondern sie ist dann moralisch gewiß.

Scrupulöse Personen haben auch in der Regel auf den Zweifel der dritten Art kein großes Gewicht zu legen. Im Allgemeinen aber ist im Falle eines auf nicht zu verachtende Gründe sich stützenden Zweifels, es möchte eine gewiß begangene schwere Sünde gar nicht, oder nicht giltig gebeichtet worden sein, für die Beichtpflicht zu entscheiden, da eine gewisse Verpflichtung andauert, bis ihr mit Gewißheit Genüge geschehen ist. Die Unmöglichkeit indessen, nach sehr langer, seither verflossener Zeit sich zu erinnern, ob man die Sünde gebeichtet habe oder nicht, ist kein Grund, sich zur Beicht verpflichtet zu halten, wenn man sich bewußt ist, daß man doch jederzeit den Willen hatte, gut zu beichten.

Besteht der Zweifel nur darüber, ob die gewiß abgelegte Beicht giltig gewesen, so ist man nicht verpflichtet, sie zu wiederholen.

4. Der Beisatz des Tridentinischen Canons *„quorum memoria habeatur"* regt die weitere Frage an, was Pflicht sei, wenn die Erinnerung an Sünden erst nach der Beichte erwacht, oder sich rectificirt? Es ist kurz zu sagen: „Sünden, die man vorher ganz vergessen hat, — ebenso solche, die man nur als zweifelhaft in der Beichte erklärt hat, während man sich später überzeugt, man müsse sich selbe mit Bestimmtheit als schwere Sünden imputiren, — ferner Sünden, deren Zahl man geringer angegeben hat [2], als sie sich bei besserer Erkenntniß herausstellt, unterliegen noch der Beichtpflicht. Aendert sich nur das Urtheil über eine an sich richtig in der Beicht erklärte Sünde, indem man später als schwere Sünde erkennt, was bei der Beicht für eine läßliche gehalten wurde, so bedarf es keiner neuen Anklage, vorausgesetzt, daß die Reue bei jener Beicht auch auf die in Frage stehende Sünde sich erstreckte [3].

5. Was das bei der Beichte zu beobachtende Verhalten betrifft, ist zu sagen:

a) Der Pönitent muß durch sorgfältige Erforschung seiner selbst (*„debita et diligenti praemeditatione"*) zur Kenntniß aller seiner Sünden zu kommen sich Mühe geben, gestützt auf die Gnade des hl. Geistes, ohne welche weder die richtige Selbsterkenntniß, noch die Selbstverdemütigung der Anklage, noch die wahre Reue und Lebensbesserung möglich ist. Um diese soll er daher vor

---

[1] Der hl. Alphons v. Liguori (VI. 473—477) referirt die gegentheilige strengere Ansicht, sive dubium fuerit positivum sive negativum, als probabel, kann aber keine Verpflichtung finden, ihr in der Praxis zu folgen.

[2] Hat man nur beiläufig, ungefähr die Zahl bezeichnen können, und überzeugt sich später, daß die wirkliche Zahl mit jener Angabe nur sehr unbedeutend differirt, so ist die abgelegte Beichte als genügend zu erachten.

[3] Siehe S. Lig. VI. 478.

Allem inständig Gott bitten, und dann nach Reihenfolge der zehn Gebote sein Gewissen erforschen nach der Regel des hl. Augustin: „Consideret peccator qualitatem criminis in loco, in tempore, in varietate, in persona" [1].

b) Er hat die erkannten Sünden in einem Schuldbekenntnisse dem Priester zu eröffnen (*„confiteri"*) in der Absicht, ihrer Nachlassung theilhaftig zu werden, wozu selbstverständlich erfordert wird ein in wahrer Bußgesinnung abgelegtes Bekenntniß (confessio per veram contritionem aut saltem attritionem informata); durch die auf Nachlassung gerichtete Absicht wird es zur confessio *„sacramentalis"*.

6. Mit Bezug auf diese zweite Verpflichtung ergeben sich mehrere Fragen:

I. Muß eine in Absicht des Empfanges des Sacramentes abgelegte, aber ungiltige Beicht wiederholt werden, auch wenn der Beichtvater sich noch der ihm gebeichteten Sünden wenigstens der Hauptsache nach erinnert, oder genügt es in diesem Falle, daß der Pönitent nur sagt: „ich klage mich über die schon das vorige Mal gebeichteten Sünden an?"

Antw.: Der hl. Alphons v. Liguori [2] nennt die Ansicht, welche Letzteres genügen läßt, und u. A. von Lugo, Layman, dem hl. Antoninus, Vasquez und Gregor da Valencia vertreten wird, „sent. *communior*". — Suarez u. A. verlangen Wiederholung der Beicht, auch wenn der Beichtvater sich ihrer noch erinnert, so oft sie ungiltig gewesen wegen Ermangelung irgend eines dem Sacramente wesentlichen Bestandtheiles. Betrifft dieser Defect den Beichtvater selbst, so ist jedenfalls zu unterscheiden und zu sagen, nur in dem Falle, daß ihm die Jurisdiction gefehlt hat, sei die Beicht zu wiederholen; wenn er aber die Absolutionsform unrichtig ausgesprochen oder keine genügende Intention gehabt hat, so obliege es lediglich ihm, den Defect zu ersetzen.

II. Kann die nur erzählungsweise einem Priester gemachte Mittheilung von Sünden, die man begangen hat, schon dadurch zur sacramentalen Beicht werden, daß man ihm sagt, man wolle sich all' des Erzählten angeklagt haben und bitte um die Absolution?

Antw.: Ohne Zweifel, wenn diese allgemeine Anklage sofort stattfindet in dem Momente, in welchem der Priester das ihm Erzählte noch vollkommen in seinem Gedächtnisse hat, was die begangenen Sünden nach Substanz, Zahl und die Species ändernden Umstände betrifft. Dieß ist sententia communis.

Dagegen kann die eigenthümliche Ansicht des Cardinals Lugo in der Praxis keine Beachtung finden, die erwähnte allgemeine Anklage genüge selbst dann, wenn der Priester nur in confuso sich noch des Erzählten erinnert [3]. Denn jene Erzählung kann nicht confessio *„sacramentalis"* sein, da sie ohne Absicht, das Sacrament zu empfangen, gemacht wurde; die allgemeine Anklage zur Zeit, in welcher der Beichtvater sich des Gehörten nicht mehr klar erinnert, ist es auch nicht, weil die conf. sacram. erfordert, daß *„omnia et singula"* peccata der potestas clavium unterworfen werden. Etwas Anderes ist es, wenn eine mit der Absicht des Sacramentes abgelegte Beicht ungiltig gewesen. Hier hat der Beichtvater bereits in ordine ad sacramentum über die vor

---

[1] De vera et falsa poenit. c. 14.

[2] S. Lig. VI. 502.

[3] S. Lig. VI. 502. — Cfr. Vindic. Alphons. P. V. Q. VIII.

sein Forum gebrachten Sünden zu Recht erkannt, und es bedarf später nach Beseitigung des Hindernisses der Giltigkeit der Beicht von Seite des Beichtvaters nicht mehr, als daß er sich des Seelenzustandes des Pönitenten erinnere, und das darüber bereits gefällte Urtheil nunmehr durch erneuten Act der Lossprechung bestätige.

7. Die wesentlichen Eigenschaften der Beicht sind dem Gesagten zufolge: Vollständigkeit bezüglich aller schweren Sünden, Reumütigkeit und bußfertige Anerkennung der contrahirten Schuld und Strafbarkeit [1], Beziehung auf das Sacrament durch die Absicht, in demselben Nachlaß der Schuld und Strafe zu erlangen.

Die beiden letzteren Eigenschaften sind in jedem Falle unerläßliche Bedingungen der Giltigkeit des Sacramentes. Die Vollständigkeit dagegen läßt Ausnahmen zu. Im Falle es nämlich physisch (z. B. bei Sterbenden, der Sprache Unfähigen [2]) oder moralisch (z. B. wenn etwas nur gebeichtet werden könnte mit Verletzung des Beichtsiegels) unmöglich ist, jede zur eigenen Kenntniß gebrachte Sünde dem Beichtvater zu bekennen (integritas *materialis*), genügt es, zu beichten, was unter den gegebenen Umständen als Schuld bekannt werden kann (integritas *formalis*). Die formelle Vollständigkeit wäre bei Sterbenden schon gegeben, wenn sie nur durch Zeichen überhaupt sich als Sünder bekennen und das Verlangen nach dem hl. Sacramente an den Tag legen, gleichviel, ob dieß geschieht in Gegenwart des Beichtvaters oder vor seinem Erscheinen in Gegenwart Anderer, die es bestätigen, schon geschehen ist.

Es wird auch von einigen Auctoren behauptet, man sei von der Pflicht, eine Sünde zu beichten, entbunden, wenn man sie nicht entdecken kann, ohne daß dadurch zugleich die bei derselben mitschuldige Person dem Beichtvater bekannt wird. Diese Ansicht kann aber nicht Anspruch auf praktische Geltung machen (S. Lig. VI. 489). Nur soviel ist gewiß, daß der Beichtende ohne bringende Notwendigkeit nicht bei einem Priester beichten soll, der leicht zur Kenntniß der persona complex kommen kann, und daß er sie in seiner Beichte nie namhaft machen darf.

Erschwerung der Vollständigkeit durch Umstände, die mit der Ablegung der Beichte (z. B. große Beschämung des Pönitenten) oder mit Spendung des Sacramentes (z. B. Notwendigkeit vieler Zeit, um bei großem Concurse

[1] Die Reumütigkeit der Beicht erfordert nicht notwendig, daß die Reue dem Bekenntnisse der Sünden vorhergehe, wenn nur vor der Absolution noch die Reue erweckt und als Abscheu der gebeichteten Sünden kundgegeben wird. Die Gläubigen indessen sind allerdings zu mahnen, nicht in den Beichtstuhl zu treten, ehe sie wahre Reue erweckt haben. Einige halten es für unerläßliche Bedingung, daß die Reue der Beicht vorhergeht. (Siehe S. Lig. VI. 445.)

[2] Ist der Stumme fähig, sein Bekenntniß niederzuschreiben, so ist er wohl auch ohne Zweifel dazu verpflichtet (S. Lig. VI. 479). — Taube Personen, welchen der Beichtvater in keiner Weise zu einer vollständigen Erklärung ihrer begangenen Sünden behilflich sein kann, genügen, wenn sie auch nicht über alles sich äußern können, wessen sie sich schuldig wissen. — Ausländer, deren Sprache der Beichtvater nicht kundig ist, und welche einen Priester, der dieselbe versteht, nicht finden können, beichten giltig, wenn sie sich, soweit möglich, verständlich machen. Durch einen Dolmetsch zu beichten, kann ihnen nicht zur Pflicht gemacht werden, selbst nicht auf dem Sterbebette, wenigstens nicht in der Weise, daß demselben schwere Sünden des Beichtenden bekannt werden. (S. Lig. ibid.)

allen Pönitenten zu genügen)[1] unzertrennlich verbunden sind, begründet in keiner Weise eine moralische Unmöglichkeit. Diese kann nur durch der Beichte äußere Umstände herbeigeführt werden.

8. Die Beichte hat zu geschehen als wahrheitsgetreue Anklage seiner selbst. Jede in der Beicht gebrauchte Lüge, durch welche die Schuld und der moralische Zustand der Seele vor dem Forum des Beichtvaters in einer von der Wirklichkeit sehr bedeutend abweichenden Art dargestellt wird, ist schwere Sünde gegen das achte Gebot (mendacium perniciosum) und zugleich Sacrilegium und macht die Beichte ungiltig. ((S. Lig. l. c. 486.) Ist aber wesentliche Bedingung, daß die Beichte mündlich abgelegt wird, oder kann die Beichtpflicht auch durch schriftliche Kundgebung der Sünden erfüllt werden? Kann man ihr nur genügen durch Anklage in unmittelbarer Nähe des Beichtvaters oder auch durch schriftliche Mittheilung aus der Ferne?

Schriftliche Anklage ist, im Falle die mündliche sehr erschwert oder unmöglich ist, nur in der Art zuläßig, daß nach erfolgter Lesung der Schrift durch den Beichtvater der Pönitent durch Wort oder Zeichen erklärt (letzteres bei der Sprache Unfähigen) er bekenne sich alles dessen schuldig, was die Schrift enthält.

Absolution aber Abwesender ist gänzlich unstatthaft; dieß folgt aus der Natur der sacramentalen Acte überhaupt, und ist strengstens verboten durch die Constitution Clemens' VIII. vom Jahre 1602 *„Sanctissimus"*.

d) Genugthuung und Ablaß.

1. Der Empfang des hl. Sacramentes der Buße ist für den Pönitenten ein freiwilliges Eingehen in das objectiv von Christus dem Erlöser gesetzte Buß- und Versöhnungsopfer. Dasselbe ist nicht möglich, ohne daß der Schuldige wenigstens einigen Antheil nimmt an den vom Erlöser für seine Schuld übernommenen Bußen und Genugthuungen. Und das Urtheil des Richters im hl. Bußgerichte kann keine Zuwendung der Barmherzigkeit und der Verdienste des göttlichen Opferlammes sein, ohne zugleich Strafen und Bußwerke aufzulegen, welche in Einheit mit seinem Leiden zu tragen sind.

Außer dem Willen, alle zur Bekehrung nach der Natur der Sünde schon von selbst unumgänglichen Opfer zu bringen (als Restitution, Meidung der nächsten Gelegenheit, Uebung von Tugendacten, ohne welche die Beharrlichkeit unmöglich wäre u. s. w.) ist daher ein für die Disposition des Pönitenten wesentlich notwendiges Moment der entschiedene Wille, sich der vom Beichtvater zu bestimmenden Genugthuung (*satisfactio*), so weit als es möglich ist, zu unterwerfen.

Die wirkliche Verrichtung aufgelegter, an sich bedeutender Bußwerke als Genugthuung für gebeichtete schwere Sünden ist strenge Pflicht, — die Nichterfüllung schwere Sünde (S. Lig. l. c. 518.), außer der Beichtvater hätte ausdrücklich dieselbe nur sub levi aufgelegt, was geschehen kann, wenn zu fürchten ist, der Pönitent werde sie nicht verrichten. Wurden solche für

---

[1] Prop. 59. damn. ab Innoc. XI.: *Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessos ratione magni concursus poenitentium, qualis v. g. potest contingere in die magnae alicujus festivitatis aut indulgentiae.*

läßliche Sünden festgesetzt, so obligiren sie nur dann sub gravi, wenn sie der Beichtvater für notwendiges Mittel gehalten hat, den Pönitenten vor schweren Sünden zu bewahren (S. Lig. l. c. 517) und deßwegen auch erklärte, sub gravi obligiren zu wollen. Das Bußwerk als Vollzug der beichtväterlichen Sentenz ist integrirender Theil des Sacramentes, und wirkt als solcher Tilgung zeitlicher Sündenstrafen ex opere operato. Deßhalb kann demselben nicht irgend ein vom Pönitenten beliebtes gutes Werk substituirt werden. Glaubt dieser, die aufgelegte Buße nach seinen individuellen Verhältnissen nicht erfüllen zu können, so soll er den Beichtvater um Umwandlung in ein anderes bitten. Willfahrt dieser der Bitte nicht, so ist es dem Pönitenten unbenommen, im Falle er die Buße wirklich für eine ihm nicht leicht mögliche Leistung hält, auf die Absolution zu verzichten und zu einem andern Beichtvater zu gehen. Würde er sich nur durch Trägheit von Uebernahme der Buße abhalten lassen, so wäre dieß Sünde [1]. Hat er nicht verstanden, was der Beichtvater ihm als Buße bestimmt hat, oder wieder vergessen, so hat er, wenn möglich, ihn um dieselbe zu fragen. Kann er die übernommene Buße nicht verrichten, so muß er den Beichtvater nachträglich um Umänderung derselben in eine andere bitten, und im Falle dieser sich der gebeichteten Sünden nicht mehr erinnern könnte, ist es, wenn auch nicht gewiß erweisbare Pflicht, so doch zu rathen, daß er sie der Hauptsache nach wiederholt bekenne, — dieß um so mehr, wenn er die Commutation bei einem andern Priester erbittet, der sie nur nach gehörter Beichte vornehmen könnte, nie außer der Beichte. (S. Lig. VI, 528 sqq.)

Die Buße vor der Lossprechung zu verrichten, ist in keinem Falle notwendig. (Vgl. propp. damn. ab Alex. VIII. 16—18 und Constit. *Unigenitus* Clementis XI.; sowie Bulle *Auctorem fidei* gegen die Synode von Pistoja art. 87.) Es ist auch nicht Pflicht, sie noch vor der hl. Communion zu leisten (prop. 22 damn. ab Alex. VIII.); es darf aber auch die Erfüllung der übernommenen Bußpflicht nicht zu lange verschoben werden. Ist die Zeit hiefür vom Beichtvater selbst bestimmt, so ist sie einzuhalten. Hat die Buße den Zweck, vor schwerer Sünde zu bewahren, so ist der Pönitent sub gravi obligirt, so frühzeitig ihr zu genügen, daß dieser Zweck nicht vereitelt wird. Sieht man bei längerem Aufschub die Unmöglichkeit voraus, sie zu erfüllen, so müßte ihr sogleich Genüge geschehen. Die Buße erst verrichten, wenn man bereits wieder im Stande der Todsünde sich befindet, ist zwar nicht selbst schwere Sünde, aber der Zweck der Buße ist dabei nicht erfüllt. (S. Lig. VI. 522 sqq.)

2. Eine Art Substitution für die Leistung der durch die begangenen Sünden entstandene Pflicht der Genugthuung sind die heiligen Abläſſe. Durch deren Verleihung verbindet die Kirche mit bestimmten guten Werken eine Zuwendung der Verdienste Christi, Mariä und der Heiligen zum Zwecke des Nachlasses zeitlicher Sündenstrafen in derselben Weise, wie solche mit ihren auf Grund des abgelegten Sündenbekenntnisses ehedem aufgelegten öffentlichen Bußen verbunden war. Die Abläſſe haben zu ihrer Voraussetzung bereits erfolgte Freiheit der Seele vom reatus omnis culpae mortalis et

[1] S. Lig. VI. 516.

poenae aeternae, und zur Bedingung ihrer Wirksamkeit dieselbe wahre und aufrichtige Bußgesinnung, welche zum Empfange des Sacramentes erfordert wird, sowie die im Geiste wahrer Frömmigkeit vorgenommene Verrichtung der vorgeschriebenen guten Werke. Daraus folgt, daß der Gebrauch der heiligen Ablässe, so wenig er auch zur Pflicht gemacht ist, mit der Kirche (Trid. S. XXV. de Indulg.) für sehr heilsam und empfehlenswerth zu halten ist. Die Ablässe erinnern uns beständig an die Notwendigkeit der Genugthuung durch Buße und gute Werke, — sie weisen uns hin auf das Kreuz, ohne welches jede Sühne und Genugthuung für unsere Schulden unmöglich wäre, — sie helfen unserm eigenen Unvermögen ab, indem sie uns die Verdienste Christi, seiner heiligsten Mutter und der lieben Heiligen zuwenden, so lange wir noch Schulden abzutragen haben, nicht bloß auf Erden, sondern selbst noch im Fegfeuer. Fast alle Ablässe, welche die Kirche verleiht, gewährt sie mit dem Wunsche und der Ermächtigung, daß dieselben Gott dargebracht werden mit der Bitte, den in ihnen liegenden Strafnachlaß den leidenden Seelen im Reinigungsorte zukommen zu lassen (applicabiles sunt indulgentiae animabus fidelibus defunctis *ad modum suffragii*).

Zusatz.

Beichte der läßlichen Sünden.

Die Tilgung läßlicher Sünden erfordert nicht notwendig den Empfang des heiligen Bußsacramentes. Der Nachlaß derselben kann auch erzielt werden durch Acte der Liebe Gottes und der Reue, durch andächtigen und im Geiste der Buße und Reue vorgenommenen Gebrauch der Sacramentalien[1].

Gleichwohl ist das Bekenntniß läßlicher Sünden von Seite der Gläubigen, die sich einer schweren Sünde nicht schuldig wissen, genügend, um das hl. Sacrament der Buße zu empfangen; (materia *sufficiens)* dasselbe gilt vom wiederholten Bekenntnisse der schon früher giltig gebeichteten schweren Sünden.

Eine nur zweifelhaft angeklagte schwere oder läßliche Sünde, von der es ungewiß ist, ob sie überhaupt begangen wurde, wäre aber nicht einmal materia sufficiens. Zur Giltigkeit des Sacramentes ist selbstverständlich auch bei der Beichte läßlicher Sünden aufrichtige Reue mit dem Vorsatze der Besserung und der Wille der Genugthuung unumgänglich notwendig. Die leichten Bußen, welche in der Regel für gebeichtete läßliche Sünden auferlegt werden, nicht zu verrichten, ist aber nie schwere Sünde.

Mit Bezug auf obige Sätze ergeben sich die praktischen Regeln:

a) Man ist nicht verpflichtet, läßliche Sünden zu beichten; deren Beichte aber ist doch dringend zu rathen;

---

[1] S. Th. p. 3. q. 87. a. 2 et 3: Triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum: uno modo in quantum in eis infunditur gratia . . . et hoc modo per Eucharistiam et extremam unctionem et universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundo, in quantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum; et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum . . . Tertio modo, in quantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum et ad res divinas: et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, et si aliqua alia sunt hujusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum.

b) wer keiner schweren Sünde sich bewußt ist, und das heilige Sacrament der Buße empfangen will, muß wenigstens eine gewisse läßliche Sünde beichten;

c) wer bei der Beichte nur läßliche Sünden zu bekennen hat, muß[1] wenigstens in Ansehung einer derselben aufrichtige Attrition oder Contrition in Verbindung mit wahrem Vorsatze der Besserung haben. Er würde sonst ungiltig beichten, und in so weit er sich dessen bewußt ist, eine schwere Sünde begehen[2].

d) Kömmt dem Pönitenten erst nach erhaltener Absolution eine läßliche Sünde in Erinnerung, so ist er nicht verpflichtet, sie nachträglich zu bekennen.

Erbittet er sich aber für eine vergessene läßliche Sünde eine neue Absolution, so muß er auch neuerdings den Act der Reue erwecken und eine neue Buße übernehmen, da ein neuer actus judicialis vorgenommen wird.

e) Ungiltige Beicht.

Das hl. Sacrament der Buße kann nicht zu Stande kommen, wenn ein wesentlicher Bestandtheil desselben fehlt, sei es von Seite des Empfängers oder des Spenders, — und dann ist die Beicht ungiltig. Ist sie damit auch schon jedesmal sündhaft, sacrilegisch? Nein; dieß wäre sie nur dann, wenn der Defect wissentlich und schuldbar beursacht ist; also z. B. wenn absichtlich oder wissentlich eine schwere Sünde nicht gebeichtet wird; oder wenn sie in so ferne schuldbar verschwiegen wird, als der Pönitent höchst nachlässig war in Erforschung des Gewissens; — wenn der Pönitent sich des Mangels wahrer Reue bewußt ist, und gleichwohl das Sacrament zu empfangen wagt; wenn er die böse Gelegenheit nicht aufgeben, keine Mittel der Besserung gebrauchen will u. s. w. Bei Beichten läßlicher Sünden ohne wahre Reue könnte es am leichtesten geschehen, daß der Pönitent sich des Defectes nicht bewußt ist, daher ungiltig beichtet, aber dennoch kein Sacrilegium begeht.

Wurden schwere Sünden ungiltig gebeichtet, aber nicht zugleich sacrilegisch, so ist gleichwohl der Pönitent bei späterer Erkenntniß der Ungiltigkeit sub gravi verpflichtet, die Beicht zu wiederholen[3].

Hieher gehören unter Anderem auch die Fälle, in welchen reservirte Sünden ungiltig gebeichtet worden sind, wofür folgende Regeln gelten können[4]:

---

[1] S. Th. q. c. a. 1. ad 1: Poenitentia de peccatis mortalibus requirit, quod homo proponat abstinere ab *omnibus* et *singulis;* . . . sed ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur, quod homo proponat abstinere a *singulis*, non tamen ab *omnibus*, quia hoc infirmitas hujus vitae non patitur. *Debet tamen habere propositum se praeparandi ad venialia minuenda.*

[2] S. Lig. VI. 449. dub. 1.

[3] Der hl. Liguori (VI. 444) bespricht auch die Frage, ob das hl. Bußsacrament giltig empfangen werden könne, aber cum obice gratiae, so also, daß es wäre sacram. *validum, sed informe;* z. B. in dem Falle, daß Jemand von zwei begangenen schweren Sünden die eine ganz vergißt, die andere aber, die er beichtet, nur bereut „ex motivo *speciali* turpitudinis supernaturalis, quam habet", nicht ex motivo *generali*. — Er referirt eine verneinende und eine bejahende Ansicht und nennt letztere „probabilior"; sie wird vertreten von Lugo, Suarez und den meisten Thomisten. Unter ihrer Voraussetzung wäre es genügend, um die Gnade des Sacramentes wirksam zu machen, daß die vergessene Sünde, nachdem sie in Erinnerung gekommen, gebeichtet werde, ohne daß die erste Beicht wiederholt wird.

[4] S. Lig. VI. 596 sqq.

a) Hatte ein Pönitent, der einer reservirten Sünde schuldig war, seine Beicht abgelegt bei einem für reservirte Sünden nicht bevollmächtigten Beichtvater, aber ohne zu wissen, daß ihm diese Vollmacht fehle, — oder weil die Beicht keinen Aufschub duldete, und ein anderer Beichtvater nicht zu finden war, — oder mit gänzlichem Vergessen der reservirten Sünde, so war die Absolution, genügende Disposition des Beichtenden vrausgesetzt, giltig, aber in Ansehung der reservirten Sünde nur eine indirecte, das heißt, mit der Verpflichtung verbunden, dieselbe nachträglich einem hiefür bevollmächtigten Priester zu beichten.

b) Legte er seine Beichte ab bei einem quoad casus reservatos competenten Beichtvater, vergaß aber ohne seine Schuld, sich der reservirten Sünde anzuklagen, so muß er selbstverständlich dieselbe noch beichten. Aber die Einen sagen mit Lugo, Sanchez, Viva, den Salmanticensern u. A., er könne dieser Pflicht dann auch bei einem nicht hiefür competenten Priester genügen (der hl. Alphons nennt dieß sent. „communissima"), weil der erste Beichtvater mit den Worten „in quantum possum et tu indiges" ihn schon implicite auch von der reservirten Sünde absolvirt, mithin die Reservation für diesen Fall schon aufgehört habe. — Andere dagegen, wie Suarez, Antoine, Holzmann, halten Beichte bei einem für Reservatfälle bevollmächtigten Priester nötig, weil der Zweck der Reservation so lange nicht erfüllt ist, als die Sünde nicht dem „Superior" bekannt und von ihm abgeurtheilt worden ist. Ausnahmen hievon statuirt Suarez, wenn der Pönitent ausdrücklich in der Absicht zur Beichte ging, von reservirten Sünden absolvirt zu werden, und dieselbe dem Beichtvater auch kund gab; — oder wenn der Priester nur zum Besten des Pönitenten privilegirt war, wie es z. B. der Fall ist bei Jubiläen; — oder wenn nicht die Absolution der Sünde reservirt gewesen ist, sondern die Absolution einer durch die Sünde incurrirten Censur. — — Die zweite Ansicht unter den von Suarez gemachten Beschränkungen ist jedenfalls nach dem Urtheile des hl. Alphons die mehr begründete, und kann in der Praxis, da es sich um Giltigkeit eines Sacramentes handelt, kaum von ihr abgegangen werden.

c) War die reservirte Sünde gebeichtet worden bei einem zur Absolution competenten Priester, war aber die Beicht aus einem anderen Grunde ungiltig, so ist nach der allgemeineren und wahrscheinlicheren Meinung die Sünde nicht ferner mehr reservirt, sondern kann die Beichte bei jedem auch nicht privilegirten Priester revalidirt werden. (So Suarez, Lugo, Lacroix, Cajetan u. A. gegen Concina, der die entgegengesetzte Ansicht vertritt). Ist ja der Zweck der Reservation bereits erreicht, indem die Sünde vor das Forum des höhern Richters gebracht wurde. Dieser Grund besteht selbst dann, wenn die Beichte nicht bloß ungiltig, sondern zugleich sacrilegisch war. Und daher halten auch die meisten Auctoren dafür, selbst durch eine sacrilegische Beichte bei einem quoad reservata competenten Priester nehme die Reservation ein Ende. Hatte indessen der Beichtvater die Absolutionsgewalt nur in Kraft des ausgeschriebenen Jubiläumsablasses, so bleibt der Pönitent, der eine reservirte Sünde ungiltig gebeichtet hat, jedenfalls noch obligirt, sie einem quoad reservata privilegirten Beichtvater in giltiger Weise zu bekennen, da die Jubiläumsfacultäten nur zu dem Zwecke verliehen sind, die Gläubigen zur Benützung

der Jubiläumsgnaden zu ermutigen. Für Jene mithin, welche die Bedingungen nicht erfüllen, die erfordert sind, um derselben theilhaftig zu werden, sind die Facultäten ohne alle Wirksamkeit.

§. 5. Hl. Eucharistie.

1. Die Taufe und Buße sind die Sacramente der Uebertragung der Seele aus dem Zustande des Todes in den des Lebens durch Zuwendung der Verdienste des Opfertodes des Filius Dei naturalis und die Annahme an Kindesstatt durch Gott. Das empfangene übernatürliche Leben bedarf aber auch der erhaltenden und stärkenden Nahrung von dem Augenblicke an, in welchem Einflüsse sich geltend machen, die es schwächen und selbst zerstören könnten. Solche hat der Erlöser den Kindern Gottes geboten, indem Er, das Opferlamm, sich ihnen auch zur Opferspeise gab in der hl. Communion. „Sein Fleisch ist in Wahrheit eine Speise, sein Blut in Wahrheit ein Trank", und die Instr. ad Armen. zieht daraus die Folgerung: „omnem effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, *sustentando, augendo, reparando* et *delectando* sacramentum hoc operatur quoad vitam supernaturalem". Die heiligste Eucharistie ist ihrer Wirkung nach vor Allem eine Seelenspeise, indem Christus, der Urgrund aller Gnade, während er sich zum Genusse hingibt, die Seele mit sich einiget, und sie aller Gnaden theilhaftig macht, deren sie bedarf, um gemäß ihres Berufes im Leben der Tugend zu wachsen. „In me manet et ego in eo", sagt er vom Empfänger des göttlichen Sacramentes. (Jo. 6.) Geeiniget mit der Seele tilgt er die läßlichen Sünden in der von ihm angeregten Thätigkeit der Liebe, und gibt Kraft, die schweren Sünden zu meiden, zu gleicher Zeit die heiligmachende Gnade vermehrend. Per accidens kann auch die Rechtfertigung des Sünders Wirkung der hl. Communion sein, — dann nämlich, wenn derselbe ungiltig gebeichtet hat, aber im entschuldbaren und unüberwindlichen Irrthum sich befindet, er habe giltig gebeichtet. Cfr. S. Th. p. 3. q. 79. a. 3. et q. 72. a. 7. ad 2. Die Einigung mit Gott in der hl. Communion erstreckt sich aber auch auf den Leib. Er wird vom heiligsten Leibe, der in ihn eingeht, verklärt, — die in ihm liegenden Triebe, welche zur Sünde sollicitiren, werden zurückgedrängt, — im Genusse des reinsten Leibes und Blutes des Herrn empfängt er das Unterpfand seiner künftigen Auferstehung und Glorie [1].

2. Aus dem Wesen und den Wirkungen des heiligsten Altarssacramentes erklären sich nun auch die darauf bezüglichen Verpflichtungen, wie folgt:

a) Ist die hl. Communion die Nahrung des übernatürlichen Lebens, ohne welche dieses der Gefahr der Schwächung und des Unterganges ausgesetzt wäre, so ist jedem, der zu den Entscheidungsjahren gelangt ist [2], der Empfang derselben eben so notwendig, als es die Sorge für die Erhaltung des übernatürlichen Lebens ist. Diese allgemeine Notwendigkeit des heiligsten Sacramentes

[1] Trid. Sess. XIII. cap. II. et can. 5.

[2] *Si quis dixerit, parvulis antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem, a. s.* Trid. Sess. XXI. can. 4.

für die erwachsenen Getauften hat der göttliche Heiland ausgesprochen in den Worten: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis". (Jo. 6, 53.)

b) Ist die hl. Communion, wie gesagt, zum Heile notwendig, so ist es ohne Zweifel Pflicht, sie zu empfangen. Wann und wie oft dieß geschehen müsse, ist in dem positiven göttlichen Gesetze wohl nicht ausgesprochen. Es wird aber von selbst sich verstehen [1], daß man zu der Zeit die göttliche Speise zu genießen hat, in welcher es vorzüglich notwendig ist, für Erhaltung und Vermehrung des übernatürlichen Lebens Sorge zu tragen, also: in der Jugend, sobald der Kampf der Leidenschaften beginnt; — so oft die Seele sich der Art geschwächt fühlt, daß sie ohne die himmlische Nahrung nicht Beharrlichkeit im Guten hoffen kann; — wenn besonders wichtige Pflichten übernommen werden, wie es namentlich der Fall ist beim Antritte eines neuen Standes; — in der Gefahr des Todes [2].

c) Das positive Gesetz der Kirche hat das göttliche genauer determinirt, und seine desfallsigen Bestimmungen obligiren daher eben so strenge wie Gottes Gebot.

d) Da in der heiligsten Eucharistie der Gottmensch selbst es ist, den wir empfangen, und die Theilnahme an der Gnadenfülle, mit welcher er zu uns kömmt, auch von unserer Disposition für die Aufnahme der Gnade abhängt, so ist es heilige Pflicht, nur mit würdiger Vorbereitung hinzugehen und mit Eifer die Danksagung nach dem göttlichen Mahle zu üben.

Von den beiden letztern Verpflichtungen haben wir im Einzelnen zu handeln.

a) Positiv kirchliches Gebot — Ostercommunion.

Das vierte Concil vom Lateran v. J. 1215 [3] beschränkte die frühere Obligation, an den drei Hauptfesten: Weihnachten, Ostern und Pfingsten zu communiciren [4], auf die Verpflichtung einmaliger Communion im Jahre, welche zur Osterzeit stattfinden soll. Das Decret lautet: *Omnis utriusque sexus fidelis,* **postquam ad annos discretionis pervenerit,** *omnia sua solus peccata* **saltem semel in anno fideliter confiteatur,** *proprio sacerdoti, et injunctam poenitentiam studeat pro viribus implere.* **Suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum,** *nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejusmodi perceptione duxerit abstinendum. Alioquin et vivens ab ingressu Ecclesiae arceatur, et moriens christiana careat sepultura.*

Der Inhalt dieses Gebotes ist:

I. Allgemeine schwere Verpflichtung jener, die ihre Seele mit schwerer Sünde befleckt haben [5], wenigstens einmal im Jahre zu beichten. Es ist sogar Dogma, daß diese Obligation besteht; Trid. Sess. XV. can. 8.

---

[1] Cfr. S. Lig. VI. 192 sq. et 295.
[2] Cfr. S. Th. p. 3. q. 80. a. 11.
[3] Cap. 12. *Omnis* X. *de poenit.* (V. 38).
[4] Can. 16. *de consecr.* dist. 2.
[5] Daß Jene, welche nur läßliche Sünden haben, nicht obligirt sind, folgt aus der Bemerkung des Tridentinum (Sess. XIV. cap. 5), das Lateranconcil habe nur das gött-

Zur Erfüllung derselben sind auch die Kinder gehalten, welche bereits fähig geworden sind, zu unterscheiden, was schwere Sünde ist, und mit solcher sich belastet haben [1].

Dem Gebote wird nicht genügt durch den äußern Act der Beichte; es muß das heilige Sacrament empfangen werden, so daß die für schwere Sünden jure divino auferlegte Obligation der Beichte dadurch erfüllt wird. Alexander VII. verwarf den Satz: *Qui facit confessionem voluntarie nullam, satisfacit praecepto Ecclesiae* (prop. 14).

Unter dem „*sacerdos proprius*" ist wohl zunächst der Pfarrer zu verstehen, aber nach den Entscheidungen Alexanders IV., Johannes' XXII. und Clemens' VIII. (Bulle „*Significatum*") und der allwärts in Kraft bestehenden Gewohnheit auch ein jeder vom Bischofe der Diöcese mit der Cura betraute Priester in dem Umfange, in welchem sie ihm verliehen ist. (Vgl. Benedict XIV. de Synodo dioec. XI, 14.)

II. Allgemeine Verpflichtung [2] der im Gebrauche der Vernunft stehenden und zur nötigen geistigen Reife gelangten Christgläubigen [3] wenigstens einmal im Jahre zu communiciren, und zwar zur Osterzeit. Auch dieses Gebot ist dogmatisch festgestellt Trid. Sess. XIII. can. 9, und kann gleichfalls, wie das der jährlichen Beichte nur erfüllt werden durch würdigen Empfang des hl. Sacramentes (prop. damn. ab Innoc. XI. 55). Die Osterzeit, innerhalb welcher das Gebot erfüllt werden muß, ist nach Bulle Eugen's IV. „*Fide digna*" v. J. 1440 die Zeit vom Palmsonntage bis weißen Sonntag, in soweit nicht die Bischöfe in Kraft besonderer Vollmacht oder des bestehenden Gewohnheitsrechtes sie weiter ausdehnen.

Die beiden Theile des Gebotes sind nicht ad modum unius zu nehmen, so daß es, wenn Jemand zur Osterzeit nicht communicirt hat, überhaupt nicht mehr erfüllt werden könnte, wie es der Fall ist in Ansehung des Gebotes, am Sonntage die heilige Messe zu hören, wenn diese am Sonntage vernachläßiget wurde. Es besteht für denselben immer noch die Pflicht, wenigstens noch innerhalb des Jahres [4] einmal dem hl. Tische zu nahen, und zwar

---

liche Gebot determiniren wollen, und aus der Größe der auf die Uebertretung gesetzten Strafe, der Excommunication. Wenn der hl. Thomas p. 3. q. 6. a. 3 glaubt, dieselben müßten sich wenigstens ihrem Seelsorger vorstellen und ihm erklären, sie hätten keine schwere Sünde, so kann dieß keinesfalls Sache stricten Gebotes sein.

[1] Catech. Rom. p. II. c. V. q. 44. Die Kinder nicht eher beichten lassen wollen, als sie reif genug sind für die hl. Communion, wäre ein sehr großer Mißgriff eines Seelsorgers, wogegen Pius IX. sehr ernst sich ausgesprochen hat. (Siehe Anal. Jur. Pontif. an. 1867. — Frassinetti, Comp. della Theol. Mor. diss. XV. §. 4.)

[2] S. Lig. VI. 294 sqq.

[3] Kinder dürfen zwar noch nicht zur hl. Communion zugelassen werden, ehe sie die Himmelsspeise von der irdischen unterscheiden. Aber es ist auch nicht in der Ordnung, sie erst dann hinzutreten zu lassen, wenn sie bereits, namentlich in unserer Zeit, von der Sünde und sündhaftem Begehren mehr erfüllt sind als von Liebe zu Gott. Der hl. Thomas sagt, man solle den Empfang des hl. Sacramentes ihnen gestatten, „*si possunt aliquam devotionem concipere.*" Die gehörige Reife ist kaum anzunehmen vor dem zehnten Jahre, mit diesem Alter aber schon bei sehr vielen Kindern. Vgl. Dr. Raich, „Ueber das Alter der Erstcommunicanten."

[4] Das Jahr wäre nach den Einen zu zahlen von Ostern zu Ostern, nach Andern von Januar bis December.

sobald es ihnen möglich ist. Wer vorhersieht, daß er zur Osterzeit wird verhindert sein, dieser hl. Pflicht zu genügen, thut gut, in soweit sich die Hindernisse nicht beseitigen lassen, noch vorher zu den hl. Sacramenten zu gehen, wenigstens wenn er sich im Stande der schweren Sünde befindet. Hat er aber vor Beginn der Osterzeit communicirt, und es wird ihm wider Erwarten möglich, während der Dauer derselben die hl. Sacramente zu empfangen, so bleibt er auch dazu obligirt. (Rit. Rom. de Euch.)

Nach dem durch verschiedene Decrete, sowie durch die Praxis und Gewohnheit interpretirten Sinne und Inhalt des Lateranensischen Canons wird das Gebot der Ostercommunion nur erfüllt, wenn man in der Pfarrkirche aus den Händen des eigenen Pfarrers, oder wenigstens von diesem in einer andern Kirche, das hl. Sacrament empfängt. Um bei einem andern Priester communiciren zu dürfen, ist die Erlaubniß des Bischofs oder des eigenen Pfarrers erfordert; es genügt aber auch der mit moralischer Gewißheit zu präsumirende Consens desselben, z. B. wenn Umstände obwalten, unter welchen dem Betreffenden die Erlaubniß vernünftiger und billiger Weise nicht verweigert werden kann. In den Klosterkirchen genügen der Osterpflicht die Laienbediensteten, welche innerhalb des Bereiches des Klosters ihre Wohnung haben und vom Kloster ihren Unterhalt beziehen, — andere Laien nur, in soweit der betreffende Ort vom heiligen Stuhle hiezu privilegirt ist. Aber auch im letztern Falle darf wenigstens am heiligen Osterfeste die hl. Communion in den Klosterkirchen nicht ausgespendet werden, außer in soferne der Pfarrer einzelnen Parochianen zum Empfange des hl. Sacramentes daselbst die Erlaubniß ertheilt hat. Allgemeine Erlaubniß kann er nicht gewähren. (S. C. C. 7. Sept. 1615; 10. Sept. 1627; 11. Jun. 1650; 31. Jan. 1782.)

Die auf Nichterfüllung der Osterpflicht gesetzte Excommunication ist ferendae sententiae, und kann nur vom Bischofe, nie vom Pfarrer, verhängt werden. Auch ist sie nie reservirt. Das kirchliche Begräbniß wird dann verweigert, wenn es unzweifelhaft constatirt ist, daß der Verstorbene bis zum Tode in Unbußfertigkeit verharrte.

b) Positiv kirchliches Gebot der Communion in Verbindung mit andern Sacramenten der Lebendigen.

Wir finden unter den Tridentinischen Decreten auch eines, welches die Personen, die das hl. Sacrament der Ehe empfangen, auffordert, sich darauf vorzubereiten durch die hl. Beicht und Communion (Sess. XXIV. de Ref. Matr. c. I.: . . . s. Synodus conjuges hortatur, ut antequam contrahant, vel saltem triduo ante matrimonii consummationem sua peccata diligenter confiteantur, et ad sanctissimum Eucharistiae Sacramentum pie accedant). Gebraucht das Concil auch nur den Ausdruck *„hortatur"*, so ist das angeführte Decret zufolge der Praxis dennoch als Gebot zu interpretiren.

Dieses ist seiner Natur nach nicht ein ausschließlich positiv kirchliches Gesetz, eben sowenig als das der Ostercommunion. Es hat zu seinem Motive das göttliche Gesetz, vor jedem Empfange eines Sacramentes der Lebendigen sich in den Stand der Gnade zu versetzen, und die theologische Wahrheit, daß die heiligste Eucharistie der Quell aller den übrigen Sacramenten

eigenen speciellen Gnaden ist und zugleich in ihren Wirkungen deren Vollendung. Aus dem gleichen Grunde wird die hl. Communion verbunden mit der von Erwachsenen empfangenen hl. Firmung und mit der Priesterweihe.

c) Positiv kirchliches Gebot der hl. Communion als Wegzehrung [1].

Ein ferneres überaus wichtiges Gebot, das heiligste Altarssacrament zu empfangen, ist das Gesetz, welches gebietet, die hl. Wegzehrung in Todesgefahr sich spenden zu lassen. Dasselbe ist zwar nicht lex scripta, aber von Anfang an war in der Kirche die hl. Wegzehrung in Uebung mit dem Bewußtsein, sie sei heilige Pflicht, begründet in den Worten Christi selbst, „nisi manducaveritis hunc panem, non habebitis vitam in vobis“. Schon das erste öcumenische Concil von Nicäa befiehlt *„antiquam hanc legis regulam necessario observandam“*. Ein jeder Katholik, welcher sich in Todesgefahr befindet, ist sub gravi obligirt, das göttliche Brod der Stärkung zum letzten Kampfe zu empfangen, außer es wäre ihm durch die Verhältnisse überhaupt unmöglich gemacht, oder es könnte ihm das heiligste Sacrament nicht ohne große Gefahr der Verunehrung gereicht werden.

Die erwähnte Verpflichtung ist selbst auszudehnen auf jene Kinder, die zwar noch nicht zur hl. Communion zugelassen wurden, aber geistig genügend entwickelt sind, um die Belehrung zu fassen, daß sie in der hl. Hostie den Leib und das Blut des Herrn zum ewigen Heile ihrer Seele empfangen [2].

Die Verpflichtung der hl. Communion als Wegzehrung bleibt auch dann noch, wenn man erst kurz vor Eintreten der Todesgefahr das hl. Sacrament empfangen hat. Im Falle dieß jedoch am nämlichen Tage geschehen ist, darf das Viaticum gereicht werden und ist im Allgemeinen sogar zu empfehlen; eine Obligation aber hiezu läßt sich nicht erweisen [3].

Ohne Anstand dürfen Gläubige, welche schwer krank darniederliegen, auch nach Empfang des Viaticums noch öfters sich die hl. Communion erbitten, die ihnen dann nach dem gewöhnlichen Ritus gereicht wird, und dieß selbst, wenn sie das Jejunium nicht beobachten können. Wie oft dieß geschehen darf, ist theils nach den Verhältnissen und der Disposition der Person, theils nach dem in der Gemeinde etwa zu befürchtenden Aufsehen zu bestimmen. Kranken, die schon in den Tagen der Gesundheit sehr häufig communicirten, und sich dessen würdig zeigen, darf das Allerheiligste öfter gebracht werden als Andern. Ordenspersonen, die das hl. Sacrament in unmittelbarer Nähe haben, können ohne alles Aufsehen öfters in der Woche communiciren. Priester, die nicht mehr nüchtern sind, dürfen nach sententia communis nicht celebriren, um einem Sterbenden noch den Trost der hl. Wegzehrung zu verschaffen. Es ist für diesen die hl. Communion nicht durchaus notwendig zum Heile, und er kann auch geistiger Weise communiciren. Es geht deßhalb in derartigem Collisionsfalle die dem heiligsten Sacramente schuldige Ehrfurcht dem Liebeswerke gegen den Sterbenden vor.

---

[1] Siehe S. Lig. VI. 285 sqq.

[2] Bened. XIV. *De syn. dioec.* VII. 12.

[3] L. c. cap. 11.

d) Disposition für die hl. Communion.

1. Aus jedem Dogma, das auf die heiligste Eucharistie sich bezieht, ergibt sich als notwendige Folge, diesem Geheimnisse der göttlichen Liebe mit der möglichsten Reinheit zu nahen. Reinheit vor Gott aber besteht in Freiheit von der Sündenschuld und Hingabe aller Kräfte des Menschen an Gott, den allein Heiligen, durch welchen und für welchen alles geheiliget ist, was da rein und heilig ist. Weil aber Gott in der hl. Communion, wie in keinem andern Sacramente, Seele und Leib des Menschen zugleich — der höchsten Ehre würdiget, ist es auch des Menschen heiligste Pflicht, nicht bloß die Seele, sondern auch den Leib an jener Reinheit Theil nehmen zu lassen, wenn er Willens ist, den Leib des Herrn zu empfangen. Die pflichtmäßige Disposition für die hl. Communion enthält demgemäß:

I. Hinsichtlich der Seele: Freiheit von jeder schweren Sünde; denn: *„qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit“*. (1 Cor. 11.)

Wer sich einer schweren [1] Sünde bewußt ist, (nicht bloß zweifelt, ob er im Stande der Gnade sei, oder diese oder jene schwere Sünde begangen habe [2]) genügt der Pflicht, auf die hl. Communion sich vorzubereiten, nicht durch die vollkommene Reue, außer es wäre notwendig, das heiligste Sacrament sogleich zu empfangen, aber unmöglich vorher noch einen Beichtvater zu finden. Nach der Erklärung des Tridentinum ist das apostolische Wort *„probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat“* in der Praxis der Kirche nie anders verstanden worden, als im Sinne eines göttlichen Gebotes [3], sich durch das hl. Sacrament der Buße zu reinigen [4]. Wer könnte auch mit voller Gewißheit sich für „vere *contritus*“ halten?

Dieses Gebot obligirt selbstverständlich ebenso, wie die Laien, auch die Priester vor der hl. Messe. Bezüglich ihrer fügt das Tridentinum im oben citirten caput noch bei, im Falle sie je einmal notgedrungen ohne vorhergehende Beicht nach begangener schwerer Sünde zu celebriren hätten, müßten sie sobald als möglich („quamprimum“) zur hl. Beicht gehen [5]; d. i. sie seien

[1] Mit freiwillig genährten läßlichen Sünden zur hl. Communion gehen, ist allerdings in keinem Falle schwere Sünde, aber es ist jedenfalls Mangel der Liebe und jener Disposition, die erfordert ist, der vollen Frucht des himmlischen Mahles theilhaftig zu werden. (S. Lig. VI. 270.)

[2] Personen, welche in solchen Zweifeln sich befinden, ist jedoch dringend zu rathen, nicht ohne vorhergehende hl. Beicht zu communiciren. Nur Scrupulanten haben dieselben zu verachten; und sehr gewissenhafte Personen, die mit größter Sorgfalt vor schweren Sünden sich hüten, dürfen sich bei derartigen Zweifeln beruhigen mit der Präsumption, daß sie frei seien von schwerer Schuld. (Cfr. S. Lig. VI. 475.)

[3] S. Lig. VI. 256.

[4] Trid. Sess. XIII. cap. 7: Communicare volenti revocandum est in memoriam praeceptum, *„probet se ipsum homo.“* Ecclesiastica autem consuetudo declarat eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad sacram Eucharistiam accedere debeat.

[5] Ibid.: Quod a Christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, haec sancta Synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessarii. Quod si necessitate urgente sacerdos absque praevia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur.

strenge obligirt, sobald als sie nicht weiter gehindert sind, eine Gelegenheit zur Beichte zu suchen, und jedenfalls innerhalb der nächsten drei Tage zu beichten. Daß dieß der Sinn der oben citirten Worte ist, folgt: a) aus der Censurirung folgender zwei Sätze durch Papst Alexander VII.: (prop. 1) mandatum Tridentini factum sacerdoti sacrificanti ex necessitate cum peccato mortali, confitendi quamprimum, est consilium, non praeceptum; — (prop. 2) illa particula „quamprimum" intelligitur, cum sacerdos suo tempore confitebitur; — b) aus der allgemeinen Annahme der Auctoren mit Bezug auf das juristische Axiom *„statim fieri dicitur, quod intra triduum fit"*.

Wie haben es jene zu halten, welche ohne alle Schuld eine schwere Sünde bei ihrer Beichte vergessen haben, und erst vor der hl. Communion an dieselbe sich erinnern? Können sie noch vor Empfang des heiligsten Sacramentes beichten, so dürfen sie es nicht unterlassen. Im Falle aber dieß nicht leicht möglich ist, und es bei ihrer Beichte nicht an der notwendigen übernatürlichen und allgemeinen Reue gefehlt hat, genügt es nach wohlbegründeter Meinung vieler Auctoren (unter den neueren besonders Gousset, Gury, Scavini) daß sie in der nächsten Beichte die begangene Sünde als früher vergessen bekennen, da sie ja doch bereits durch giltige Beicht in den Stand der Gnade versetzt sind [1]. Empfang der hl. Communion mit dem Bewußtsein, sich im Stande der Todsünde zu befinden, ist unter allen Sünden des Sacrilegiums die schwerste, — eine Erneuerung des Verbrechens des Judas. Um zur hl. Communion genügend vorbereitet zu sein, muß sodann die Seele in den Acten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe alle ihre Kräfte dem göttlichen Heilande weihen, der sich mit ihr einigen will, und zwar vorzüglich unter Beziehung dieser Acte auf das Geheimniß des allerheiligsten Opfertodes des Herrn. Als das geopferte Lamm gibt er sich uns ja zur Speise. „Quotiescunque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat." 1 Cor. 11, 26.

II. Hinsichtlich des Leibes ist vor Allem erfordert, daß am selben Tage, an welchem man communicirt, wenigstens keine freiwillige sündhafte Befleckung erfolgte, mag auch bereits die Schuld im hl. Bußsacramente getilgt worden sein, wenn nicht dringende Gründe den Empfang der hl. Communion unvermeidlich machen. Es ist sententia communis, man sei sub levi obligirt, an einem solchen Tage die hl. Communion zu unterlassen [2].

Eine andere, aber sub gravi bindende Verpflichtung ist es, von Mitternacht an nüchtern bleiben (jejunium naturale). Dieselbe ist schon apostolischer Anordnung. Ihr wird zuwider gehandelt:

---

[1] S. Lig. VI. 257.

[2] S. Lig. VI. 272. — Cfr. Rubr. Missal. de defect. n. 9. — Was die Ehegatten betrifft, ist dringend zu empfehlen, daß sie vor der hl. Communion sich des usus matrimonii enthalten, wenigstens quoad debitum *petendum*. Bezüglich des *„reddere"* können sie wohl, wenn der andere Theil ihre Bitten nicht achtet, kaum enthaltsam bleiben. Viele Auctoren halten den usus matrimonii vor der hl. Communion für peccatum veniale, Andere wenigstens das *petere*, Andere weder das *reddere* noch das *petere*, außer es wäre das leitende Motiv nur die Sinnlichkeit. S. Lig. VI. 273 sqq.

a) durch jede genommene Nahrung, sei es auch noch in dem ersten Augenblicke, nachdem die Mitternachtsstunde zu schlagen begonnen hat [1];

b) durch den geringsten von außen her aufgenommenen Gegenstand, welcher nach Art des Genusses von Speise oder Trank sumirt wird [2] (non excusat parvitas materiae), außer es wäre etwas, was durchaus keinerlei Nahrungsstoff in sich enthält. Charta, palea, filum ex lino, pulvis medicinalis, cera halten die Auctoren noch für „aliquid digestibile.“

Von der Verpflichtung nüchtern zu bleiben entbindet nur:

a) Todesgefahr;

b) eine dem heiligsten Sacramente drohende Verunehrung, z. B. von Seite der Häretiker;

c) die Gefahr großen Aergernisses oder der Infamie im Falle der Unterlassung der hl. Messe oder Communion;

d) die Notwendigkeit, daß das heilige Opfer durch einen andern Priester vollendet werde, im Falle der Celebrant unter der heiligen Messe plötzlich von schwerer Erkrankung oder vom Tode überfallen wird.

Kann im Gesetze das Jejunium vor der hl. Communion dispensirt werden? Ohne Zweifel, weil der Empfang des heiligsten Sacramentes nicht absolut unvereinbar ist mit einem vorher erfolgten Nahrungsgenusse. Aber Dispense kann einzig und allein der Papst ertheilen, und nur aus den dringendsten Gründen; z. B. wenn Jemand an einer chronischen Krankheit leidet, welche es ihm gar nie möglich macht nüchtern zu bleiben, so daß er ohne Dispens für immer auf den Trost des hl. Sacramentes verzichten müßte.

Es wollen einige Auctoren in dem letzterwähnten Falle den Kranken für an und für sich schon frei von der Verpflichtung halten nüchtern zu bleiben, wenigstens um ein paar Mal im Jahre communiciren zu können, wie die Einen sagen, oder doch einmal zur Osterzeit, wie die Andern meinen. Allein will ein derartiger Kranker nicht mit der geistigen Communion sich begnügen, so bleibt es ihm ja unbenommen, an den hl. Stuhl die Bitte um Dispens zu richten, und ist daher kein Grund, sich sofort schon für frei von der allgemeinen Pflicht des Jejunium anzusehen, abgesehen von den vielen unstatthaften Consequenzen, die aus der erwähnten Ansicht sich ergeben müßten, wollte man

---

[1] Unter mehreren Uhren, von denen keine als unzuverlässig bezeichnet werden kann, darf man jener folgen, die zuletzt Mitternacht zeigt.

[2] Mithin wird das Jejunium nicht aufgehoben a) durch Flüssigkeiten, die von inneren Theilen des Körpers in den Magen kommen (z. B. deglutiendo sanguinem e capite fluentem; dagegen wäre es dem Jejunium entgegen, „sugere sanguinem e digito atque trajicere in stomachum), — also auch nicht durch Verschlingen des Speichels, mögen sich damit auch zufällig beim Waschen, beim Verkosten u. s. w. Theile anderer Flüssigkeiten vermischt haben; absichtlich aber solche sumiren oder, wenn auch ohne Absicht, soviel davon in sich aufnehmen, daß nicht mehr gesagt werden kann, sie seien bloß dem Speichel beigemischt, macht die hl. Communion unstatthaft; b) durch Verschlingen von Speiseresten, die zwischen den Zähnen geblieben sind, wenigstens wenn es ohne Absicht geschah; Einige glauben, auch das absichtliche Sumiren hindere die hl. Communion nicht; die Rubrik des Missale sagt ganz einfach: *Si reliquiae cibi remanentes in ore transglutiuntur, non impediunt Communionem;* c) durch Aufnehmen von Gegenständen beim Athemholen, z. B. Regentropfen, Insecten u. dgl. ohne alle Absicht. — Siehe Näheres über die hieher gehörige Casuistik S. Lig. l. c. n. 278—283.

ihr in der Praxis folgen. Einige wenige Theologen finden auch eine genügende Entschuldigung für einen nicht mehr nüchternen Priester zu celebriren in der Notwendigkeit, einem Kranken die heilige Wegzehrung zu reichen. Indessen billiget dieß die sententia communior nicht, die besondere Vertheidiger gefunden an Suarez, Lugo, dem hl. Antonin und den Salmanticensern. Die hl. Communion ist ja doch nicht von so großer Notwendigkeit für die Sterbenden, daß deßwegen die dem heiligsten Sacramente schuldige Ehrfurcht sollte so sehr außer Acht gelassen werden dürfen.

Im Zweifel, ob man nicht erst nach Mitternacht etwas gegessen oder getrunken habe, ist wohl mit Sporer, Layman, Lacroix u. A. die hl. Communion zu gestatten; denn der Defect des Jejunium ist nicht zu präsumiren, sondern müßte bewiesen werden [1].

2. Im Obigen sind die für die hl. Communion in jedem Falle unerläßlichen Dispositionen besprochen, in deren Ermangelung dieselbe ohne Sünde nicht empfangen werden könnte. Was aber ist notwendige Voraussetzung zur „communio *frequens?*“

Darunter ist nicht zu verstehen eine Uebung, die hl. Communion etwa jeden Monat zu empfangen, ja nicht einmal die wöchentliche Communion bildet nach der Meinung vieler bewährter Auctoren eine „frequente“, d. i. eine öftere Communion, als sie jenen gestattet und anempfohlen werden könnte, welche sich mit Erfüllung der allen Gläubigen gemeinsamen Obliegenheiten des gewöhnlichen christlichen Lebens begnügen. Denn die Kirche hat noch im sechsten Jahrhundert den Gläubigen geboten, jeden Sonntag zu communiciren, wenn sie nicht *„criminali peccato et manifesto impedirentur“*. Jedenfalls dürfen Alle unbedenklich jede Woche die hl. Sacramente empfangen, wenn sie 1) ihr Herz von schweren Sünden frei erhalten, 2) wahres, dem lebendigen Glauben entspringendes Verlangen nach der hl. Communion in sich tragen, und 3) die Zustimmung ihres Beichtvaters erholt haben.

Sünder ferner, welche in Folge außerordentlicher Schwäche noch häufig in schwere Sünden zurückfallen, gleichwohl aber gegen die Versuchungen mit gutem Willen kämpfen, auch immer mehr sich bessern, aber nur, wenn sie jede Woche gestärkt sind durch die Kraft der hl. Sacramente, sollen nicht ablassen diese Heilmittel zu gebrauchen. Die heiligste Eucharistie ist ja nicht nur das Manna, womit die getreuen und siegreichen Streiter Christi erquickt werden, sondern auch Arznei für die Kranken und Schwachen.

Communio *frequens* im eigentlichen Sinne ist die öftere Communion unter der Woche, noch mehr die tägliche Communion. So gewiß es Jansenistischer Irrthum wäre, dieselbe Laien überhaupt für verboten zu erklären, eben so gewiß ist es, daß sich nur jene diesen häufigen Empfang des göttlichen Geheimnisses erlauben dürfen, welche eine derartige Reinheit des Herzens und des Lebens errungen haben, daß sie keinerlei freiwillige Anhänglichkeit auch nur an läßliche Sünden in sich nähren, und auch nicht mehr mit Vorbedacht und Ueberlegung in läßliche Sünden fallen, sondern nur aus menschlicher Gebrechlichkeit. Damit muß sich verbinden ein großes, nur aus reiner Liebe zu Gott entspringendes Verlangen nach dem Genusse des himmlischen Brodes und ein

[1] Lugo und Sanchez sind der gegentheiligen Ansicht.

unverkennbarer Fortschritt in der Tugend als Frucht des heiligen Sacramentes [1]. Ob diese Bedingungen wirklich erfüllt sind, dürfen die frommen Seelen nicht selbst beurtheilen, sondern haben es dem Urtheile des Beichtvaters in demütigstem unbedingtem Gehorsam zu überlassen [2].

Wie eine entsprechende Vorbereitung, so ist auch eine eifrige Danksagung nach der hl. Communion eine unerläßliche Pflicht, in deren Erfüllung die Priester Allen vorangehen sollen, wie sie überhaupt jene am strengsten bindet, welche am öftesten communiciren.

Die geistliche Communion ist eine für die Seele überhaupt sehr heilsame Uebung, und ein besonders empfehlenswerthes Mittel, um die Gläubigen durch Sehnsucht und Verlangen für das göttliche Liebesmahl zu disponiren und in der Gesinnung des Dankes dafür zu erhalten.

Dieselbe besteht aus: 1) einem Acte lebendigen Glaubens, mit welchem man im Geiste sich dem im Sacramente wirklich gegenwärtigen Heilande naht; 2) einem Acte sehnsüchtigen Verlangens nach der Vereinigung mit ihm; 3) der Bitte, er wolle uns derselben mit allen ihren Gnadenerweisungen theilhaftig machen; 4) den Acten der Liebe und der Danksagung.

Wer sich im Stande der Sünde befindet, darf die geistliche Communion üben, nachdem er einen Act wahrer Reue vorausgeschickt und aufrichtige Bußgesinnung in sich wachgerufen hat. Er wird aber ihrer heilsamen Wirkungen nur theilhaftig werden, wenn er mit Gottes Gnade sich zur vollkommenen Reue erhoben hat.

§. 6. Firmung.

Das hl. Sacrament der Firmung reiht sich seinem Wesen und seinen Wirkungen nach unmittelbar der Taufe an. Ist diese das Sacrament der Wiedergeburt zum übernatürlichen Leben, so ist die Firmung das Sacrament der Reife, der Kraft und Fülle desselben. Die Mittheilung des Lebens in der Taufe geschieht durch die Hingabe des hl. Geistes an die Seele zur Einheit des Lebens mit und in ihr und durch seine Gnadenwirkungen in ihr und für sie. Das vorzüglichste Moment dieser Gnadenwirkung ist aber die Gotteskindschaft — Leben haben aus Gott und in Gott schließt in sich Gott zum Vater haben — und die Eingliederung in Christus; dieses Leben aus Gott ist ja Verdienst des Filius Dei naturalis und Verähnlichung mit ihm, Lebensgemeinschaft mit ihm und Berechtigung auf Antheil an allen seinen ewigen Gütern.

In der Firmung dagegen ist der hl. Geist thätig ganz in der von ihm durch die göttliche Offenbarung prädicirten Weise, — vollendend, dem Ziele zuführend, kräftigend. Sie ist das Sacrament der Stärke und daher vorzugsweise das Sacrament des hl. Geistes.

---

[1] S. Th. in 4 sent. d. 12. q. 3. a. 1: *Si aliquis experimentaliter cognosceret ex quotidiana sumptione fervorem amoris augeri et reverentiam non minui, talis deberet quotidie communicare.*

[2] Treffend gibt Clericatus den Beichtvätern die Regel: *Nullus est, cui menstrua communio consuli non possit; pauci, quibus communio hebdomadaria sit prohibenda; paucissimi, quibus quotidiana sit concedenda.*

Ihre Wirkungen sind demnach:

1. Wachsthum und volle Reife des übernatürlichen Lebens des Adoptivkindes Gottes: *„Baptismi gratiam perficit“*, sagt der Röm. Katech. (P. II. C. 3. Q. 19). *„Qui enim per baptismum christiani effecti sunt, quasi infantes modo geniti teneritatem adhuc et mollitiem quandam habent.“*

2. Ausrüstung mit übernatürlicher Kraft zum siegreichen Kampfe gegen alle Feinde, welche dem Leben des Gotteskindes drohen. *„Chrismatis sacramento adversus omnes carnis, mundi et diaboli impetus robustiores fiunt.“* (Ibid.)

3. Stärke zum entschiedenen Bekenntnisse des hl. Glaubens vor aller Welt ohne jede Menschenfurcht. *„Eorum animus in fide omnino confirmatur ad confitendum et glorificandum nomen Domini Jesu Christi.“* (Ibid.)

4. Unauslöschlicher Charakter; das Siegel des Gottesstreiters.

Eine strenge Notwendigkeit der hl. Firmung zum Heile de necessitate medii läßt sich aus der göttlichen Offenbarung nicht erweisen; ist sie aber nicht von Gott geboten? Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß jeder Gläubige verpflichtet ist, dieses von der göttlichen Liebe ihm dargebotene Gnadenmittel zu benützen, wenn der Empfang der hl. Firmung nicht durch äußere Hindernisse zu sehr erschwert ist. Mit Rücksicht auf die oben angedeutete Bedeutung dieses hl. Sacramentes für das christliche Leben muß gesagt werden, freiwillige Vernachlässigung desselben sei die Selbstberaubung eines zum Siege über die Versuchungen dieses Lebens von Gott bestimmten hauptsächlichen Mittels, und solche ist ohne große Gleichgiltigkeit für das Heil der Seele und ohne große Undankbarkeit gegen Gott nicht denkbar [1]. Die Ansicht, es bestehe keine obligatio gravis sich firmen zu lassen, und nur der in formeller Verachtung des Sacramentes begründete Nichtempfang desselben sei schwere Sünde, ist nicht haltbar, besonders nachdem Papst Benedict XIV. in der Bulle *„Etsi pastoralis“*, in welcher die von griechischen Priestern ertheilte Firmung für ungiltig erklärt wird, ausdrücklich gesagt hat: Monendi sunt ab Ordinariis locorum, eos gravis peccati reatu teneri, si (cum possint) ad confirmationem accedere renuunt ac negligunt.

Wenn der hl. Thomas [2] sagt, ohne Firmung sei das ewige Heil möglich, außer sie würde unterlassen „ex contemptu“, so lassen sich seine Worte immerhin interpretiren von der Verachtung, welcher auch derjenige schuldig erscheinen würde, der Gelegenheit zum Empfange hätte, diese aber nicht benützen wollte. Und in diesem Sinne würde dann die citirte Stelle nicht mehr für die Ansicht allegirt werden können, das hl. Sacrament sei auch nicht einmal necessitate praecepti notwendig [3].

Eine besondere kirchliche Bestimmung ist getroffen in Ansehung der zur

---

[1] Catech. Rom. l. c. Q. 15: *Quamquam necessarium non est* (sc. sacram. confirm.), *a nemine tamen praetermitti debet . . . Quod enim omnibus communiter ad sanctificationem Deus proposuit, ab omnibus etiam summo studio expetendum.“*

[2] S. Th. p. 3. q. 72. a. 1. ad 3: Quaedam (sacramenta) sunt, sine quibus non est salus; quaedam vero sunt, quae cooperantur ad perfectionem salutis; et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dum tamen non praetermittatur ex contemptu sacramenti. Cfr. in 4. d. 7. q. 1. a. 1. q. 2.

[3] Ueber die hier erörterte Frage siehe S. Lig. VI. 181.

ersten Tonsur und zu hl. Weihen zu Admittirenden, durch welche gefordert ist, daß dieselben die hl. Firmung bereits empfangen haben. Aber auch die besten Auctoren können darin kein sub gravi obligirendes Gebot erkennen [1].

Die Vorbereitung zum Empfange der hl. Firmung erfordert von Seite jener, welche der Vernunft mächtig sind, außer dem Stande der Gnade und der genügenden Kenntniß der Religionswahrheiten, a) jejunium naturale (wenn auch nicht de praecepto, ist es doch geziemend), b) Gebet nach dem Beispiele der hl. Apostel, welche einmütig in Gebet und Fasten verharrten, ehe der hl. Geist auf sie herabkam.

Beiziehung eines Pathen zur hl. Firmung ist ebenso sehr Pflicht, wie zur hl. Taufe (obligatio gravis). Mehr als ein Pathe dürfen aber nicht zugelassen werden. Eine Person, die selbst noch nicht gefirmt ist, könnte nicht Pathenstelle übernehmen [2]. Auch soll nicht der Taufpathe zugleich zum Firmpathen genommen werden, den Fall der Notwendigkeit ausgenommen.

§. 7. Letzte Oelung.

Dieses hl. Sacrament ist im Verhältnisse zum hl. Sacramente der Buße, was die Firmung ist in Beziehung zur Taufe; — sie wirkt die volle Entfaltung der Bußgnade. Wie die Wirkung der hl. Firmung eine Stärkung zum Verharren in dem durch die Taufe erhaltenen übernatürlichen Leben ist, so gibt die hl. Oelung Kraft, sich zu erheben über die aus der Sünde stammende Schwächung des menschlichen Lebens, welche besonders sich geltend macht im Kampfe gegen den Tod. Concupiscenz, Krankheit und Tod bilden zumeist die der Person des Sünders inhärirende Pönalität der Sünde. In dem Christen, welcher zum Tode erkrankt ist, finden sich diese drei Sündenstrafen vereiniget, — geschwächte Geistes- und Willenskraft, Hinfälligkeit des Leibes, Trennung der Seele vom Leibe. Die Macht der Erlösungsgnade soll deßhalb, wie sie in der Buße über die Sünde triumphirt hat, auch über die aus der Sünde stammende Pönalität den Sieg erringen, indem sie mittelst des Sacramentes an die Stelle jener dreifachen Schwäche dreifache Himmelskraft setzt: a) Erfüllung der Seele mit der reinigenden Liebe des hl. Geistes (Jac. 5, 14. 15: Si in peccatis sit, remittentur ei), welche je nach der Disposition des Empfängers tilgt, was noch von reatus culpae et poenae in ihr ist, selbst die Todsünden, insoferne es nicht mehr möglich ist, das Sacrament der Buße zu empfangen, und stärkt gegen jede neue Versuchung; — b) Heilung des Leibes von der Krankheit, insoferne es dem Seelenheile zuträglicher ist, noch länger zu leben (oratio fidei salvabit infirmum); — c) Erhebung der Seele zu Gott, so daß sie in Einheit mit dem Gekreuzigten Leiden und Schmerz und den Tod selbst annimmt zum ewigen Verdienste im Himmelreiche (alleviabit eum Dominus) [3].

---

[1] S. Lig. VI. 183.

[2] S. Lig. l. c. 185 sqq.

[3] Siehe über die Wirkungen der hl. Oelung Catech. Rom. p. II. c. VI. Q. 14. Dort heißt es insbesonders über die zweite, die leibliche Wiedergenesung: Quod si aegroti hoc tempore eam (sanitatem) minus consequuntur, id quidem non sacramenti vitio,

Das hl. Sacrament der Krankenölung (nur wer in Gefahr scheint, eines **natürlichen** Todes zu sterben, ist fähig, es zu empfangen) [1] läßt sich demnach auch bezeichnen als das göttliche Gnadenmittel, durch welches der Vollzug des über den ersten Sünder und alle seine Nachfolger gefällten Strafurtheiles „morte morieris" in Heil und Leben verklärt wird.

Es **darf** empfangen werden bei jeder Erkrankung, die verbunden ist mit **Todesgefahr**. Eine **strenge Pflicht**, es sich spenden zu lassen, besteht nach der Meinung vieler Auctoren, wenn ein tödtlicher Ausgang der Krankheit wahrscheinlich und bereits jenes Stadium derselben eingetreten ist, welches an sich geeignet erscheint, den Tod herbeizuführen [2]. Es entbehrt indessen auch die andere Meinung ihrer Probabilität nicht: nur dann sei die hl. Oelung streng geboten, wenn ihr Nichtempfang schweres Aergerniß geben oder einer Verachtung gleich kommen würde, oder dieses Sacrament das einzige wäre, das der Sterbende empfangen kann.

Dabei ist zu bemerken, daß es den Seelsorgern nicht erlaubt ist, mit der Spendung der hl. Oelung so lange zu zögern, bis der Kranke des Vernunftgebrauches unfähig geworden oder bis jede Hoffnung auf Erhaltung des Lebens geschwunden ist [3].

Die hl. Oelung darf auch während einer und derselben Krankheit wiederholt gespendet werden, wenn es wahrscheinlich ist, dieselbe sei erst nach dem früheren Empfange des Sacramentes in ein todesgefährliches Stadium getreten, oder dieses habe sich gehoben, sei aber nun neuerdings eingetreten. Derartige Veränderungen des Krankheitszustandes können selbst in dem kurzen Zeitraum von acht Tagen sich ergeben.

Die für den Empfang notwendige Disposition ist: Zustand der heiligmachenden Gnade, oder im Falle eine sacramentale Beicht einer begangenen schweren Sünde nicht mehr möglich ist, weil der Kranke sich ihrer ganz und gar nicht mehr erinnern kann, wenigstens Attrition. Ist er sich einer schweren, noch nicht gebeichteten Sünde bewußt, befindet sich aber in der Unmöglichkeit, das hl. Sacrament der Buße vor der Oelung zu empfangen, so bedürfte er der Contrition; denn sie ist ein Sacrament der Lebendigen, und wirkt nicht direct gratiam primam, wie die Taufe und Buße. Nach gewöhnlicher Uebung der Kirche soll vor der hl. Oelung auch das Viaticum empfangen werden. Streng geboten aber ist es nicht, und kann deßhalb aus irgend einem guten Grunde auch die Spendung der hl. Oelung der hl. Wegzehrung vorhergehen.

---

sed ob eam potius causam evenire credendum est, quod eorum magna pars, vel qui sacro oleo perunguntur, vel a quibus administratur, fides infirmior est.

[1] *Eugen.* IV. Instr. ad Armenos: *„Hoc sacramentum dari non debet, nisi* **infirmo**, *de cujus morte timetur."* — Gebärenden oder Personen, die sich einer lebensgefährlichen Operation unterwerfen, kann das hl. Sacrament der Oelung erst dann gespendet werden, wenn aus der Schwergeburt oder der Operation ein mit Todesgefahr verbundener Krankheitszustand entstanden ist.

[2] Das Tridentinum (Sess. XIV. cap. 3) sagt: *„Hanc unctionem infirmis adhibendam, iis vero praesertim, qui in exitu vitae constituti videantur."*

[3] Catech. Rom. l. c. Q. 9: *„Gravissime peccant* (parochi), *qui illud tempus aegroti ungendi observare* **solent**, *cum jam, omni salutis spe amissa, vita et sensibus carere incipiat."*

§. 8. Priesterweihe und Ehe.

Diese beiden hl. Sacramente sind dazu geordnet, die Gläubigen, denen hiefür der Beruf von Gott geworden ist, einzuführen in einen der beiden Stände, welche durch die Gnade Christi geheiliget und ermächtiget sind, das Leben der Menschheit auf Erden fortzupflanzen und zu erhalten, — das leibliche Leben (und hiefür ist direct und unmittelbar göttliches Gnadenmittel das hl. Sacrament der Ehe), — und das übernatürliche, von Christus ausgehende und in ihn einführende Leben (und hiefür macht fruchtbar das hl. Sacrament der Priesterweihe).

Zum Empfange dieser hl. Sacramente sind nur jene berechtiget, welche durch Gebet, Berathung mit Aeltern, Erziehern und Seelenführern, fortgesetztes pflichtgetreues Leben und dabei gewonnene genaue Selbstkenntniß zur Ueberzeugung gekommen sind, es sei ihnen die zur Erfüllung der betreffenden Standespflichten nötige Qualification eigen, und es sei Gottes Wille, daß sie in diesem Stande ihr ewiges Heil gewinnen.

Die Wirkung der beiden hier in Frage kommenden hl. Sacramente ist, wie aus Obigem erhellt, außer der den Sacramenten der Lebendigen eigenen Vermehrung der heiligmachenden Gnade Uebertragung besonderer Rechte und Vollmachten, sowie Auflegung besonderer Standespflichten und specielle Gnaden, jene zum eigenen und Anderer Heil zu üben, diese zur eigenen und Anderer Heiligung zu erfüllen.

Bei Erklärung der einzelnen Gebote, unter welche die betreffenden Pflichten sich unterordnen, werden wir darauf zurückkommen.

Da aber auf den beiden Ständen des Priesterthums und der Ehe die ganze Gesellschaft sich aufbaut, und bei Uebertragung der bezüglichen Rechte und Pflichten das Wohl der Kirche und der Gesellschaft so hervorragend interessirt ist, obliegt es der Kirche, mit der größten Sorgfalt in ihrer ganzen Gesetzgebung darauf Bedacht zu nehmen, daß die genannten heiligen Stände nur mit Gott, auf heilige Weise und in heiliger Absicht angetreten werden und unter Bedingungen, unter welchen die Erfüllung der von Gott ihnen gewordenen Aufgaben möglichst gesichert erscheint. Gewissenhafte Erfüllung dieser Gesetze der Kirche vor, bei und nach dem Empfange der hl. Sacramente der Priesterweihe und der Ehe ist heilige, von Gott selbst auferlegte Pflicht eines jeden Empfängers derselben. Nähere Darlegung der angedeuteten Gesetze gehört in das Gebiet des canonischen Rechtes und der Pastoraltheologie.

Zusatz.

Gebrauch der Sacramentalien.

Durch den Mißbrauch der Natur zur Auflehnung gegen Gott in der ersten Sünde hat der Mensch seine Herrschaft über die Natur verloren, und wurde diese, wie ihm selbst widerspenstig, so willfährig zur Ueberleitung des verderblichen Einflusses der bösen Geisterwelt auf ihn und alles, was sein ist.

Im Erlösungsopfer bediente sich der Gottmensch der Natur zum Werkzeuge der tiefsten Erniedrigung im demütigsten Gehorsame und in seiner Heilsökonomie machte er sie zur Trägerin und zum Medium der sacramentalen Gnaden.

Nachdem sie aber in solcher Art zum Bande erwählt worden zwischen der Seele und Gott, der sie belebt in Christus dem Gottmenschen, ist sie dem reinigenden und belebenden Einflusse des Kreuzes unterstellt, und für dessen Segen empfänglich gemacht, so daß ihr Gebrauch auch dem Menschen Segen spendet.

Die Kirche, welche das Kreuzesopfer und die Heilsordnung der Sacramente von ihrem Bräutigam zu eigen erhalten hat, knüpft auch diesen Segen an alle äußere und sichtbare Creatur, und was immer in der sichtbaren Welt in dieser Art zum Segensträger geworden ist, heißt Sacramentale.

Dahin gehört vor Allem der heilige Name Jesus, das Zeichen des heiligen Kreuzes, das Gebet des Herrn und jede zur Spendung eines heiligen Sacramentes geweihte Sache[1]; sodann jeder Exorcismus, wodurch böse Gewalten und Einflüsse von Personen und Sachen entfernt werden, und jede Benediction und Consecration, sei es, daß dadurch ein andauernd der Person oder Sache inhärirender Zustand der Heiligung und Segensvermittlung bewirkt wird (sacramentale permanens), oder daß die Segnung nur ein Gebet ist, welches vorübergehend Hilfe in der Noth und momentane Gnade erfleht (sacramentale transiens).

Die Sacramentalien wirken nicht, wie die Sacramente, ex opere operato, sondern ihre Wirkung besteht darin, daß durch das an sie geknüpfte Gebet der Kirche jenen, welche sie gebrauchen, Gnaden erfleht werden zu Acten des Glaubens, Vertrauens, der Reue u. s. w., für welche sodann Gott bestimmte geistige oder auch zeitliche Vortheile zu Theil werden läßt (also ex opere operantis). Als besondere derartige Wirkungen zählen die älteren Theologen auf: 1) spirituales quidam gratiae actualis motus; 2) remissio peccatorum venialium; 3) poenae temporalis peccatis debitae relaxatio; 4) daemonis expulsio vel cohibitio; 5) ordinis naturalis commoda.

Pflicht des Christen in Ansehung der Sacramentalien ist es, sie gläubig in Ehren zu halten, und im Allgemeinen, nachdem Gottes Barmherzigkeit sie uns zu unserem Heile angeboten, auch sie zum Heile zu gebrauchen, wenigstens jene, welche in besonderer Beziehung zum Gnadenleben stehen (heilige Kreuzzeichen und Namen Jesu), sowie jene, die allgemein zugänglich und zum Gemeingute des christlichen Volkes, ja zu einem Unterscheidungszeichen des Katholiken von den Häretikern geworden sind (wie z. B. das heilige Weihwasser). Ihr Gebrauch muß aber frei sein von allem Aberglauben und darf nicht in bloß äußerer Angewöhnung bestehen, sondern muß sich verbinden mit den entsprechenden inneren Gesinnungen und Acten der Tugend.

Zweites Hauptstück.

Religiöse Pflichten — Inhalt des ersten Gebotes.

§. 1. Allgemeiner Inhalt des ersten Gebotes.

Im Gebrauche der hl. Sacramente geht der Mensch mittelst der actuellen Gnade frei in das Wirken des hl. Geistes ein, welches Gott an die Creatur

---

[1] S. Th. p. 3. q. 65. a. 1. ad 6: Aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur *sacramenta*, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio, sed sunt *dispositiones* quaedam *ad sacramenta* vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum et contra peccata venialia; vel etiam idoneitatem quamdam faciendo ad sacramenti perfectionem et perceptionem, sicut consecrantur altare et vasa propter reverentiam Eucharistiae. — Cfr. ibid. q. 83. a. 3. ad 3. et q. 87. a. 3.

als Träger und Medium geknüpft hat, um sich mit dem Menschen in wunderbarem Bunde des übernatürlichen Lebens und heiliger Liebe zu einigen.

Die Tugend der Religion ordnet aber auch den Menschen in der Art zu Gott, daß er die Creatur in jeder Beziehung, in welcher Gott sie ihm zugewiesen hat, vor Allem dazu gebraucht, um Gott als seinem absoluten Urgrunde und Endzwecke Huldigung und Verherrlichung darzubringen und ihm sich und all das Seinige hinzugeben.

Die geschaffenen Güter aber, die ihm zunächst eigen sind, und ohne welche ihm keine Disposition über irgend ein anderes Gut möglich wäre, sind seine persönlichen Güter, die Kräfte und Vermögen der persona humana. Sie bilden das Princip aller seiner Bestrebungen und all seiner Thätigkeit. Die Religion erfordert, daß er sie mehr als alles Andere Gott weihe, indem er mit ihnen die Anerkennung Gottes bethätiget als des „Principium absolutum, *a quo* omnia bona procedunt."

Diese persönlichen Güter aber sind:

a) die Freiheit, wodurch das vernünftige Wesen sui juris ist und Herr all seiner Acte, und sie wird Gott geweiht durch die „devotio";

b) Intellect und Wille, in engster Weise geeiniget zum geistigen Leben, welches Gott geweiht erscheint durch das Gebet (oratio);

c) das vom geistigen Leben beherrschte leibliche Leben und alle seine Kräfte, womit Gott gehuldiget wird, indem es dem innern, Gott geeinigten Leben zum Ausdrucke dient, „adoratio."

Diese drei Acte sind das Object des ersten göttlichen Gebotes, welches in den Worten „Ego sum Dominus Deus tuus" vollste Unterwerfung unter die göttliche Herrlichkeit erheischt, und in dem beigefügten Verbote „non habebis deos alienos" etc. (Exod. 20) alle dieser Verpflichtung zuwiderlaufenden Sünden verpönt.

§. 2. Devotio[1].

Wir verstehen unter diesem Worte nicht zunächst das Gefühl der Andacht, sondern jenen Willensact, welcher einer jeden Religionsübung zu Grunde liegt, das ist die Bereitwilligkeit, Gott Alles zu weihen, was zu seiner Ehre dient und was sein Wille von uns fordert. Der hl. Thomas sagt (2. 2. q. 82. a. 1): ... devoti dicuntur, qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant ... Unde *devotio nihil aliud esse videtur, quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum.*" Wir haben für diesen Religionsact im Deutschen kein anderes Wort, als „Frömmigkeit" oder „Andacht", womit sich aber leichter eine falsche Auffassung verbinden kann, als mit dem lateinischen Terminus „devotio".

Voraussetzung für dieselbe ist nach dem hl. Thomas (a. 3) die „contemplatio" oder „meditatio", ein gläubiges und tiefinnerliches Erfassen jener Wahrheiten, die uns zur Hingabe an Gott bewegen. Diese aber sind: a) das absolute Recht Gottes auf den Dienst aller seiner Geschöpfe und die Voll-

---

[1] Vgl. *Perrone,* praelect. de virt. relig. p. I. sect. II. cap. I.

kommenheit und Güte Gottes, welcher wir das Opfer unseres Willens und unser selbst unbedingt schulden; b) die eigene Unvollkommenheit und das Ungenügen aller Geschöpfe für unsere Seligkeit. Die Tugenden, auf welche sich die Devotion stützt und deren Acte sie begleiten, sind daher die theologischen Tugenden. Gegenseitig werden sich auch fördern und unterstützen die Devotion und die Demut.

Aus dem Gesagten erklärt es sich, daß die Acte der Frömmigkeit in der Seele immer heilige Freudigkeit („laetitia spiritualis") hervorrufen, die aber nicht ohne Beimischung einer heilsamen Trauer („tristitia secundum Deum") sein wird (S. Th. l. c. a. 4). Denn die Güte Gottes, welcher man sich hingibt und welche sowohl Motiv als letztes Ruheziel alles frommen Lebens ist, ist der Grund aller Seligkeit und alles Trostes (Ps. 83, 2. 3). Je mehr aber die Seele von wahrer Frömmigkeit durchdrungen ist, desto mehr fühlt sie auch ihr Unvermögen, in dieser Welt mit Gott vollkommen sich zu einigen, und dieß bereitet ihr Trauer und Schmerz. Sind die Acte der Hingabe an Gott unmittelbar veranlaßt durch die Erkenntniß des eigenen Elendes, so geht das Gefühl der Trauer und des Schmerzes vorher, löst sich aber in der frohen Hoffnung und Zuversicht göttlicher Hilfe in Freude auf.

Das höchste Vorbild der wahren Devotion ist der göttliche Heiland, welcher es seine Speise nennt, den Willen des Vaters zu thun, der Ihn gesandt hat, — in seinem heiligsten Leiden aber, niedergebeugt unter der Last der Sünden der Welt, ruft, „nicht mein Wille geschehe, sondern der Deine."

Praktische Folgerungen aus obigen Sätzen sind:

1. Frömmigkeit ist nicht Gefühlssache, sondern sie hat zu ihrem Subject den von der hl. Caritas beseelten Willen.

2. Kriterium ächter Frömmigkeit ist deßhalb nicht Rührung des Herzens, sondern Stärke des Willens. Was man für Gott zu opfern bereit ist, läßt erkennen, wie weit man es in der devotio gebracht hat.

3. Die Wirkung des Gott hingegebenen und mit ihm geeinigten Willens auf das Gemüt ist nicht bei allen Seelen schon ihrer Naturanlage nach gleich stark; ferner ist die Seele nicht in allen Lagen und Verhältnissen in gleicher Weise dafür disponirt; endlich gibt Gott nicht immer die Gnade der devotio in der Art, daß sie auch die Affecte anregt. Deßhalb kann der vollkommenste Act der Devotion bestehen bei der größten Trockenheit des Gemütes, und hängen Geist und Gesinnung der Frömmigkeit nicht von der Erregtheit der Affecte ab. Der Gott alles Trostes muß der Gegenstand unseres Sehnens und Strebens und der Herr unseres Seins und Lebens sein; aber nicht die Tröstungen Gottes sind es, welche uns vor Gott fromm und vollkommen machen.

4. Die Devotion in oben erklärtem Sinne ist nicht Sache der höheren Vollkommenheit und Ascese, sondern sie ist möglich und notwendig für alle Zustände des christlichen Lebens. Alle Acte der moralischen Tugenden sind in einem wahren Sinne actus imperati a caritate mediante devotione.

5. Was immer den Menschen zur Demut, Selbstverläugnung und Reinigung der Affecte führt, nährt auch die Devotion.

§. 3. Vom Gebete.

1. Unter Gebet im Allgemeinen ist zu verstehen der gesammte Verkehr des vernünftigen Geistes mit Gott [1], in welchem alle die Pflichten Ausdruck und Erfüllung finden, welche die Anerkennung der gänzlichen Abhängigkeit des geschaffenen Geistes von Gott dem Unendlichen in sich begreift.

Diese erfordert vor Allem, daß wir Gott loben und preisen als den absoluten Urgrund alles Seins, Wahren, Guten und Schönen (Lobgebet). Sodann erheischt sie, daß wir die Güter, worin unser Heil beruht, nicht erwarten von uns selbst oder von irgend einem Geschöpfe, sondern nur von Gott (Bittgebet), und, was wir nur von ihm empfangen haben, auch nur nach seinem Willen gebrauchen in der Gesinnung und mit dem Ausdrucke demütigsten Dankes (Dankgebet).

Ist das freipersönliche Geschöpf zugleich Sünder, so obliegt ihm Gott gegenüber noch überdieß die Pflicht der Sühne, in soweit sie ihm ermöglichet ist, und deren erster Act ist die Bitte um Verzeihung, um Erlassung der Schuld und Strafe (Sühngebet).

2. Für den aus der Sünde erlösten im Gebrauche der Vernunft befindlichen Menschen ist das Gebet das erste, wozu die durch das Kreuzesopfer verdiente Gnade anregt, und was er in Mitwirkung mit dieser thun kann, um aus der Trennung von Gott sich auf den Weg zu Gott zu erheben, und ohne diese Gnade kann er nicht beten. Das Erlösungsopfer ist ein latreutisches, eucharistisches, impetratorisches und satisfactorisches, und die oben erwähnte vierfache Art des Gebetes ist die erste Bedingung, die von Seite des Menschen zu erfüllen ist, dasselbe sich zu subjectiviren. Durch sein heiligstes Opferleben, das er auf Erden begonnen hat, und im Himmel fortsetzt, ist Jesus der Fürbitter für uns (Jo. 14, 16. Hebr. 5, 7; 7, 25. Rom. 8, 34), und alles Gebet hat seinen Werth und seine Kraft nur darin, daß es gründet in der Gnade Jesu Christi, und daß es die Seele gleichförmig macht mit den Gesinnungen des göttlichen Hohenpriesters und Opferlammes zugleich, — Jesu Christi.

Mit Christus aber ist geeiniget die ganze Kirche als sein mystischer Leib, und das von ihr und in ihrem Namen und Auftrag von ihren Dienern verrichtete Gebet ist oratio *publica*. Mit ihm aber muß auch in Verbindung treten jeder einzelne Gläubige, und das Gebet der Einzelnen ist oratio *privata*.

Die Stelle 1 Tim. 2, 1: *„Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones“* bezeichnet nach dem hl. Augustin (ep. 59 ad Paulin. 9. 5) die Bestandtheile des das heilige Opfer begleitenden Gebetes, das ist: a) die Gebete vor der Consecration (obsecrationes), deren Inhalt vorzüglich ist Flehen des Bußfertigen und Reumütigen zur Barmherzigkeit Gottes (Sühnegebet); b) nach der heiligen Wandlung bis zum „Pater noster“ (orationes); Anbetung und Gott dargebrachte Huldigung (Lobgebet); c) von da bis hl. Communion (postulationes, Bittgebet); d) Schluß

[1] *S. Gregor. Nyss.* lib. de oratione: *Oratio est conversatio sermocinatioque cum Deo.* — Auctor. libr. de spiritu et anima cap. 50: *Est conversio mentis in Deum per pium ac humilem affectum.*

mit der Danksagung (gratiarum actio, Dankgebet)[1]. In jedem Gebete liegt auch eine Aeußerung der theologischen Tugenden. Es ist eine Erhebung des Geistes zu Gott aus den im Glauben erfaßten Motiven (obsecratio), voll des Verlangens nach Gott und der Zuversicht, ihn als Finalgut zu erreichen (oratio), zu welchem Ziele die Seele vertrauensvoll die speciellen Mittel erfleht (postulatio), sich selbst in Gegenliebe Gott weihend für die von ihm geschenkte Liebe (gratiarum actio)[2]. Und so können diese Unterscheidungen des Gebetes auch die theologischen Momente eines jeden wahren Gebetes genannt werden[3].

3. Im engeren Sinne des Wortes begreift man unter „Gebet" nur das Bittgebet[4].

Das Subject dieses Religionsactes ist einerseits der intellectus practicus[5], welcher das zu erbittende Gut beurtheilt in seiner Beziehung zum Zwecke, um dessentwillen es begehrt wird, — andererseits aber zugleich der Wille[6].

Folgende Thesen enthalten alles, was wir über die Pflichten des Gebetes zu erörtern haben:

Thes. 1. Das Gebet ist für jeden des Vernunftgebrauches fähigen Menschen notwendig zum Heile und geboten.

4. Dieser Satz ist zu verstehen nicht bloß im Sinne der Pflichtmäßigkeit (necessitas *praecepti*), sondern auch des Mittels zum Zwecke (necessitas *medii*), in soferne ein Mensch, der nie beten würde, sich außer aller Beziehung zu seinem ewigen Endzwecke gestellt hätte. Aus der Glaubenslehre von der Notwendigkeit der Gnade einerseits und der freien Mitwirkung des Menschen mit derselben andererseits zum ewigen Heile folgt von selbst die Notwendigkeit, daß der Mensch seine eigene Unzulänglichkeit für sein Finalgut anerkenne, nach der göttlichen Hilfe und Gnade aber Verlangen trage und mit allen Kräften seines Geistes sich zu Gott erhebe und mit ihm verbinde[7]. Außerdem würde eben jede freie Mitwirkung des Menschen mit dem göttlichen Wirken in der Ordnung des Heiles undenkbar sein. Die gratia prima allein ist uns gegeben ohne alles vorhergehende Gebet. Die Mitwirkung mit dieser aber muß vor Allem Gebet sein, ehe wir weitere Gnaden erwarten können. (Luc. 11. *Petite et dabitur vobis.* Rom. 10. *Omnis, qui invocaverit*

---

[1] Vgl. indessen *Perrone*, l. c. n. 54.

[2] S. Th. 2. 2. q. 83. a. 15: Procedit oratio a *caritate* mediante *religione*, cujus est actus oratio, . . . concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus, quae ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet *humilitate* et *fide* etc.

[3] S. Th. ibid. a. 17.

[4] S. Th. 2. 2. q. 83. a. 1: Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quamdam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit in libro de Verbo Domini serm. 5, quod *oratio petitio quaedam est;* et Damascenus dicit in 3. lib. orth. fid. c. 24 in princ., quod *oratio est petitio decentium a Deo.*

[5] S. Th. l. c.

[6] Scotistae volunt, (orationis actus) esse actus voluntatis, volentis, desiderantis, jubentis, instituentis: Thomistae vero et plerique alii volunt, esse actus intellectus practicos, exprimentes actus voluntatis petentis, jubentis . . . Utraque sententia bona est . . . *Theologus moralis dicit verissime,* (orationem) *spectare ad utrumque* (intellectum scil. et voluntatem): de formalitate metaphysica permittit rixari scholasticos. (*Sporer*, tr. II. in I. praec. decal. cap. VII. 10.)

[7] Dionys. Areop. de divin. nomin. bap. III. §. 1: *Ante omnia opus est, ab oratione incipere, sicut Deo nos ipsos tradentes et unientes.*

nomen Domini, salvus erit. Jac. 4. *Non habetis, propter quod non postulatis.* S. Thom. in 4 sent. dist. 15. q. 4. a. 1: Ad orationem quilibet homo tenetur ad bona spiritualia procuranda, quae nonnisi divinitus dantur; unde alio modo procurari non possunt, nisi ab ipso petantur.)

5. Als Gegenstand des göttlichen allgemein verpflichtenden Gebotes findet sich das Gebet in unzähligen Stellen der hl. Schrift ausgesprochen. Es seien nur erwähnt: Luc. 8, 1: *oportet semper orare et non deficere;* 1 Thess. 5, 15: *sine intermissione orate*; 1 Tim. 2, 8: *volo ergo viros orare in omni loco;* Eph. 6, 17: *galeam salutis assumite . . . per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu* etc. Mit Bezug auf die oben dargelegte in der freien Mitwirkung zur Erlangung des Heiles liegende Notwendigkeit des Gebetes erklärt das Tridentinum das göttliche Gebot zu beten in den schönen Worten: Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis, et adjuvat, ut possis. (Sess. VI. cap. 11.)[1]

Die Einwendungen der Gegner des Christenthums gegen unsere These sind so frivol, daß sie einer Widerlegung unwerth sind. Gott bedarf unserer Gebete nicht, um zu wissen, was wir nötig haben; das weiß jedes Kind. Ebenso wenig können wir mit unseren Bitten die Ordnung alteriren, die sein heiligster Wille einmal festgesetzt hat. Allein wir bedürfen[2] des Verkehres mit Gott, des freien Eingehens in das göttliche Gnadenwirken und des unabläßigen Bekenntnisses unserer Abhängigkeit von Gott, auf daß wir der göttlichen Hilfe und Gnadenerweisung nicht unwürdig seien. Die Ordnung der göttlichen Vorsehung ferner ist festgesetzt[3] unter Voraussicht der frei verlangten und erbetenen Gnaden und sind in derselben die dem Gebete eigenthümlichen Wirkungen auch von Gott garantirt.

Gegen die Wahrheit der Notwendigkeit des Gebetes sind gerichtet die Irrthümer:

a) der Pelagianer und aller Häretiker, welche die Notwendigkeit der Gnade läugnen;

b) der Fatalisten, welche keine Freiheit kennen, sondern Alles von einer blinden, notwendig wirkenden Ursache ableiten;

c) der Reformatoren, die für das Heil nichts für notwendig erachten außer den Fiducialglauben;

d) der Quietisten, welche wenigstens für den Zustand des innern Lebens und der vollkommenen Tugend keine Uebung des Gebetes zulassen, da in demselben die Seele sich rein passiv zu verhalten habe, auf daß Gott Alles in ihr wirke[4];

---

[1] Cfr. Catech. Rom. p. IV. c. I. Q. III.

[2] S. Th. 2. 2. q. 83. a. 2. ad 1: Non est necessarium nos Deo preces porrigere, ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nos ipsi consideremus, in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

[3] Ibid. ad 2: Oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit. — *B. Gregor.* Dial. I. 8: Ea, quae sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt, ut precibus obtineantur. Nam ipsa quoque perennis regni praedestinatio ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut ad hoc electi ex labore perveniant, quatenus postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare.

[4] Prop. 14. Mich. Molinos damn. ab Innoc. XI.

e) der Deisten, welche die Leitung der Welt durch die göttliche Vorsehung verläugnen, und von Gott denken: „circa cardines coeli ambulat et nostra non considerat.“ Job 22.

f) Per excessum fehlten die Euchiten, auch Messalianer genannt [1], die wähnten, das Gebet sei die allein notwendige Bedingung des Heiles, und ersetze alles Andere, selbst die Taufe.

6. Die Frage, wann und wie oft uns Gott zu beten verpflichte, ist aus dem über die Notwendigkeit des Gebetes Gesagten zu entnehmen, wie folgt:

a) Da Niemand hoffen kann, die zu seinem Heile notwendigen Gnaden zu erlangen, wenn er nicht betet, diese Gnaden aber beständig notwendig sind, so ist die längere Zeit (etwa einen Monat) fortgesetzte Vernachlässigung alles Gebetes eine schwer schuldbare Gefährdung des eigenen Heiles, und daher schwere Sünde [2].

b) Ein Jeder ist um so mehr und öfter zum Gebete verpflichtet, je größer und wichtiger seine Verpflichtungen, je heftiger seine Versuchungen sind.

c) In Momenten, in welchen irgend ein pflichtmäßiger Zweck von Bedeutung erreicht werden soll, aber ohne besondere göttliche Hilfe nicht erreicht werden kann, ist das Gebet strenge Pflicht [3].

d) Die Uebung der täglichen, im christlichen Leben von Anfang der Kirche an herkömmlichen Gebete (am Morgen, Abend [4] u. s. w.) ist nicht specielles Gebot. Ihre oft wiederholte Vernachlässigung ist indessen nicht von Schuld frei, wenn sie in freiwilliger Trägheit und Lauheit ihren Grund hat. Sie wäre der erste Schritt zu einem für das ewige Heil gleichgiltigen Leben. Man muß beten, sagt der hl. Augustin [5], „per certa intervalla horarum et temporum, . . . ne quod tepescere coeperat, omnino frigescat et penitus exstinguatur, nisi crebrius inflammetur“ [6].

---

[1] S. Aug. haer. 77. S. Jo. Damasc. haer. 80. S. Epiph. haer. 80.

[2] *Suarez,* de orat. I. c. 30. n. 16. *Lessius,* de J. et J. II. c. 37 n. 12.

[3] Gury, I. 260: 1. in gravi tentatione, quae alio modo facile repelli non possit; 2. in manifesto mortis periculo; 3. in publicis calamitatibus; 4. quoties aliud praeceptum est adimplendum, ad quod oratio est necessaria, v. gr. si Sacramenta sint recipienda; 5. quoties aliquod auxilium divinum speciale videtur nobis necessarium.

[4] Alle Zeiten sollen Gott geheiligt werden. Die Kirche begleitet das vom Aufgange bis zum Niedergange ununterbrochen dauernde Opfer Jesu mit ihrem Gebete, das sie ihren Dienern zur Pflicht gemacht hat, und mahnt ihre Kinder, wenigstens beim Beginne des Tages und der Nacht damit auch ihre Gebetsübung zu vereinigen. Vorzüglich empfehlen die hl. Väter das Morgengebet mit Beziehung auf Sap. 16, 27: *Quod enim* (das Manna nämlich) *ab igne non poterat exterminari, statim ab exiguo radio solis calefactum tabescebat: ut notum omnibus esset, quoniam oportet praevenire solem ad benedictionem tuam et ad ortum lucis te adorare.*

[5] Ep. 130.

[6] Das Gebot „oportet *semper* orare“ (Luc. 18), „non impediaris orare *semper*“ (Eccli. 28), wird dadurch erfüllt, daß man so oft betet, als es nötig ist, sich mit Gott immer in der Gnade geeinigt und von Sünde frei zu erhalten. Die immerwährende Uebung des Gebetes ist nicht möglich, wohl aber eine Uebung, die für immer ihren Zweck erreicht, zu welchem sie geboten ist. Es soll das Gebet, der Umgang mit Gott in heiliger Liebe, die Seele des ganzen Lebens und die Quelle aller unserer Kraft werden. — Eine schöne Erklärung obiger Stellen der hl. Schrift gibt der hl. Thomas (2. 2. q. 83. a. 14): Causa orationis est *desiderium* caritatis, . . . quod quidem in nobis debet esse *continuum* vel actu vel virtute; manet enim virtus hujus desiderii in omnibus, quae

These II. Dem Gebete, welches in der rechten Weise verrichtet wird, ist eigen die Kraft des Verdienstes, der Genugthuung und der Gnadenerwirkung (efficacia merendi, satisfaciendi, impetrandi).

7. Die Verdienstlichkeit und die Kraft, für die zeitliche Strafbarkeit der Sünden genugzuthun, hat das Gebet mit allen übrigen guten Werken und unter denselben Bedingungen, wie diese, gemeinsam [1].

Die ihm aber speciell eigene Wirkung ist die impetratorische, — d. i. Erflehung bestimmter, zum ewigen Heile zweckmäßiger Güter [2]. Gottes Verheißungen selbst bürgen uns für diese Kraft des Gebetes. So z. B. Ps. 49, 15: *Invoca me in die tribulationis, eruam te et honorificabis me.* Is. 58, 9. Matth. 7, 7. 8: *Petite et dabitur vobis. Omnis enim, qui petit, accipit.* Luc. 11, 10: *Omnis, qui petit, accipit, et qui quaerit, invenit, et pulsanti aperietur.* Jo. 16, 23 sq.: *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis: petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum.* Diese Worte Gottes machen es zur Glaubenswahrheit, daß die impetratorische Kraft des Gebetes eine unfehlbare ist, und daß ein jedes wahre und vollkommene Gebet mit untrüglicher Gewißheit Erhörung zu hoffen hat [3]. Bleibt ein Gebet ohne Erhörung, so ist es unfehlbar gewiß, daß es irgend einen Defect an sich trage. „*Petitis et non accipitis, eo quod male petatis.*“ Jac. 4, 3. Indessen wird uns das Erbetene von Gott nicht gegeben ex titulo justitiae, wie es der Fall ist beim meritum de condigno, sondern nur ex misericordia. Ersteres vertheidigten mit Joh. Medina einige Auctoren, aber mit Unrecht. Die Verheißung Gottes, daß er geben wolle, gibt uns noch kein strictes Recht, zu fordern. Dan. 9, 18.

---

ex caritate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur 1 Cor. 10. Et secundum hoc *oratio debet esse continua.* Unde August. dicit ad Probam ep. 130: . . . *in ipsa fide, spe et caritate continuato desiderio semper oramus.* Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari; sed sicut August. dicit ibidem, *ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus.* Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini . . . Unde et conveniens est, ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine taedio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. . . .

[1] Die hl. Schrift schreibt dem Gebete nicht bloß unzählige Male den Charakter eines guten und verdienstlichen Werkes zu, sondern auch die Eigenschaft eines Werkes der Buße und Abtödtung. „*Frequens meditatio carnis afflictio est.*“ Eccli. 12, 12. — Das Concil von Trient (Sess. XIV. can. 13) zählt in seinem Dogma von der satisfactorischen Kraft der guten Werke unter diesen auch das Gebet auf.

[2] Der hl. Thomas (l. c. a. 13) faßt die Wirkungen des Gebetes zusammen in „*mereri*“, welches ist „effectus communis omnibus actibus caritate informatis“, worunter die Wirkung der satisfactio mit inbegriffen ist, sodann „*impetrare*“ („effectus orationis proprius“) und „quaedam spiritualis refectio mentis“.

[3] Mehr noch, als wir zu bitten vermögen, theilt uns der barmherzige Gott zu (. . . potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intelligimus, Eph. 3, 20. — Parabel vom verlorenen Sohne, Luc. 15). Siehe Cat. Rom. p. IV. c. II. Q. V.

These III. Ein wahres und vollkommen wirksames Gebet ist jenes, welches im Namen Jesu verrichtet wird.

8. Nur diesem Gebete ist die Verheißung der Erhörung gegeben, weil vor dem Vater kein Gebet wohlgefällig und der Erhörung würdig sein kann als das Gebet seines Eingeborenen (Hebr. 7, 25: „exauditus est pro sua reverentia") und das auf dieses sich beziehende Gebet. Dieses allein hat die volle, dem Gebete eigene Wirksamkeit. Im Namen Jesu beten aber heißt: „beten in Vereinigung mit Jesus, so daß unser Gebet vom Vater angenommen werden kann, gleich als wäre es Christi Gebet selbst". Dazu sind folgende Bedingungen notwendig:

a) daß man betet im Geiste Jesu, mit seiner [1] Gnade und mit frommer Gesinnung, mit übernatürlicher Hingabe aller Seelenkräfte an Gott und zwar: a) des Intellectes im Glauben [2] an Gott als den Urquell aller Güter, und an die Heilsordnung Christi des Erlösers, um dessen Verdienste willen uns alle Güter des ewigen und mittelbar auch des zeitlichen Lebens zukommen. Marc. 11, 22 sq.: *Habete fidem Dei: amen dico vobis, quia, quicunque dixerit huic monti, tollere et mittere in mare, et non haesitaverit in corde suo, sed crediderit, quia quodcunque dixerit, fiat, fiet ei;* Matth. 21, 21; Jac. 1, 6 sqq.; b) des Gemütes in der Hoffnung und im zuversichtlichen Vertrauen auf Gottes Allmacht, Barmherzigkeit und Treue um der Verdienste Christi willen; Hebr. 4, 16: *Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno;* c) des Willens in der Unterwerfung unter Gottes Willen und Gebot, welche besteht in dem Entschlusse, wahre Buße zu thun und ein pflichtgetreues Leben zu führen. 1 Jo. 3, 21: *Carissimi, si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum, et quidquid petierimus, accipiemus ab eo, quoniam mandata ejus custodimus, et ea, quae sunt placita coram eo, facimus.* Der Wille, unbußfertig zu bleiben, läßt selbstverständlich keine Einigung mit Gott zu; Ps. 65, 18: *Iniquitatem si aspexi in corde meo, non exaudiet Dominus.* Prov. 28, 9: *Qui declinat aures suas, ne exaudiat legem, oratio ejus erit exsecrabilis.* — Die Hingabe der Seele an Gott bewirkt eine Gesinnung wahrer Losschälung von sich selbst, Demut. Sie hat die Verheißung: *„oratio humiliantis se nubes penetrabit"*, Eccli. 35, 21 [3], während im Gegensatze hiezu gesagt ist *„Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.'* Jac. 4, 6.

Der Stand der heiligmachenden Gnade (gratia *habitualis)* ist nicht notwendige Bedingung, damit das Gebet Erhörung finde [4], so wenig es auch ohne denselben

---

[1] Rom. 8, 26: Spiritus autem adjuvat infirmitatem nostram: nam quid oremus, sicut oportet, nescimus: sed ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.

[2] S. Th. q. cit. a. 15. ad 3: Oratio innititur principaliter fidei, non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter caritati, sed quantum ad efficaciam impetrandi, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinae et misericordiae, ex quibus oratio impetrat quod petit.

[3] Cfr. Ps. 101, 18. Luc. 18, 10—14.

[4] S. Th. 2. 2. q. 83. a. 16: Augustinus dicit super Jo. tr. 44. a med.: *Si*

verdienstlich sein könnte. Die Behauptung, das Gebet im Stande der Sünde sei vor Gott verwerflich, ist von der Kirche censurirt in prop. *Wiclefi* 26: *Oratio praesciti* (i. e. reprobati) *nulli valet. Quesn.* 59: *Oratio impiorum est novum peccatum, et quod Deus illis concedit, est novum in eos judicium.*

b) Daß gebetet wird mit Beharrlichkeit, indem man die Stunde der Erhörung dem himmlischen Vater anheimstellt, der allein weiß, wann die erbetene Gnade am meisten zu seiner Ehre und zu unserem Heile gereicht. Wie oft redet Jesus von der Stunde, in welcher der Vater ihn verherrlichen wird, und welcher er nie vorgreifen will! z. B. Jo. 12, 23; 17, 1. — — Vgl. Matth. 15, 21 sqq. Luc. 11, 5. Jac. 5, 16.

c) Daß gebetet wird um die zum ewigen Heile notwendigen und nützlichen Gnaden, die Jesus durch sein heiligstes Opfer direct uns verdienen wollte, um die zeitlichen Güter aber nur insoferne, als sie demselben nicht nachtheilig, sondern wenigstens mittelbar förderlich sind [1]. Matth. 6, 9: *Quaerite ergo primum regnum Dei et justitiam ejus, et haec omnia adjicientur vobis.*

d) Aus obigen Bedingungen erhellt, daß nur jener der göttlichen Gnade kein Hinderniß setzt, welcher sie aufrichtig verlangt und seinen Willen in Allem Gottes Willen conformirt. Da aber eine derartige Disposition Anderer nicht von uns abhängt, und wir nur für unsere eigene Disposition durch Mitwirkung mit Gottes zuvorkommender Gnade sorgen können, so ist als weitere Bedingung für unfehlbare Erhörung des Gebetes zu setzen, daß man bete für sich selbst [2]. Auch Christus hat mit unfehlbarer Wirkung nur sich selbst die Verherrlichung verdient.

e) In Einheit mit Christus beten wir endlich nur, wenn uns beim Gebete die Absicht leitet, welche die Seele all' seines Wollens und Handelns war, Gott ehren und verherrlichen (recta intentio). Dieß muß der letzte Zweck sein, zu welchem wir alles verlangen, um was wir Gott bitten [3].

f) Weil aber diese Absicht schon einer Verunehrung Gottes weichen würde, sobald wir beim Gebete unsern Geist und unser Herz freiwillig zwischen Gott und dem Geschöpfe theilen [4], muß sich mit ihr noch verbinden die „recta attentio“ [5], — die Aufmerksamkeit, entweder auf Gott und seine heiligen

---

peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset: Domine, propitius esto mihi peccatori.

[1] S. Th. l. c. a. 6.

[2] S. Th. q. c. a. 15. ad 2: . . . ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit: ut scilicet *pro se* petat — *necessaria* ad *salutem* — *pie* et *perseveranter*.

[3] Auf den Werth, welcher dem Gebete durch die innere Absicht und gute Meinung zukommt, weist Jesus hin, wenn er sagt, der Vater werde das im Verborgenen verrichtete Gebet erhören. Matth. 6, 6 sqq.

[4] Matth. 15, 8: *Populus hic me labiis honorat, cor autem eorum longe est a me.* 1 Cor. 14, 14: *Si orem lingua, mens mea sine fructu est. S. Cypr.* de orat. dom.: *Quomodo tu audiri postulas a Deo, cum tu te ipsum non audias?*

[5] S. Th. q. c. a. 13: Sciendum, quod triplex est attentio, quae orationi vocali potest adhiberi: una quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret; secunda, qua attenditur ad sensum verborum; tertia, qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem, pro qua oratur; quae quidem est maxime necessaria; et hanc etiam possunt habere idiotae.

Geheimnisse unmittelbar, oder auf den Sinn der Worte des Gebetes oder auf die Worte, von welchen man weiß, daß sie Ausdruck der Verherrlichung Gottes sind, mögen sie auch ihrem Sinne nach nicht verstanden werden.

These IV. Den wahren Inhalt, den alle unsere Gebete haben müssen, lehrt uns das Gebet des Herrn (Matth. 6, 9).

9. Der göttliche Heiland hat in demselben in der kürzesten Form alles zusammengefaßt, was der Mensch, dessen Begehren ein geordnetes ist, nur immer verlangen kann.

Der hl. Thomas erklärt den Inhalt und Gedankengang des „Vater unser" in folgender Weise (l. c. a. 9): Zuerst wird dem Verlangen der Seele nach dem Finalgute Ausdruck gegeben, nach Gott. Auf ihn aber ist dasselbe in doppelter Weise gerichtet: a) indem wir seine Verherrlichung wollen in Allem und durch Alles; b) indem wir ihn suchen als das Gut, in welchem allein wir selig sein können [1].

Das zweite allgemeine Object des Gebetes sind alle Güter, welche als Mittel dienen zum Zwecke. Solche aber sind: a) direct und primär das Verdienst ewigen Lohnes durch vollkommene Hingabe an Gottes Willen (*fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra*); b) alles, was dazu dient, Gottes Willen vollkommen zu realisiren (*panis quotidianus*), und dahin gehören die übernatürlichen Gnadenmittel in erster Linie („*panis sacramentalis . . . in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta*"), in zweiter die zum zeitlichen Leben nötigen Güter.

Das dritte Object ist Fernehaltung aller Hindernisse des Heiles und der Seligkeit, welche sind: primo quidem *peccatum*, quod directe excludit a regno, . . . secundo *tentatio*, quae nos impedit ab observantia divinae voluntatis, . . . tertio *poenalitas praesens*, ut quae impedit sufficientiam vitae [2].

So entsprechen die sieben Bitten des Vater unser ihrem Inhalte nach den Geboten des Dekalogs. Die Anrede und die erste Bitte flehen um Erfüllung der beiden ersten Gebote nach ihrem positiven Inhalte — die zweite Bitte ist analog dem dritten Gebote, — die dritte dem vierten (die Realisirung des göttlichen Willens auf Erden ist durchweg bedingt durch die rechte Unterordnung unter die Gottes Stelle vertretende Ordnung), — die vierte den Geboten der Gerechtigkeit (dem fünften, sechsten, siebenten). — In der fünften Bitte flehen wir, es möge von uns entfernt werden alles, was sündhaft ist, und vor Gott gegen uns zeugen und seiner Güter uns unwürdig machen müßte, unter der Verpflichtung, daß auch wir alle Andern der Liebe werth halten wollen, ähnlich dem Inhalte des achten Gebotes. Die sechste und siebente Bitte sind das Gebet um Befreiung von der Herrschaft der im neunten und zehnten Gebote verbotenen Concupiscenz, sowie vom Uebel der Welt, d. h. von allen creatürlichen Verhältnissen, welche und in so weit sie das moralisch Böse nähren und dem Heile hinderlich werden würden.

---

[1] Et ideo prima petitio ponitur: *sanctificetur nomen tuum*, per quam petimus gloriam Dei; secunda vero ponitur: *adveniat regnum tuum*, per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire.

[2] Also um Befreiung vom Gegensatze des regnum Dei bitten wir „dimitte nobis debita nostra", vom Gegensatze der voluntas Dei „et ne nos inducas in tentationem", — vom Gegensatze des panis quotidianus „libera nos a malo".

Der hl. Augustin findet eine Analogie zwischen den sieben Bitten und den sieben Vollkommenheiten des Tugendlebens (Seligkeiten de serm. Dni. in monte II. 11).

In Wahrheit muß das Gebet Verlangen dessen sein, was ein mit Gottes Gesetz und der Heilsordnung im Einklange stehendes Leben in sich begreift. Und so ist nach Tertullian's Ausdruck das Vater unser „breviarium totius Evangelii". (De orat. c. 1). Eine herrliche und ausführliche Erklärung des Gebetes des Herrn siehe Catech. Rom. p. IV. capp. IX—XVII.

These V. Die Pflicht des Gebetes für Andere erstreckt sich so weit als die Pflicht der Nächstenliebe.

10. Diese Verpflichtung ist angedeutet in den Worten „Vater unser". Wir beten zu Gott nicht als alleinstehende Personen, sondern als Kinder einer Familie, deren Vater Gott ist, und die identisch ist mit der Menschheit. Gottes Wille ist es, daß wir vor ihm erscheinen, in der Liebe geeinigt mit Allen; *obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes* . . . **pro omnibus hominibus**; 1 Tim. 2, 1. Mithin sind wir obligirt, auch für die Feinde und Verfolger zu beten, was Christus Matth. 5, 44 sq. ausdrücklich befiehlt. Doch, bemerkt der hl. Thomas (q. cit. a. 8), es sei uns nur zur Pflicht gemacht, „ut in *communibus* nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis *specialiter* oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali." Unseres Gebetes besonders bedürftig sind die Sünder und die von der Kirche in welcher Weise nur immer Getrennten. Was übrigens Letztere betrifft, ist es nicht zulässig, solche Gebetsacte für sie darzubringen, durch welche eine Zugehörigkeit zur Kirche anerkannt würde, d. i. kein öffentliches liturgisches Gebet kann speciell und namentlich für einen Häretiker oder Schismatiker oder Excommunicirten verrichtet werden.

Je vollkommener die Liebe Gottes und des Nächsten in einer Seele ist, desto wirksamer ist auch ihr Gebet für Andere. In wirksamster Weise werden daher wohl für uns die lieben Heiligen, die Engel und die allerseligste Jungfrau beten. In obigem Grundsatze beruht auch die fromme Meinung mancher Theologen und des gläubigen Volkes, die leidenden Seelen im Fegfeuer seien mächtige Fürbitter für uns. Die Kirche indessen hat nicht entschieden, ob dieselben wirklich für uns beten können, so lange sie sich selbst nicht das Mindeste zu verdienen vermögen.

§. 4. Die hauptsächlichsten Arten des Gebetes.

a) Inneres, betrachtendes Gebet (oratio mentalis; meditatio).

Man versteht darunter die Erwägung göttlich geoffenbarter Wahrheiten zu dem Zwecke der Belebung des Glaubens und der Regelung des Wollens und Handelns nach Norm und Vorschrift derselben.

Ist auch die nach bestimmter Methode vorgenommene Betrachtung nicht notwendig für Alle, sondern nur für die dem geistlichen Berufe lebenden Personen [1], so bedürfen doch Alle je nach ihren Lebensverhältnissen und ihren

[1] *Gerson*, de *meditat.:* Absque meditationis exercitio nullus secluso miraculo

Fähigkeiten des oftmaligen Andenkens an den allgegenwärtigen Gott, an die Liebe des Gekreuzigten und die letzten Dinge [1], um im Guten beharrlich zu werden.

In den höheren Zuständen des vollkommenen Lebens gestaltet sich das betrachtende Gebet zur Beschauung, in welcher sich Gott ohne vorhergehendes mühevolles Nachdenken und Suchen darbietet als Object, in welches der Geist sich versenkt und worin das Herz Seligkeit genießt. Ein höherer Grad derselben ist das ekstatische Gebet. Die Vorbereitung zum beschaulichen Leben ist meistentheils eine Reinigung der Seele von allen Regungen der Eigenliebe durch lange fortgesetzte innere und äußere Leiden, durch welche sie von sich selbst und der Welt losgeschält wird. Das vorzüglichste Kennzeichen der Aechtheit und des göttlichen Ursprungs solcher Zustände sind auch eben diese Leiden und in Verbindung damit vollkommene Geduld, womit sie getragen werden, gänzliches Vergessen ihrer selbst, das die Seele daraus gewinnt, so daß es ihr schwer fällt, nur von sich reden zu müssen; heilige Furcht wegen des Außerordentlichen, das sich in ihr bemerklich macht, und nichts weniger als eine daraus entspringende Befriedigung [2].

b) Kirchliche Tagzeiten [3].

Diese bilden einen Hauptbestandtheil der oratio *publica*. Sie finden sich in der Kirche von den ersten Zeiten ihres Bestandes an; nur die Form derselben entwickelte sich allmälig. Der Substanz nach dürften sie daher apostolischen Ursprungs genannt werden; sie sind das Gebet, mit welchem die Kirche das ununterbrochene Opfer ihres Bräutigams begleitet und an demselben Theil nimmt.

Die Verpflichtung zum Breviergebete obliegt den Clerikern, welche höhere Weihen empfangen haben [4], selbst wenn sie welcher Censur nur immer verfallen sind, — den Pfründebesitzern, — den Mitgliedern kirchlich approbirter Orden. Sie ist obligatio gravis [5] und geknüpft an jeden einzelnen Tag, so daß der Verpflichtung des treffenden Officiums nach Ablauf desselben nicht mehr genügt werden kann. Als materia gravis [6], welche die Unterlassung des Breviergebetes zur Todsünde machen würde, ist jedenfalls eine der Horen oder eine Nocturn oder jeder einer kleinen Hore an Umfang gleichkommende Theil

Dei speciali ad rectissimam christianae Religionis normam attingit. — — *S. Liguori*, *Praxis confess.* n. 183: In excipiendis sacerdotum confessionibus non omittat confessarius insinuare, ut incumbat orationi mentali, sine qua difficillime bonus erit sacerdos.

[1] Eccli. 7, 40. Ps. 38, 4. Jer. 12, 11.

[2] Perrone handelt ausführlich und trefflich vom inneren Gebete in seinen Praelect. de virt. Relig. n. 135—165.

[3] Siehe *Perrone*, l. s. c. n. 104 sqq.

[4] „Clericus incipit obligari a puncto subdiaconatus suscepti, et quidem ad horas respondentes horae, qua ordinatur." S. Lig. V. (al. IV) n. 140.

[5] Dieß gilt auch für die Professen kirchlich approbirter Mönchs- und Nonnenorden, in welchen das Breviergebet durch die Regel oder durch allgemeine und beständig eingehaltene Uebung zur Pflicht gemacht ist. (Ibid. n. 142.) Dasselbe aber gerade nicht im Chore beten, ist wenigstens keine schwere Sünde (143).

[6] S. Lig. n. 147.

anzusehen. Wer das ganze Officium eines Tages nicht betet, begeht damit nur eine Sünde, weil dasselbe Object einer Verpflichtung ist [1].

Wenn es wahrscheinlich ist, man habe das Breviergebet oder einzelne Theile desselben verrichtet, ohne sich aber jedes Zweifels erwehren zu können, kann man mit gutem Gewissen sich für frei von weiterer Verpflichtung in Ansehung der betreffenden Theile halten [2].

Den Pfründebesitzern haben die kirchlichen Canones die Verpflichtung zum Breviergebete nicht bloß ex motivo religionis auferlegt, sondern zugleich als Bedingung für den Bezug der Einkünfte des Beneficiums. Papst Leo X. verordnete auf dem Lateranconcil vom Jahre 1517: Statuimus, ut quilibet habens beneficium, si *post sex menses* obtento beneficio officium divinum non dixerit, *legitimo impedimento cessante, fructus non faciat suos, pro rata omissionis recitationis officii atque temporis.* Die Unterlassung des kirchlichen Officiums hätte also die Restitutionspflicht der nach Ablauf der ersten sechs Monate seit Antritt der Pfründe percipirten Renten derselben zur Folge, und zwar „pro rata omissionis". Pius V. erklärt dieß in der Bulle *Ex proximo* vom Jahre 1571 näher dahin: Qui horas *omnes* canonicas uno vel pluribus diebus intermiserit, *omnes* beneficii fructus, qui illi vel illis diebus responderent; qui vero *Matutinum,* tantum *dimidiam;* qui ceteras alias horas, aliam *dimidiam;* qui autem horam *singulam, sextam* partem fructuum ejus diei amittat. Ist indessen der schuldige Beneficiat mit einem Seelsorgsamte betraut, so dürfte er nach gut begründeter und von großen Auctoritäten vertretener Ansicht in Ansehung seiner seelsorglichen Functionen einen Theil der Renten für sich behalten, selbst wenn er das ganze Officium vernachlässigt [3]. Die Restitution muß geschehen an die Kirche, an welcher das Beneficium errichtet ist, oder an die Armen.

Zu bemerken sind noch die beiden propp. damnatae ab Alexandro VII. n. 20: Restitutio a Pio V. imposita beneficiariis officium non recitantibus non debetur in conscientia ante sententiam declaratoriam judicis — n. 33: Suppleri potest per quascunque eleemosynas, quas antea beneficiatus de fructibus sui beneficii fecerit.

Das Brevier muß sub gravi gebetet werden innerhalb der Zeit des natürlichen Tages a media nocte usque ad aliam mediam noctem. Die einzelnen Horen aber gerade zu der treffenden Stunde [4] zu verrichten, ist

---

[1] „Probabile tamen est in confessione explicandum, quot horae sint omissae, eo quod sit circumstantia tenens se ex parte objecti et constituens actum in ratione sua individuali." (Ibid. 148.)

[2] Ibid. 150: . . . „Si dubium est *positivum* (im Falle eines dubium negativum wäre man ohne Zweifel zur Recitation obligirt), ita ut *probabiliter* judices dixisse, non teneris repetere, prout docent communissime" . . . Item dicit *Croix* cum *Sanch. Laym.* . . ., male facere, qui habens conjecturam, quod aliquam partem dixerit, eam repetit, quia viam scrupulis aperit."

[3] Cfr. S. Lig. IV. (al. III) n. 673.

[4] Matutinum et Laudes a sacerdotibus ante Missae celebrationem recitari debent: (Rubr. Miss.) sed non sub gravi: immo excusat causa quaelibet rationabilis. (S. Lig. de Euchar. n. 347.) Ex privilegio generali etiam pridie sub vespere anti-

nur obligatio levis, von welcher jede causa utilis et honesta entschuldigt. Im Falle ein Hinderniß vorhergesehen wird, die rechte Zeit einzuhalten, gibt der hl. Antonin die Regel: „melius est praevenire quam tardare.“

Dem Gebote ist Genüge geschehen, auch wenn man aus Irrthum oder Unachtsamkeit, oder in Ermangelung des Theiles des Breviers, in welchem das vorgeschriebene Officium enthalten ist, das auf den Tag treffende Officium mit einem andern verwechselt hat (*officium pro officio valet*) [1], oder wenn man sich dem Officium eines andern Verpflichteten accommodirte, um das Brevier gemeinsam mit ihm beten zu können. Dieß gilt nicht, wenn das vorgeschriebene Officium bedeutend länger wäre als das gebetete. Prop. 34. damn. ab Alex. VII.: *in die Palmarum recitans officium paschale satisfacit praecepto.*

Eine später am Tage treffende Hora vor einer früheren beten (inversio ordinis) ist erlaubt, wenn irgend ein guter vernünftiger Grund dafür besteht, aber auch außerdem wenigstens nicht schwere Sünde.

Das Gebot der kirchlichen Tagzeiten verpflichtet, was die Art und Weise des Gebetes betrifft, zum mündlichen Gebete (pronunciatio *vocalis*) [2]. Dieses soll ohne genügenden Grund nicht mitten in einer Hora unterbrochen werden (pronuntiatio continuata). Nach erfolgter Unterbrechung ist man nicht verpflichtet, die Hora zu wiederholen [3]. Matutin und Laudes und auch die einzelnen Nocturnen der Matutin dürfen von einander getrennt werden.

Das Breviergebet ist das von der Kirche und in ihrem Namen verrichtete Gebet. Es muß deßhalb von den Verpflichteten großer Eifer darauf verwendet werden. Jede äußere Beschäftigung ist ferne zu halten, welche mit der Aufmerksamkeit auf das Gebet und mit der Gott schuldigen Ehrfurcht unvereinbar ist (*attentio externa*). Zugleich ist aber auch erfordert die *intentio interna* Deum colendi saltem *implicita*, welche schon im Willen sich findet, in einer dem Gebote der Kirche genügenden Weise das Gebet zu verrichten. Muß aber auch die Aufmerksamkeit auf das Gebet eine innere sein (attentio *interna*), eine Freiheit des Geistes von jeder freiwilligen Zerstreuung? Sicher wäre letztere immer läßliche Sünde. Müßte aber das Kirchengebot für unerfüllt angesehen werden, wenn Jemand mit dem Willen und Entschlusse der

---

cipari possunt, hora scilicet media inter meridiem et solis occasum. Utrum iteranda sit recitatio Matutini ante tempus praedictum peracta, dubitatur. — Horae parvae tempore matutino recitandae sunt: duae vero posteriores etiam vespertino dici possunt. Vesperae et Completorium a meridie usque ad mediam noctem recitantur. (So die Casuisten.)

[1] Consilium tamen est subjungere propria officii omissa. In casu, quo officium esset notabiliter brevius, v. gr. officium Sancti alicujus loco officii Dominicae, fieri debet compensatio recitando novem psalmos ex primo Nocturno. — Wird der Irrthum noch vor Vollendung des Gebetes bemerkt, so ist es besser, von der betreffenden Hora an das treffende Officium zu beten, als das bereits begonnene fortzusetzen (*error corrigitur, ubi deprehenditur).*

[2] Vollständige Aussprache sämmtlicher Worte ist geboten. Wird aber das Brevier gemeinsam mit einem Andern oder im Chore gebetet, so genügt es, daß, während die Einen die sie treffenden Verse recitiren, die Andern dieselben nur anhören. Dieß gilt selbst, wenn man gemeinsam mit solchen betet, welche zu den Tagzeiten nicht verpflichtet sind.

[3] S. Lig. V. (al. IV) n. 168 nennt dieß probabilius et communius.

Recitation nur die äußere Aufmerksamkeit verbindet, d. i. alles unterläßt, was mit dem Recitiren des Breviers unvereinbar ist, seinen Geist aber weder auf Gott noch auf den Sinn der Worte noch auf die Worte selbst richtete, sondern sich damit begnügt zu wissen, daß er in Kraft seiner einmal gesetzten Intention die Worte recitire? Nach der besser begründeten und allgemeinern Ansicht [1] wäre das Gebet zu wiederholen. Doch entbehrt die gegentheilige Ansicht nicht der Probabilität.

Vom Breviergebete entschuldiget: impotentia physica et moralis, — gravis metus, — gravis occupatio, — dispensatio.

Wer nicht das Ganze, aber doch einen Theil beten kann, ist wenigstens zu diesem verpflichtet [2]. Wer nicht allein im Stande ist, das Brevier zu persolviren, wohl aber in Gemeinsamkeit mit einem Andern, müßte dieses Mittel wählen, im Falle es ihm zu Gebote steht.

Als gravis occupatio gilt nur eine den ganzen Tag währende Anstrengung in der Seelsorge, die man nicht so lange unterbrechen kann, um das Brevier ganz oder theilweise zu persolviren [3].

Dispensiren kann in unbeschränkter Weise giltig nur der Papst. Der Bischof kann nur zeitweilig einem Cleriker die Pflicht erlassen, wenn Gründe obwalten, unter welchen deren Erfüllung schwierig ist.

§. 5. Adoratio.

Die innere Gottesverehrung muß eine äußere Kundgebung, einen Ausdruck in der Sinnenwelt, finden, auf daß jedes Moment der menschlichen Person Gott geweiht werde. Diesen äußern Gottesdienst begreift man unter dem allgemeinen Namen „adoratio", und definirt diese „actus externus religionis, quo protestamur nostram subjectionem erga Deum tamquam summum omnium Dominum". Sie gestaltet sich verschieden, je nachdem sie unmittelbar auf Gott sich bezieht (cultus *latriae*) oder nur mittelbar durch Verehrung Jener, welche Gott durch übernatürliche Gnade und Glorie in innigste ewig untrennbare Lebensgemeinschaft mit sich gesetzt hat, — der Heiligen; (cultus *duliae*). Unter diesen aber bildet die allerseligste Jungfrau Maria eine eigene über alle Chöre der Seligen erhabene Ordnung. Sie vereinigt in sich von der göttlichen Liebe gewirkte Vorzüge, wie sie in höherem Grade an einem Geschöpfe nicht mehr gedacht werden können. Ihr gebührt

---

[1] Siehe die ausführliche Erörterung dieser Frage beim hl. Alphons v. Lig. (n. 177). Scrupulanten werden jedenfalls in der Praxis besser der milderen Ansicht folgen. „Pro scrupulosis advertit *Croix*, eos nihil teneri ad repetendum, nisi certi sint mutasse intentionem orandi. Additque *Gobat*, quod si quis pateretur graves anxietates, posset aliquando etiam ei interdici recitatio officii, donec videatur posse recitare sine tanto incommodo, cum magnum incommodum excuset per se a praeceptis Ecclesiae."

[2] Prop. 54. damn. ab Innoc. XI.: *Qui non potest recitare Matutinum cum Laudibus, potest autem reliquas horas, ad nihil tenetur; quia major pars trahit ad se minorem.*

[3] Prop. 21. damn. ab Alex. VII.: *Habens capellaniam collativam aut quodvis aliud beneficium ecclesiasticum, si studio literarum vacet, satisfacit suae obligationi, si officium per alium recitet.*

daher auch eine über jede Heiligenverehrung erhabene Verehrung (cultus *hyperduliae*). Der auf Gott und die Heiligen direct gerichtete Cult heißt cultus *absolutus*; ist er indirect auf sie bezogen durch Verehrung von Objecten, welche mit Christus, Maria, den Heiligen in besonders naher Beziehung stehen (Reliquien, Bilder), so entsteht der cultus *relativus* [1]. Relativer latreutischer Cult gebührt daher dem wahren Kreuze Christi, den Werkzeugen seines Leidens, den Bildern Christi und dem Bilde des Kreuzes.

Der äußere Gottesdienst ist ein wesentlicher Theil der Religionsübung, weil der Mensch verpflichtet ist, alles, was er ist, und alle seine Kräfte und Vermögen, also auch sein leibliches Wesen und die körperliche seiner Herrschaft von Gott unterworfene Creatur, der Ehre und Verherrlichung des allmächtigen Schöpfers und einzigen Endziels aller Dinge zu weihen. Der äußere Cultact gewinnt aber seine Bedeutung nur durch die innere Gott geeinigte Gesinnung und als deren Ausdruck [2]. Der innern Religiosität derartigen Ausdruck zu geben, ist der Seele Bedürfniß. Zugleich aber wird die innere Religiosität durch die äußere gottesdienstliche Uebung gesteigert und genährt, wie dem Menschen überhaupt Aeußeres und Sinnliches vielfach Mittel ist, Geistiges und Uebersinnliches seinem Geiste und Herzen näher zu bringen. (Siehe über diese dreifache Bedeutung des äußern Gottesdienstes S. Th. 2. 2. q. 83. a. 12.)

§. 6. Sünden gegen das erste Gebot.

Der im ersten Gebote ausgesprochenen Verpflichtung kann im Allgemeinen in doppelter Weise zuwider gehandelt werden. A. Entweder wird Gott irgend ein Geschöpf substituirt, und die Gott schuldige Ehre auf dieses übertragen, und dieß ist Aberglaube (superstitio) im weiteren Sinne des Wortes. B. Oder es wird das, was dem göttlichen Culte dienen soll, zu Zwecken gebraucht, die demselben fremd oder zuwider sind, — Irreligiosität mit ihren Unterarten.

A. Superstitio.

Der hl. Thomas (2. 2. q. 92) scheidet aus: Sünden gegen das erste Gebot „per excessum", Erweisung göttlicher Verehrung gegen Wesen, denen sie nicht gebührt, oder gegen Gott auf eine zu seiner Ehre nicht geeignete Weise und faßt diese alle zusammen in dem Gattungsbegriffe „superstitio"; die „irreligiositas" begreift dann in sich alle Sünden „per defectum". — Als Aberglaube (superstitio) der zweiten von ihm angedeuteten Art (cultus exhibitus Deo vero, modo tamen indebito) wäre zu bezeichnen: a) Uebung der alttestamentlichen Gebräuche in der Gegenwart; sie wären ein mendacium perniciosum, in so ferne damit ausgedrückt würde, der Weltheiland sei erst noch zu erwarten; b) Aufnahme von Riten und Ceremonien u. s. w. in dem öffentlichen Gottesdienst als zur Liturgie gehörig, die von der Kirche nicht in ihre Liturgie aufgenommen wurden; Vorgeben von Wundern, denen jede Beglaubigung fehlt, u. s. w.; auch dieß fällt unter den

[1] Cfr. Trident. Sess. XXV. decr. de Invoc. et vener. Sanctorum.

[2] S. Th. 2. 2. q. 84. a. 1. ad 1: Ea, quae exterius aguntur, signa sunt interioris reverentiae. Ibid. a. 2. ad 2: Adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit: secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis.

Begriff des mendacium perniciosum contra religionem, — (cultus *perniciosus* S. Th. 2. 2. q. 93. a 1); c) Anwendung von Mitteln zu religiösen Zwecken, die hiezu in gar keiner Beziehung stehen (cultus *superfluus*; ibid. a. 2: Si aliquid sit, quod quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiae inordinatae refrenentur, aut etiam, si sit praeter Dei et Ecclesiae institutionem vel contra consuetudinem communem,.... totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia in exterioribus solum consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet). Ausführlich haben wir zu handeln von den Sünden des Aberglaubens, der ersten vom hl. Thomas bezeichneten Art (cult. div. exhibitus ei, cui non debetur).

1. In der vollendetsten Weise wird Gott eine Creatur substituirt und ihr göttliche Ehre erwiesen im Götzendienste (idololatria). Es bedarf keines Beweises, daß diese Sünde objectiv und ihrer Natur nach unter allen Sünden die schwerste ist [1]. Ihrer ganzen Größe nach ist sie natürlich nur jenen imputirbar, welche die Richtigkeit ihrer Idole kennen, aber gleichwohl vor ihnen sich beugen, sei es um ihren Leidenschaften nicht entsagen zu müssen oder aus Haß Gottes. Daher die Unterscheidung in idololatria *materialis* et *formalis;* wird die Götzenanbetung nur äußerlich aus Furcht geübt, so ist sie idol. *simulata,* selbstverständlich gleichfalls schwere Sünde.

Die Ursachen, aus welchen der Götzendienst unter den Menschen entstand, gibt uns das Buch der Weisheit zu erkennen. Der hl. Thomas sagt hierüber (q. cit. a. 4):

Idololatriae est duplex causa: una quidem *dispositiva*, et haec fuit ex parte hominum, et hoc tripliciter: primo quidem ex *inordinatione affectus*... et haec causa assignatur Sap. 14, 15: *Acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem, et illum, qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam deum colere coepit;... aut affectui aut regibus deservientes incommunicabile nomen* (sc. Divinitatis) *lignis et lapidibus imposuerunt.*" Secundo propter hoc quod homo naturaliter de *repraesentatione delectatur*.... unde dicitur Sap. 13, 2... Tertio propter *ignorantiam veri Dei,* cujus excellentiam homines non considerantes quibusdam creaturis propter pulchritudinem seu virtutem Divinitatis cultum exhibuerunt, unde dicitur Sap. 13, 1: *Neque operibus attendentes agnoverunt, quis artifex esset, sed aut ignem aut spiritum aut citatum aërem aut gyrum stellarum aut nimiam aquam aut solem aut lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt.*" Alia autem causa idololatriae *consummativa* fuit ex parte daemonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa et aliqua quae videbantur hominibus mirabilia faciendo; unde et in Ps. 115, 5 dicitur: *omnes dii gentium daemonia.*

2. Die Gott schuldige Ehre wird in minder vollendeter Weise auf ein Geschöpf übertragen, wenn diesem Wirkungen zugeschrieben oder von ihm erwartet werden, die nur Gott möglich sind. Dieß geschieht durch

a) *divinatio,* Erforschung ganz verborgener oder zukünftig eintretender Thatsachen und Ereignisse durch Mittel, welche weder ihrer Natur nach noch in Folge göttlicher Verheißung eine derartige Wirkung erwarten lassen. Wird gleichwohl die Wirkung

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 94. a. 3.

erwartet, so kann man sie nur begehren vom bösen Geiste, sei es, daß man ihn ausdrücklich zu solchem Zwecke herbeiruft (pactum *expressum*), oder daß man das Mittel anwendet mit dem Bewußtsein, es könne den beabsichtigten Erfolg nur haben als Medium des Dämon (pactum *tacitum*)[1].

Der Mittel zur Wahrsagerei sind verschiedenartige, und daraus ergeben sich die „species divinationis". (Siehe S. Th. q. cit. a. 3. S. Lig. IV., 5 sqq.) Dahin gehören die Astrologie oder Sterndeuterei, die Chiromantie oder Wahrsagen aus den Linien der Hand, die Nekromantie oder Beschwörung Verstorbener, die Oniromantie oder Traumdeuterei, das Loosziehen (sortilegium, unter welches fallen sortes *consultoriae*, Erzielung eines guten Rathes in wichtiger Angelegenheit durch das Loos, und sortes *divinatoriae*, Enthüllung von Geheimnissen durch das gleiche Mittel), das Kartenschlagen, Tischrücken u. s. w.

In soweit diese Arten des Aberglaubens ein pactum expressum cum daemone enthalten, sind sie unter allen Umständen sehr schwere Sünde, — ein Dämonendienst, ähnlich der Idololatrie. Vgl. Deut. 18, 10. Levit. 20, 6. 27. Jerem. 10, 2. Isa. 28, 15. Das pactum tacitum ist an sich gleichfalls Verbrechen. Wird ein an sich divinatorischer Act vorgenommen ohne Bewußtsein der darin liegenden Anrufung des Dämon, nur zum Scherze und ohne der erfolgenden Kundgebung Glauben zu schenken, so ist er immerhin Sünde, doch nicht pecc. mortale. — Es kann nicht geläugnet werden, daß der Dämon viele uns unbekannte Dinge kennt. Aber selbst, wenn man die Gewißheit hätte, er werde nicht täuschen, wäre es Sünde, ihn zu befragen, weil keine Art freiwilligen Verkehrs mit der Hölle erlaubt sein kann, und jede Annahme einer Kundgebung des höllischen Geistes nur die Disposition zur Folge hätte, ihm auch fernerhin Glauben zu schenken und seinen Täuschungen und Lügen sich zugänglich zu machen[2]. Kirchliche Verbote der divinatio sind vorzüglich can. 42 des Concil. Agathense v. J. 506 und die Bulle Sixtus' V. *„Coeli et terrae Creator"*.

b) *Vana observantia*; d. i. Anwendung von Mitteln zum Zwecke bestimmter Erfolge, welche dieselben weder ihrer Natur nach noch in Kraft göttlicher Verheißung bewirken könnten. Es wird dem beabsichtigten Erfolge nach unterschieden[3]: ars *notoria*, welche mühelose Aneignung von Künsten und Wissenschaften bewirken soll, — observantia *sanitatum*, wobei Sicherstellung gegen Krankheit und Verwundung oder Heilung

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 95. a. 2: Origenes dicit in Periarchon . . .: *„Est quaedam operatio daemonum in ministerio praescientiae, quae artibus quibusdam ab his, qui se daemonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Haec autem omnia operatione daemonum fieri non dubito."* Sed, ut Augustinus dicit in 2. de doct. christ. cap. 23. a med.: *„quidquid procedit ex societate daemonum et hominum, superstitiosum est."*

[2] S. Th. 2. 2. q. 95. a. 4: Unde Athanasius exponens illud quod habetur Lucae 4: *increpavit illum, dicens: obmutesce,* dicit: Quamvis vera fateretur daemon, compescebat tamen Christus ejus sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget: ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est, ut cum adsit nobis Scriptura divina, a diabolo instruamur.

[3] S. Th. 2. 2. q. 96.

davon beabsichtigt wird, — observantia *eventuum*, die Beobachtung gewisser Vorkommnisse und Zufälle, um daraus abzunehmen, ob Glück oder Unglück bevorsteht, und dadurch sich leiten zu lassen in Handlungen und Unternehmungen, — *magia*, welche wunderbare Erscheinungen und Veränderungen in der Körperwelt bewirken soll [1].

Es ist von diesen Arten des Aberglaubens nur zu wiederholen, was oben von der Sündhaftigkeit der divinatio gesagt ist. Auch sie involviren einen dämonischen Pact.

Mit der superstitio verbindet sich aber häufig noch eine andere Sünde, nämlich: a) Mißbrauch heiliger Sachen, wie der hl. Reliquien oder der Sacramentalien (observantia *reliquiarum*), also Sacrilegium; b) Anwendung abergläubischer Mittel, um Andern an Seele oder Leib oder Eigenthum zu schaden (*maleficium*), also Sünde der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit.

Mit Aberglauben darf nicht verwechselt werden Gebrauch natürlicher, aber in einer dem menschlichen Auge verborgenen Weise wirkenden Kräfte, — natürliche Magie und sogenannte Sympathie. Es kann nicht geläugnet werden, daß es manche natürliche Ursachen gibt, deren Kraft und Art zu wirken aber noch nicht vom Menschen enträthselt ist [2].

Folgende Regeln können dem Beichtvater für seine Entscheidungen dienen:

I. So lange noch ein natürlicher Nexus zwischen Wirkung und Ursache als möglich sich annehmen läßt, wenn er auch nicht nachweisbar ist, kann der Gebrauch des betreffenden Mittels gestattet werden [3]. Er soll indessen verbunden sein mit Protest gegen jede dämonische Einwirkung und mit dem Willen, nur unter der Bedingung die Wirkung zu beabsichtigen, daß sie ihren Grund hat in den von Gott dem Allmächtigen in die Natur gelegten Kräften. Der Beichtvater soll auch unter diesen Voraussetzungen derartiger Mittel zweifelhafter Natur wenigstens nicht positiv billigen oder rathen; es genügt, sie nicht zu verbieten.

II. Ist es dagegen unmöglich, oder sehr unwahrscheinlich [4], daß die Wirkung auf Naturkräfte sich zurückführen lasse, so kann das angewendete Mittel nicht mehr Ursache sein, sondern, wie der hl. Thomas sagt [5], nur „signum“ ein äußeres Zeichen, an welches sich die dämonische Kraft knüpft, die dann den beabsichtigten Erfolg beursacht.

---

[1] Der hl. Alphons v. Liguori (IV. 17) zählt die gewöhnlichsten abergläubischen Gebräuche auf, z. B.: dies aliquos habere faustos, alios infaustos, — si putentur missae non prodesse defunctis, nisi legantur septem, cum septem certi coloris candelis, — si quibusdam precibus, imaginibus aut characteribus aut crucibus tribuatur certa et infallibilis vis etc.

[2] Es fehlt nicht an Auctoren, welche es auch für möglich erachten, daß manche Personen natürliche Heilkräfte in sich tragen, die andere nicht mit ihnen gemeinsam haben. Vgl. S. Lig. n. 18.

[3] *S. Lig.* l. c. n. 20: Advertunt (auctores), quod in dubio praesumendus sit aliquis effectus potius provenire a causa naturali, quam a superstitione. Ita *Sporer cum S. Aug.*, *Sanchez*, *Layman*, *Croix* et *Salmant.*

[4] Si certe probabiliter constet, rem nullam habere vim naturalem ad aliquem effectum, in dubio censetur potius provenire a daemone, quam a Deo. *S. Lig.* l. c.

[5] S. Th. qu. cit. a. 2.

III. Wird eine Wirkung einer bestimmten Zahl oder andern äußern Umständen von Gebeten und frommen Handlungen zugeschrieben, ohne daß dieselben durch irgend ein Geheimniß der Religion oder kirchliche Uebung besonders geheiliget wären, so sind sie wegzulassen oder mit andern zu vertauschen.

IV. Wird kirchliche Benediction gegen vorgebliches „maleficium“ gesucht, so darf der Seelsorger nicht sofort glauben, es sei ein solches wirklich verübt. Er verweise vorerst auf die natürlichen Mittel, immerhin aber auch auf das Privatgebet, und fordere, daß alles Fluchen, Aergerniß u. s. w. aufgegeben werde; er rathe zum Empfange der hl. Sacramente. Er dulde nicht, daß man Jemanden in Verdacht ziehe, als sei er Urheber des eingetretenen Unfalls durch magische Künste. Es kann aber auch die Möglichkeit und Wirklichkeit dämonischer Einwirkungen und verderblicher Bündnisse mit dem Dämon nicht in Abrede gestellt werden. Wozu enthalten die liturgischen Bücher Benedictionen gegen derartige maleficia? Bleibt nach sorgfältiger Prüfung und fruchtloser Anwendung der gewöhnlichen Mittel keine Möglichkeit mehr, eine natürliche Ursache außerordentlicher verderblicher Erscheinungen zu finden, so ist es Pflicht der Seelsorger von denselben Gebrauch zu machen. Den betreffenden Personen ist aber auch dann nur zu sagen, „man untersuche nicht den Grund jener Erscheinungen, sondern nehme nur seine Zuflucht zum Gebete der Kirche, welches ja unter allen Umständen heilbringend ist“.

In neuerer Zeit sind außerordentliche Erscheinungen verschiedener Art eingetreten, von denen es zweifelhaft ist, ob sie in Naturkräften oder in außernatürlichen Ursachen gründen. In so weit für letztere entschieden werden müßte, wäre bloß an dämonische Gewalten zu denken, da von einem außerordentlichen Eingreifen Gottes in die Welt hiebei keine Rede sein kann. Hieher gehört:

1. Der animalische Magnetismus, von seinem ersten Pfleger auch Mesmerismus genannt. Die ihn vertheidigen und üben, nehmen ein gewisses Alles erfüllendes und durchdringendes Fluidum an, welches unter Voraussetzung der gehörigen Disposition von einem Organismus in dem andern übergeleitet werden kann mit dem Erfolge außerordentlicher Wirkungen in diesem. Als Mittel der Ueberleitung dient Berührung und Bestreichung mit der Hand, Auflegung und Ueberschattung der Hand, ein fest und andauernd auf den Andern gehefteter Blick, oft auch nur ein Act des Willens allein.

Die erzielten Wirkungen sind:

a) Convulsionen und ein mit gänzlicher Unempfindlichkeit verbundener Schlaf, häufig Heilung von Krankheiten, überhaupt Veränderungen im Organismus, nicht selten auch „in deterius“;

b) ein Zustand des Hellsehens (magnetischer Somnambulismus genannt), in welchem die gesammte Thätigkeit der äußeren Sinne erstorben ist, unempfindlich auch für die stärksten Einwirkungen auf dieselben, dafür aber der Seele eine ganz neue Welt aufgethan scheint. Die magnetisirte Person sieht in diesem Zustand der Entrückung des Geistes Verborgenes und in der Ferne Befindliches; liest verschlossene Briefe und Bücher, die man ihr nahe bringt, selbst wenn sie in einer ihr fremden Sprache abgefaßt sind; kennt die Gedanken der Umstehenden; durchschaut ihren eigenen und fremder Personen Gesundheitszustand und gibt die Mittel an, die im Krankheitsfalle ihr und Andern zuträglich sind u. s. w. Das Eintreten aller dieser Erscheinungen ist aber dadurch bedingt, daß die magnetisirte Person sich ganz dem Willen des Magnetiseurs ergibt, und fortwährend mit ihm unmittelbar oder durch irgend ein Medium in Verbindung und in Abhängigkeit von ihm bleibt. Kehrt sie zum Bewußtsein zurück,

so weiß sie von allen Vorgängen der Ekstase, in der sie sich befunden, und von allem, was sie während derselben gesagt und gethan, nicht das Mindeste.

Nach den über den Magnetismus bis jetzt erfolgten Entscheidungen der Kirche ist es nicht mehr bezüglich aller oben angeführten Wirkungen und Erscheinungen offene Frage, ob sie auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden können. Die Congreg. S. Offic. antwortete auf die an sie gestellte Frage über die Erlaubtheit des Magnetismus zuerst am 25. Juni 1840 nur mit einem allgemeinen Princip: Consulat probatos auctores cum hac advertantia, quod, *remoto omni errore, sortilegio, explicita aut implicita daemonis invocatione, merus actus adhibendi media physica aliunde licita non est moraliter vetitus, dummodo non tendat ad finem illicitum aut quomodocunque pravum. Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res aut effectus vere supernaturales, ut physice explicentur non est nisi deceptio omnino illicita et haereticalis."*[1] Als bald darauf der s. Congreg. bestimmte Casus vorgelegt wurden, die unter die zweite Rubrik der oben angedeuteten Wirkungen des Magnetismus fallen, mit der Anfrage, ob es erlaubt sei, derartige Wirkungen mittelst des Magnetismus herbeizuführen, erfolgte am 21. April 1841 die Antwort: *usum magnetismi* **prout exponitur**, *non licere.* Dieselbe Antwort erhielt am 1. Juli der Bischof von Lausanne, welcher weitläufig die mit dem magnetischen Somnambulismus verbundenen Erscheinungen auseinander setzte, und daran die Frage knüpfte: „An confessarius vel parochus possit poenitentibus permittere aut parochianis: 1°. ut magnetismum animalem illis characteribus aliisque similibus praeditum exerceant tamquam artem medicinae auxiliatricem atque suppletoriam; 2° ut sese illum in statum somnambulismi magnetici dimittendos consentiant; 3° ut vel de se vel de aliis personas consulant illo modo magnetizatas; 4° ut unum de tribus praedictis suscipiant habita prius cautela formaliter ex animo renuntiandi cuilibet diabolico pacto explicito, omni etiam satanicae interventioni; quoniam hac non obstante cautione a nonnullis ex magnetismo hujusmodi vel iidem aliquot effectus obtenti jam fuerunt.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß das kirchliche Verbot sich nur bezieht auf den magnetischen Somnambulismus und bezüglich dieses ist es daher gewiß, daß er dem Gebiete des Aberglaubens angehört als eine Art divinatio oder magia, nach Umständen vielleicht auch verbunden mit maleficium.

Aber was ist zu halten von der ersten oben bezeichneten Kategorie magnetischer Wirkungen, Veränderung im Organismus, die durch rein physische Mittel (Berührung, Bestreichung ꝛc.) hervorgerufen werden zum Zweck der Heilung von krankhaften Zuständen? Cardinal Gousset stellte im Jahre 1842 bezüglich der Erlaubtheit dieser Art von animalischem Magnetismus Anfrage beim heiligen Stuhle, und erhielt vom Cardinal Großpönitentiar die Antwort, non posse se ei praebere *definitivam* responsionem eo quod quaestio haec nondum fuerit ab Apostolica Sede examinata." Die „Suprema Sacra Romana Universalis Inquisitio" erließ am 30. Juli 1856 eine Encyclica an alle Bischöfe „adversus magnetismi abusus," erwähnt aber als solcher Mißbräuche nur den magnetischen Somnambulismus, und wiederholt die früheren Verbote desselben.

Es ist mithin von den kirchlichen Decreten nicht berührt die Ansicht, a) es gebe ein magnetisches Fluidum, b) es könne dasselbe von einem Körper in den andern übergeleitet werden, c) es habe diese Ueberleitung nach der Natur jenes Fluidums Veränderung im Organismus zur Folge.

Daher ist auch der Gebrauch des animalischen Magnetismus, wie Gousset

---

[1] Eine gleichlautende Entscheidung wurde gegeben am 28. Juli 1847.

selbst aus der ihm gewordenen Antwort mit Recht folgert, ohne magnetischen Somnambulismus wenigstens nicht verboten, und kann, obgleich nicht positiv gebilliget, doch geduldet und zugelassen werden unter den Bedingungen, a) daß Magnetiseur und Magnetisirter von der Erlaubtheit des Actes vollkommen überzeugt sind; b) daß sie jeden dämonischen Einfluß entschieden zurückweisen; c) sich alles und jeden Actes enthalten, der gegen die Sittsamkeit verstößt[1].

Der im Magnetismus liegende dämonische Einfluß auf die Menschen hat sich in hohem Grade gesteigert im

2. Spiritismus, d. i. Mittheilung von Geistern der andern Welt durch Personen, welche ihnen als Medien dienen, sei es auf vorhergehendes Herbeirufen und Fragen durch der Medien Vermittlung oder ohne gestellte Fragen, — spontan. Es hat sich der Spiritismus von Amerika aus in einer organisirten Secte bereits allwärts verbreitet und unter Ungläubigen und Irrgläubigen zahlreiche Anhänger gefunden. Wer dem von Gott geordneten Lehramte Anerkennung und Glauben verweigert, ist am meisten empfänglich für die höllischen Betrügereien des Aberglaubens, theils weil er darin doch einige Befriedigung des der Seele unverläugbaren Bedürfnisses eines gläubigen Verkehres mit einer außerirdischen Welt findet, theils weil die vom Dämon ertheilten Aufschlüsse den Widerspruch gegen kirchliche Auctorität und Lehre immer mehr oder weniger rechtfertigen und in Schutz nehmen. Was die Kirche entschieden hat über freiwilliges Herbeiführen des Somnambulismus und Hellsehens durch Magnetismus findet a fortiori seine Anwendung auf den Spiritismus, der dadurch bedingt ist, daß eine Person sich freiwillig einer unsichtbaren geistigen Macht, die keinerlei genügende Beglaubigung für sich hat, der Gott verbundenen Geisterwelt anzugehören, als Organ und Instrument hingibt, damit sie durch ihre Hand oder selbst durch ihre Sprache jenen sich verständlich mache, welche bereit sind, ihre Kundgebungen anzunehmen. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß Niemand ohne Sünde den Conventikeln anwohnen darf, die den Zweck haben, in derartigem Verkehr mit den Geistern zu treten[2]. Das göttliche Wort hat seine Gesetzeskraft nicht verloren: *Non inveniatur in te, qui hariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria, nec sit maleficus nec incantator, nec qui pythones consulat nec divinos, aut* **quaerat a mortuis veritatem:** *omnia haec abominatur Dominus.* Deut. 18, 10—12.

Der Unglaube und die allem Supernaturalismus abgeschworenen Richtungen in der Wissenschaft wollen die außerordentlichen Erscheinungen und Wunder, von denen die heilige Schrift und die Annalen der Geschichte der katholischen Kirche berichten, als homogen mit den Wirkungen des Magnetismus ansehen. Aber selbst die oberflächlichste Reflexion wird den unermeßlichen Unterschied wahrnehmen, der zwischen beiden besteht. Die von der Kirche als Wunder anerkannten Thatsachen sind der Art, daß sie über jede geschaffene Causalität der sichtbaren und unsichtbaren Welt absolut erhaben sind; wie z. B. Todtenerweckung, augenblickliche Heilung durch ein einziges Machtgebot u. dgl. Die Wunder ferner sind stets nur durch Personen gewirkt, die an sittlichem Adel und an Heiligkeit des Lebens alle Andern

---

[1] Gousset, Moral, I. 425. — Sehr ausführlich und gründlich behandelt den Magnetismus und das vom Standpunkte der Moral über ihn zu fällende Urtheil Perrone in seinen „Praelect. de virt. Relig." P. II. Sect. II. cap. I—IV. p. 156—267.

[2] Siehe Perrone, a. a. O. S. 267—334. — Vollkommen zutreffend ist auch des berühmten Theologen Darlegung des Satzes, es liege in den hier besprochenen Erscheinungen nur eine Erneuerung des altheidnischen Aberglaubens, der dem neuen Heidenthum nicht fehlen kann (p. 351—376); derselbe sei eine der Erscheinungen auf religiösem Gebiete, wie sie naturnotwendig dem Protestantismus in seiner inneren Zersetzung und Auflösung entspringen müssen (p. 376—391).

überragen. Dagegen bleibt das Verhalten der magnetisirten Personen und Somnambulen zu den sie beherrschenden Magnetiseuren in den seltensten Fällen von gegründetem Verdacht frei. Zu welchen Ausschweifungen der Magnetismus Anlaß bietet, daraus machen auch die Adepten desselben kein Hehl. Was die von der Kirche als solche anerkannten Wunderthäter beabsichtigen und bewirken, ist Gottes Ehre, die Besserung und das Heil der Seelen, Beglaubigung einer als göttlich geoffenbart verkündeten Wahrheit. Absicht und Wirkung der durch verbotenen Magnetismus herbeigeführten auffallenden Thatsachen ist Ostentation, Befriedigung der Neugierde u. s. w. Magnetisirte Personen haben nach Rückkehr aus ihrem Schlafzustande kein Wissen dessen, was mit ihnen vorging und was sie gethan haben. Die Ekstase der Heiligen läßt in ihnen die klarste Erkenntniß des während ihrer Dauer Geschauten und Empfangenen zurück. Die magnetische Ekstase, wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen wollen, ist in ihrem Anfange, ihrer Dauer und ihrem Aufhören von der Verbindung mit dem Magnetiseur durch irgend ein sichtbares Medium abhängig; die Ekstase der Heiligen steht in ihrem Eintreten außer allem Bereiche des Willens und der Thätigkeit eines Menschen. Sie üben aber, wie in Allem, so auch in diesen Zuständen, den vollkommensten Gehorsam — nicht gegen eine bestimmte Person, sondern gegen alle kirchlichen Auctoritäten, denen sie untergeben sind. Diese haben keinen Einfluß auf die Ekstase selbst, können aber ihre Befehle an sie richten, gleich als wäre die Ekstase nicht, und die Seele gehorcht ihnen augenblicklich, selbst wenn der Befehl nicht einmal in äußere Worte gekleidet ist, oder der Befehlende sich in der Ferne befindet [1].

§. 7. Sünden gegen das erste Gebot.

(Fortsetzung.)

B. Irreligiositas.

Die zweite Klasse von Sünden gegen das erste Gebot begreift in sich allen und jeden Gebrauch der Creatur gegen die Religion.

Dahin gehört:

a) die „tentatio Dei". Sie besteht darin, daß man die Forderung stellt, Gott solle durch Wirkungen außerordentlicher Art, die nicht auf die gewöhnlichen Gesetze der Natur zurückgeführt werden können, sich als den unendlich Vollkommenen erweisen, welchem wir Unterwerfung und Huldigung schulden [2]. Man unterscheidet: die „tentatio Dei *formalis* et *expressa*", eine Handlung, mit welcher ausdrücklich die Absicht einer derartigen Erprobung Gottes verbunden ist; dieselbe ist immer eine sehr schwere Sünde, und schließt zugleich Häresie in sich, wenn sie ihren Grund hat in dem Zweifel an Gottes Vollkommenheit; und „tent. D. *implicita* et *interpretativa*", unter welcher zu verstehen ist jede Handlung, bei welcher man die von Gott zu einem bestimmten Zwecke geordneten Mittel vernachlässigt, aber gleichwohl diesen erwartet (z. B. Verweigerung aller ärztlichen Mittel in schwerer Krankheit, obgleich man von ihr geheilt sein will), oder sich freiwillig und ohne allen

---

[1] Vgl. über den Unterschied der Wunder und der abergläubischen Wirkungen S. Th. in 2. sent. dist. VII. q. 3 et S. Th. 2. 2. q. 178. a. 2. et p. 3. q. 43. Lect. 2. in 2 Thess. Quodlib. II. q. 4. a. 6. ad 4.

[2] Matth. 4, 7: *Non tentabis Dominum Deum tuum.*

genügenden Grund einer großen Gefahr der Seele oder des Leibes aussetzt, deren Abwendung ohne Wunder kaum möglich ist. Sie ist peccatum mortale ex genere suo; läßliche Sünde propter parvitatem materiae ist der Act dann, wenn der wunderbar erwartete Erfolg eine an sich geringe Sache wäre und der Act nicht seinen Grund hätte in einem Zweifel an göttlicher Wahrheit, sondern nur in Neugierde, ob nicht etwas Auffallendes geschehe, und wenn die Gefahr, der man sich aussetzt, unbedeutend ist. Manche Auctoren wollen auch unter diesen Voraussetzungen die Handlung nicht von schwerer Sünde freisprechen [1].

b) „Sacrilegium", Mißbrauch dessen, was Gott geweiht und nur seinem Culte bestimmt (heilig) ist, zu profanen oder sündhaften Zwecken. Weil Personen, Sachen und Orte geweiht sein und in erwähnter Weise mißbraucht werden können, so wird unterschieden sacrilegium *personale, reale* et *locale.*

Die Person wird zu einer gottgeweihten sowohl durch Gelübde, als durch Aufnahme in den Clerikerstand. Als Gelübde, welches die Person nach ihrem inneren Leben und ihrem leiblichen Wesen dauernd Gott weiht, ist das votum *castitatis* zu bezeichnen. Es entsteht hier die von den Auctoren verschiedenartig beantwortete Frage, ob dieses Gelübde an sich schon den Charakter einer „persona Deo sacra" bewirke, oder ob sich noch damit verbinden müsse die Acceptation des Gelübdes und Dedication der Person an Gott durch die Kirche, mit andern Worten, ob nur das votum solemne die Person Gott weihe oder auch das votum simplex. Mithin ist jedenfalls die Verletzung des in einem kirchlich approbirten Orden abgelegten, oder mit einer höheren Weihe, vom Subdiakonate an, verbundenen Gelübdes ein Sacrilegium, und trägt eine von der Gelübdeübertretung überhaupt verschiedene Sündhaftigkeit an sich, mag die Sünde eine innere oder äußere sein. Obliegt einer Person durch doppelten Titel das heilige Gelübde (vi ordinis simul et professionis religiosae), so wird dadurch nicht eine zweifache Sünde begangen; die Versündigung einer Gott geweihten Person aber mit einer andern ist sacrilegium duplex. Nach sententia probabilis ist auch die violatio voti simplicis castitatis Sacrilegium. Es fehlt nicht an Auctoren, welche den Bruch eines jeden Gelübdes ohne Unterschied des Objectes unter die Species des Sacrilegiums zählen [2].

Der Clerikalstand verleiht nach seinem ganzen Umfange seinen Gliedern einen Charakter der Weihung für Gott. Durch die Tonsur, noch mehr durch die niederen Weihen, sowie durch die Einkleidung in einen religiösen Orden wird die Person bereits dem commercium profanum entzogen und zu einem besonderen Dienste Gottes verpflichtet. Die höheren Weihen heiligen die Person theils durch das votum solemne castitatis, theils durch die Bestimmung zum cultus divinus publicus. Daher wird auch zum sacrilegium personale eine jede Handlung, durch die eine der erwähnten Personen (clericus saecularis, regularis sive novitius sive professus, sive ordinis habentis vota solemnia sive vota simplicia, sive monachus sive monialis) in einer ihrem heiligen Stande und Charakter zuwideren Weise vergewaltigt

---

[1] Siehe S. Th. 2. 2. q. 97. a. 1. S. Lig. IV. 29 sqq.
[2] S. Lig. IV. (al. III) 35. 47. 455 sqq.

wird, also durch jede schwere sündhafte Realinjurie und durch die Verletzung des privilegium clericalis, dem zufolge geistliche Personen nicht vor das weltliche Gericht gezogen werden können [1].

Als Gott geheiligter Ort, dessen Verletzung sacrilegisch wäre, ist anzusehen die vom Bischofe zum öffentlichen Gottesdienste bestimmte Kirche oder Kapelle [2], sowie jede kirchliche Begräbnißstätte. — Die Sünde des sacrilegium locale wird verübt [3]: 1) durch Einbruch, Diebstahl einer Sache, die der Obhut des Heiligthums anvertraut ist (nach wahrscheinlicher Meinung durch jeden Diebstahl in der Kirche überhaupt, s. S. Lig. n. 39); 2) durch Mißbrauch der Kirche zu profanen Zwecken mit großem Aergerniß; 3) durch alle Acte, welche nach dem Kirchengesetze die Pollution der Kirche zur Folge haben.

Diese Acte sind [4]: homicidium mortaliter malum (daher auch Selbstmord), sowie homicid. immunitati ecclesiae injuriosum (Vollzug eines Todesurtheils in der Kirche oder auf dem Gottesacker); — sanguinis effusio mortaliter peccaminosa sive proprii sive alterius corporis humani; — (der Getödtete oder Verwundete mußte aber im Augenblicke der That in der Kirche sein, mochte auch der Thäter sich außerhalb derselben befinden. Daß der Tod in der Kirche eintrete, oder das Blut die Kirche wirklich beflecke, ist nicht nötig); — omnis effusio seminis humani mortaliter peccaminosa intra ecclesiam; sepultura infidelis non baptizati vel christiani excommunicati non tolerati. — Die Kirche wird übrigens in allen oben aufgezählten Fällen nur dann als polluirt angesehen, wenn das verübte Verbrechen notorisch ist sive jure sive facto.

Mit der Pollution der Kirche gelten immer zugleich sämmtliche Altäre und der Gottesacker, wenn er unmittelbar an die Kirche anstößt, als polluirt; die Pollution des letztern aber hat keinen Einfluß auf die Kirche. War die befleckte Kirche consecrirt, so muß auch ihre Reconciliation durch den Bischof geschehen; diese kann aber einem einfachen Priester übertragen werden, wenn sie nur benedicirt gewesen.

Viele Theologen sind der Ansicht, die species „sacrilegii localis" finde sich nur in den oben aufgeführten Acten, welche nach dem Gesetze der Kirche die Befleckung des hl. Ortes zur Folge haben und dessen Reconciliation nötig machen. Sacrilegium, sagen sie, werde verübt, insoweit der Act im Gegensatze steht zur Beziehung, in welcher der Ort geheiligt ist. Die Kirchen aber sind

---

[1] Vgl. über das sacril. person. can. 29: *„si quis suadente diabolo."* C. 17. q. 4; c. 37. c. 27. q. 1; c. 1. *de poenis,* Clem. (5, 8).

[2] Nach S. Lig. n. 460 „omnis locus ab Episcopo *benedictus* et *deputatus* ad officia divina aut ad mortuos sepeliendos a tecto usque ad pavimentum. Als locus sacer gilt daher nicht: „claustrum, cellae, sacristia, dormitorium, tectum supra Ecclesiam, janua extra limen Ecclesiae, atrium," — auch nicht „oratoria privata, *nisi sint erecta auctoritate Episcopi,* ut fieri solet in hospitalibus, quia tunc sunt verae Ecclesiae, et ibi omnes missam audire possunt . . . Secus autem, *si sint mere privata,* quamvis ibi dicatur missa ex concessione Papae vel Episcopi."

[3] Wo das kirchliche Asylrecht in Kraft ist, fällt dessen Verletzung („extrahere violenter hominem ab ecclesia, etiam interdicta vel polluta, et ab ejus coemeterio, atrio, claustro, dormitorio, ambitu contiguo cum ecclesia, item a domibus religiosorum clausura septis") gleichfalls unter die Species des sacril. locale. Cfr. S. Lig. n. 38.

[4] Cap. 4. X. *de consecr. eccles.* (3, 40). Ibid. capp. 7. 9. 10. cap. un. eod. tit. in 6to. Cap. 5. X. de adult. (5, 16).

geweiht in Beziehung auf die Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes. Mithin involvirt außer der Verletzung der immunitas ecclesiae nur jene Sünde ein Sacrilegium, mit welcher diese nicht mehr vereinbar ist. Nach dieser Meinung würde die Sündhaftigkeit des Sacrilegiums nicht so fast aus der Natur des Actes zu eruiren sein, als aus dessen Gegensatz gegen das positive kirchliche Gesetz.

Andere dagegen — und dieß ist wohl besser begründet — halten für locales Sacrileginm einen jeden schwer sündhaften Act in der Kirche, der seiner Natur nach geeignet wäre, wenn er ohne Zwang und Notwendigkeit an heiligem Orte geschieht, großes Aergerniß zu geben, auch wenn zufällig dieses vermieden ist, weil Niemand Zeuge davon gewesen. Dieser Umstand des Ortes wäre demnach notwendiger Gegenstand der Anklage in der Beicht. Für alle übrigen minder sündhaften inneren und äußeren Acte in der Kirche würde erwähnter Umstand nur „aggravans“, aber nicht „speciem mutans“ sein [1].

Heiliger Sachen, deren Entweihung zum sacrilegium reale wird, gibt es verschiedene Arten: res sanctitatem *producentes*, das heiligste Opfer und die hl. Sacramente und Sacramentalien, — sanctum *repraesentantes*, heilige Reliquien, heilige Bilder und Ceremonien, — ad sacrum *inservientes*, die heiligen Gefäße und Gewänder; — Deo *oblatae*, das der Kirche zu Zwecken ihrer göttlichen Mission von den Gläubigen zugewendete Vermögen.

Das sacrilegium reale wird daher verübt: durch ungiltige und unwürdige Ausspendung der hl. Sacramente und Theilnahme an ihnen; — durch große Verunehrung der heiligsten Eucharistie [2]; — Profanation consecrirter oder benedicirter heiliger Gefäße [3]; — Mißbrauch der hl. Schrift zur Vertheidigung häretischer Lehren oder zu ungeziemenden Scherzen; — Profanation heiliger Bilder und Reliquien; — Mißbrauch der letzteren sowie der Sacramentalien zu abergläubischen Zwecken; — Eingriff in das Kirchengut und Beeinträchtigung der Kirche in ihren Rechten u. s. w.

§. 8. Sünden gegen das erste Gebot.

(Schluß.)

C. Simonie.

Eine besondere Art von Irreligiosität ist die Simonie [4], welche nicht bloß, wie das Sacrilegium, das Heilige profanirt, sondern die ganze übernatürliche Ordnung verläugnet, indem sie die Güter der Religion zu einer

[1] Cfr. S. Lig. IV. (al. III) 36 sqq. 458—462.

[2] Z. B. große Verwahrlosung des Tabernakels; Celebration der hl. Messe mit schmutzigen oder zerrissenen Paramenten u. s. w.

[3] Geweihte Gefäße können zu profanen Zwecken dann verwendet werden, wenn nach Destruction ihrer Form nichts mehr von ihnen übrig geblieben als nur der Stoff, aus dem sie gefertigt worden. „Secus autem (S. Lig. n. 41), si totaliter (res) non immutetur; quare non licet ex veteri Alba vestem profanam resarcire, nec paramenta benedicta ad usus profanos vendere et applicare.“

[4] Der Name ist abgeleitet von Simon Magus. Act. 8, 18 sqq.

irdischen Waare herabwürdigt, mit welcher man gewinnbringende Geschäfte macht. Aus diesem Grunde haben sie die kirchlichen Canones stets unter die schwersten Verbrechen gezählt, der Häresie gleich geachtet und mit den schwersten Strafen belegt.

Was formell den Act zu einem simonistischen macht, ist nach der Definition des hl. Thomas [1] „studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum pro pretio temporali". Die wesentlichen Momente dieser Sünde sind also:

1. Der ernstliche Wille, Jemanden die Verpflichtung aufzulegen, daß er „temporale" gebe für „spirituale" oder umgekehrt, gleichartig der dem Kaufvertrage eigenen Obligation. — Die Hoffnung hegen, jener, welcher uns das eine Gut zu verdanken hat, werde sich gegen uns durch das andere dankbar erweisen, ohne alle Absicht, ihn dazu obligiren zu wollen und ohne den Willen, ihm nur unter Bedingung solcher Erkenntlichkeit das ihm zugedachte Gut zu geben, ist an sich noch keine simonistische Gesinnung.

Ebenso ist davon frei, wer, nachdem er bereits das „temporale" oder „spirituale" ohne Vertrag erhalten, in der Absicht der Dankbarkeit ein „spirituale" oder „temporale" entgegengibt [2].

So lange der Wille des erwähnten Kaufes oder Verkaufes nicht äußerlich kundgegeben ist, wird die Sünde simonia *mentalis* genannt, — wird ihm aber in förmlichem Vertrage Ausdruck gegeben, so wird sie zur sim. *conventionalis*.

2. Res spiritualis vel spirituali annexa tanquam recompensatio rei temporalis. Unter diesen Begriff fällt alles, was nach göttlicher oder kirchlicher Anordnung bestimmt ist, dem göttlichen Culte oder der Seelsorge zu dienen. Darnach unterscheidet man simonia juris *divini* et juris *ecclesiastici*. Die Arten des spirituale selbst sind:

a) spiritualia in se ipsis et *formaliter,* — die Gnaden und Gaben des hl. Geistes;

b) spiritualia *causaliter,* — die Gnadenmittel aller Art, also hl. Sacramente, Sacramentalien und Reliquien, Katechisation, Exorcismus;

c) spiritualia *effective,* — die Uebung geistlicher Gewalten, sowohl der Ordinations- als der Jurisdictionsgewalten, z. B. Ertheilung oder Verweigerung von Dispensation, Absolution u. s. w.;

d) spirituali *annexa,* — d. i. weltliche Sachen, die mit der geistlichen in enger Verbindung stehen, sei es, daß diese ist annexio *antecedens* (wobei

---

[1] 2. 2. 2. 100. a. 1.

[2] Ohne Zweifel aber fällt unter den Begriff der Simonie, nur in der Absicht das temporale geben wollen, damit man das spirituale erhalte, — oder zur Leistung des spirituale sich nur um des temporale willen zu verstehen, — oder die Gegenleistung des temp. pro spirit. als Bedingung zu setzen, sei es auch in der Form einer Remuneration aus Dankbarkeit. Prop. 45. damn. ab Innoc. XI.: Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tanquam *pretium*, sed dumtaxat tanquam *motivum* conferendi vel efficiendi spirituale, vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali aut econtra. — Prop. 46: Et id quoque locum habet, etiamsi temporale sit *principale* motivum dandi spirituale, immo etiam sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris aestimetur, quam res spiritualis.

die weltliche Sache Voraussetzung ist für die geistliche, z. B. heilige Gefäße, die erst durch die Consecration res sacrae werden; ein Gut, dessen Besitz das Patronatsrecht inhärirt, u. dgl.), oder *concomitans* (untrennbare Verbindung beider, wie die mit geistlichen Functionen notwendig verbundene körperliche Mühe und Anstrengung), oder *consequens* (wenn das Spirituelle Grund und Ursache ist für das Materielle; so ist das Recht auf die Beneficiumsrenten begründet im officium ecclesiasticum).

Unter allen den aufgezählten Arten von „spirituale" ist jure divino nur das *antecedenter* spirituali annexum ein des Kaufvertrages fähiges Object, weil es einen vom Charakter des spirituale unabhängigen Werth hat. Es dürfte aber dessen Preis um der res spiritualis willen nicht im Mindesten erhöht werden.

Welche Objecte nur jure ecclesiastico nicht um zeitlichen Werth veräußert werden dürfen, ist nicht vollkommen entschieden. So halten z. B. Viele den Verkauf von Beneficien für simonia juris divini, Andere für s. jur. eccles. Dasselbe gilt vom Verkaufe des einem Patronus zustehenden Präsentationsrechtes (S. Lig. IV. [al. III] 71. 72). Einfacher Pfründetausch ohne Stipulation einer Pension wäre jedenfalls simonia juris eccles., insoferne er stattfindet ohne oberhirtlichen Consens. Mit Stipulation einer Pension wäre er aber gleich einem Pfründekaufe, und daher absolut unzulässig. Im Falle jedoch die eine Pfründe viel erträglicher ist als die andere, könnte vom Papste die Erlaubniß erholt werden, daß aus den Mitteln der reicheren die Differenz ausgeglichen werde (S. Lig. n. 75. 76). — Zur sim. juris eccles. gehören ferner: Verkauf untergeordneter kirchlicher Aemter, z. B. Verwaltungsstellen, Annahme einer Gabe von den Examinanden Seitens der Synodalexaminatoren beim Pfarrconcurse, sei es vor oder nach dem Examen (Trid. Sess. XXIV. cap. 18. de Ref.), Verkauf des chrisma und oleum benedictum (eine Gabe für die Kosten der Zubereitung ist zulässig), sowie der den kirchlichen Stiftungen gehörigen Gottesäcker. (Can. 102. C. I. q. 9. 1. Cap. 8. X. de sim.)

3. *Pretium temporale.* Dahin gehört alles, was einen nach zeitlichem Maßstabe meßbaren Werth hat. Der hl. Thomas unterscheidet:

a) munus *a manu;* — Geld und Geldeswerth, jede Art von zeitlichem Gewinn und Abwendung zeitlichen Schadens, Nachlassung einer Schuld oder Heimzahlung einer solchen, die außerdem nicht, oder nicht so früh und so sicher zu erwarten gewesen wäre u. s. w. Es gehört dahin auch Uebernahme von irdisch schätzbaren Leistungen zu guten Werken, bei welchen nur die Absicht leitet, irgend eine geistliche Sache als Gegenleistung zu erhalten (z. B. Schenkung zu einer Kirche, zu einem geistlichen Institute, an die Armen u. s. w.);

b) munus *a lingua* [1]. Darunter ist zu verstehen die Zusage der Protection bei einflußreichen Personen, oder Abwendung ihrer Ungnade gegen Verleihung eines kirchlichen Amtes, sowie die Verleihung eines solchen auf erkaufte Protectionen hin, ohne daß die Würdigkeit des Empfohlenen das eigentlich leitende Motiv wäre [2];

---

[1] Can. 113. 114. C. I. q. 1. — can. 8. C. I. q. 3. §. *Igitur.*

[2] Wenn Jemand sich etwas kosten läßt, die vollkommen ungerechte Verfolgung zu be-

c) munus *ab obsequio,* jede Dienstleistung welcher Art nur immer, zu der man an und für sich nicht verpflichtet wäre, zu der man sich aber anheischig macht gegen Verleihung einer geistlichen Sache.

Sobald der über die geistliche Sache und den dafür zu zahlenden zeitlichen Werth geschlossene Vertrag erfüllt wurde, ist simonia *realis* verübt.

Ihr gleich haben die heiligen Canones, was Wirkung und Strafbarkeit betrifft, die simonia *confidentialis* gestellt, worunter sie verstehen alle geheimen Stipulationen, die bei Collation oder Resignation von Beneficien getroffen werden könnten, sei es zum Vortheile eines der Contrahenten selbst oder einer dritten Person [1].

Unter die Simonie sind nicht zu zählen: a) Meßstipendien. Diese sind ein Almosen, verbunden mit der Bitte, das heilige Opfer für den Geber zu appliciren, das an die Stelle der früheren Oblata in Naturalien getreten ist, in denen theils die Bitte manifestirt war, daraus die zur heiligen Messe nötige Materie zu nehmen und an den Früchten desselben den Geber Theil nehmen zu lassen, theils die Intention, zum Unterhalte des Klerus beizutragen. Es verhält sich damit in ähnlicher Weise, wie mit dem einem Armen gereichten Almosen, an das man die Bitte knüpft, für den Geber oder nach dessen Meinung zu beten. (Art. Wicl. damn. a Mart. V. 25: omnes sunt simoniaci, qui se obligant orare pro aliis, eis in temporalibus subvenientibus; — b) Stolgebühren; sie sind nicht Gaben für die heiligen Functionen, sondern nur Reichnisse der Gläubigen gelegenheitlich derselben theils zur Anerkennung der pfarrlichen Jurisdictionsrechte, theils zur Erfüllung der Pflicht, beizutragen zum Unterhalte des Klerus [2]. Der Pfarrer muß aber stets bereit sein, auch ohne derartige Gaben seines heiligen Dienstes zu warten [3]. Es wäre wohl auch eine Art sim. jur. eccl., mehr zu fordern, als die oberhirtlich genehmigte Stolgebührenordnung zuläßt. — c) Ganggebühren, d. i. Remuneration dafür, daß sich der Priester an einen entfernt liegenden Ort begibt, um dort dem heiligen Dienste zu Gunsten eines Gläubigen oder einer Gemeinde zu obliegen. Es ist dieselbe nur pretium temporale pro re temporali, quae est

---

seitigen, wodurch ihn Jemand um sein gutes Recht auf ein Kirchenamt bringen will (redemptio a vexatione injusta), so liegt darin keine Simonie (cfr. S. Th. 2. 2. q. 100. a. 2. ad 5. — Cap. 28. X. de sim. etc. [5, 3]).

[1] Man unterscheidet sim. confid. a) *per accessum,* Vertrag, das durch einen Andern erhaltene Beneficium diesem oder einer dritten von ihm bezeichneten Person sofort zu resigniren; b) *per ingressum,* Resignation eines bereits conferirten, aber noch nicht angetretenen Beneficiums mit der Bedingung, daß ihm in bestimmter Zeit oder unter bestimmten Umständen der Antritt des Beneficiums noch vorbehalten bleibt; c) *per regressum,* Resignation eines schon angetretenen und in Besitz genommenen Beneficiums mit der Bedingung, daß ihm späterer Rückfall des Beneficiums nach bestimmter Zeit oder unter bestimmten Voraussetzungen vorbehalten werde; d) *stipulatione pensionis,* wenn man Jemandem ein Beneficium verschafft, oder das seinige zu eines Andern Gunsten resignirt oder mit dem eines Andern vertauscht unter der Bedingung, daß die Beneficiumsrenten ganz oder zum Theile Jemandem überlassen werden, welchem sie nach dem Rechte nicht gebühren. — Indessen ist mit Genehmigung des Bischofs Resignation mit Vorbehalt einer dem Resignirenden zu zahlenden jährlichen Pension erlaubt. Resignation zu Gunsten einer individuell bestimmten Person erfordert die Genehmigung des hl. Stuhles. Lessius, die Salmanticenser u. A. sind jedoch der Meinung, in allen Fällen könne nur der Papst eine Pfründe mit einer Pension belasten. (Siehe S. Lig. n. 74. 78—80.)

[2] Cap. 42. X. de sim.

[3] Capp. 16. 29. 42. X. de sim.

rei spirituali extrinseca. Für die von der heiligen Function selbst untrennbare Mühe und Anstrengung (res temporalis concomitanter intrinsece rei spirituali annexa) etwas annehmen, wäre selbstverständlich Simonie. — d) Dispenstaxen, Leistungen, nicht als Recompensation für Ausübung der Jurisdiction, sondern gelegenheitlich derselben zum Unterhalte des Personals der Behörden und zur Bestreitung der in Uebung der Jurisdiction unvermeidlichen Auslagen. Zugleich liegt darin eine Anerkennung des Subordinationsverhältnisses und eine Art Composition, insoferne derjenige, welcher durch die Dispense von einem alle Andern bindenden Gesetze pro hoc casu enthoben wird, ad bonum commune ein Onus auf sich nimmt, von dem die Uebrigen frei sind. — e) Mitgift und Aussteuer der in ein Nonnenkloster aufgenommenen Jungfrauen, die sich allgemein als Gewohnheit ausgebildet hat[1], da außerdem diesen Klöstern meistentheils der nötige Unterhalt fehlen würde. Im Allgemeinen aber verlangen die Canones, daß der Eintritt in das Kloster unentgeltlich gewährt werde[2], verbieten jedoch nicht Annahme einer freiwillig angebotenen Schenkung, und gestatten auch wirklich armen Klöstern, von jenen, die aufgenommen zu werden wünschen, eine Beisteuer zu ihrer Sustentation zu fordern. In jedem Falle aber widerspricht es der Intention der Kirche, weniger qualificirte Personen um ihres größeren beigebrachten Vermögens willen aufzunehmen, gut qualificirte dagegen, aber arme, wegen ihrer Armut abzuweisen. — Während des Noviziates gestattet das Tridentinum[3], für den Unterhalt Bezahlung zu fordern; nur den Minoriten erlaubt dieß ihre Regel nicht.

Die Folgen simonistischer Verträge können sein: I. Restitutionspflicht, II. kirchliche Strafen.

Ad I. Die Restitutionspflicht ist ausgesprochen durch die kirchlichen Canones in Ansehung aller durch Simonie erhaltenen Beneficien[4]. Die Collation derselben ist gänzlich unwirksam und nichtig; der Pfründeinhaber hat nicht das mindeste Recht auf die Renten seiner Pfründe; was er davon percipirt hat, muß er restituiren, und zwar nach Meinung des hl. Thomas (a. 6. ad 4) an die Kirche; Andere halten auch eine Restitution an die Armen für zuläßig. Die Meßstipendien nach persolvirten Intentionen und die percipirten Stolarien darf er aber behalten.

Alle übrigen simonistischen Verträge sind schwere Sünde[5], aber eine Restitution der empfangenen res spiritualis ist theils nicht möglich, theils nicht durch die Canones geboten, kann aber durch die Richter verfügt werden.

Das erhaltene pretium temporale betreffend, muß dasselbe, wenn die geistliche Sache noch nicht dafür hingegeben worden ist, sofort dem Contrahenten zurückgegeben und der Vertrag widerrufen werden.

Erfolgte bereits die traditio rei spiritualis, so ist zu unterscheiden:

a) hat der Tradent mit derselben wirklich etwas hingegeben, was für

[1] Bened. XIV. de Syn. dioec. XI. 6.
[2] Capp. 8. 30. 40. X. de sim.
[3] Sess. XXV. cap. 16. de Reg.
[4] Cap. *Si quis neque* 115. C. I. q. 1. — Cap. 2. Extrav. *Cum detestabile* de sim. (5, 1).
[5] Die Theologen lassen für die simonia juris divini keine „parvitas materiae" zu, wohl aber sind die meisten Auctoren der Ansicht, quoad simoniam juris eccles. sei solche möglich.

ihn zeitlichen Werth und Vortheil hatte [1], und was einem Andern zu geben nicht ohnehin in seiner Pflicht lag, so sündigte er allerdings gegen die Religion, aber nicht gegen die Gerechtigkeit, außer er hätte einen höheren Preis genommen, als jener Werth und Vortheil beträgt. Mithin ist er zur Restitution nicht ex lege naturali obligirt;

b) hatte die res spiritualis keinerlei irdischen Werth für den Tradenten (e. g. ss. Ordines et Sacramenta), oder mußte dieselbe von ihm in Kraft seines Amtes und Berufes gegeben werden (e. g. collatio beneficii), so fehlt jeder Titel für Erwerb des Eigenthums des gezahlten Preises, und ist daher dieser zu restituiren und zwar in genere loquendo jenem, der ihn gezahlt hat.

c) Im Besonderen aber ist zu merken: wenn es sich handelt um eine simonistisch verliehene Pfründe, muß jure ecclesiastico der angenommene Preis ante omnem sententiam judicis an die Kirche gegeben werden, in welcher das Beneficium sich befindet, nach cap. 11. *de hoc* X. de sim. et cap. 41 *audivimus* de eod. [2]

Viele Auctoren haben diese Bestimmung ausgedehnt auf alle pretia simoniace accepta und aus obigen Gesetzesstellen gefolgert, die Kirche wolle alle Simonisten ipso facto in der Art strafen, daß sie das Recht auf Rückempfang des sündhaft Hingegebenen verlieren, und schreibe daher die Restitution vor ad ecclesias. Dieser Ansicht scheint auch der hl. Thomas zu sein (2. 2. q. 100. a. 6. ad 3 et 5).

Andere glauben, jeder wegen Simonie zur Restitution Verpflichtete genüge durch Verwendung des Empfangenen ad causas pias überhaupt und vorzüglich für die Armen [3].

Ad II. Die auf die Simonie gesetzten Strafen sind:

a) excommunicatio latae sententiae summo Pontifici reservata [4], durch Bulle *Apostolicae sedis* von Pius IX. vom 12. October 1869 verhängt über „rei simoniae *realis* in *beneficiis* quibuscunque eorumque complices, — rei simoniae *confidentialis* in *beneficiis* quibuslibet, cujuscunque sint dignitatis, — rei simoniae *realis ob ingressum in religionem*";

b) die Nullität der Wahl oder Präsentation und canonischen Institution auf das Beneficium. Diese Folge tritt selbst dann ein, wenn der simonistische Vertrag nicht von dem Präsentirten oder Instituirten selbst, sondern zu seinen Gunsten ohne all sein Mitwissen von einem Dritten geschlossen worden war, außer er habe bei Annahme des Beneficiums öffentlich und entschieden gegen jede etwa verübte Simonie Protest erhoben, — oder es wären bereits drei Jahre ruhigen und ununterbrochen in bona fide fortgesetzten Besitzes des Beneficiums abgelaufen, — oder es hätte jener Dritte erweislich in der Absicht gehandelt, ihn für das Beneficium unfähig zu machen;

---

[1] Z. B. er resignirte auf eine einträgliche Pfründe zu Gunsten eines Andern und mit seinem eigenen Verluste.

[2] Cfr. *Schmalzgruber*, V. 3. n. 207 et 298 sqq.

[3] Der hl. Liguori (n. 115) hält die drei Meinungen für probabel.

[4] In casu occulto hat der Bischof durch Trid. Sess. XXIV. cap. 6. de R. „*Liceat*" die Absolutionsgewalt.

c) ewige Inhabilität für das betreffende Beneficium [1], sowie, was aber nach vielen Auctoren nicht ante sententiam judicis declaratoriam in Anwendung kommt, für jedes andere Beneficium [2];

d) die sim. confidentialis zieht außer den genannten Strafen noch den Verlust aller vorher rechtmäßig erworbenen Pfründen und Pensionen nach sich, aber erst post judicis sententiam criminis declaratoriam. Das crimen gilt schon als verübt, sobald die Pfründe mit der verbotenen Stipulation („in confidentiam") übertragen und angenommen worden ist, wenn auch diese selbst noch nicht realisirt worden.

Drittes Hauptstück.

Religiöse Pflichten. — Inhalt des zweiten Gebotes.

§. 1. Allgemeiner Inhalt des zweiten Gebotes.

Das vernünftig freie Wesen — die Person — hat als unentbehrliches Attribut die Fähigkeit der Mittheilung, der Sprache. In dem Worte manifestirt es, was es von seinem Sein und Wesen und von den ihm äußeren Objecten seiner Erkenntniß weiß, was es vermag und will. Das Wort ist ferner das Mittel, durch welches die Personen mit einander verkehren. Und nur in diesem Verkehre entwickeln sich die Kräfte der Seele (Erziehung), und kömmt die Person zum Bewußtsein. Im Worte nimmt die eine Person in sich auf, was die andere ihr bietet, und theilt sich und das Ihrige der andern mit. Das Wort ist das zweite Moment der Nachbildlichkeit Gottes, ohne welches das erste — „sui juris et principium esse actuum suorum" — nie zur Entfaltung käme. Die Tugend der Religion muß deßhalb auch des Wortes sich bedienen, um ihrer Aufgabe, Gott zu verherrlichen, zu genügen. (Sanctificetur nomen tuum!) Sie thut dieß, wenn sie Gottes Vollkommenheit lobt und preist, — wenn sie das Wort der göttlichen Wahrheit im Bekenntnisse des Glaubens zu dem ihrigen macht, — wenn sie den Menschen anleitet, den gesammten gesellschaftlichen Verkehr durch die rechte Intention auf die Ehre Gottes zu beziehen. Die Verherrlichung des heiligsten göttlichen Wortes (Verbum — Nomen divinum) durch das Wort des Menschen, als das Vehikel aller gegenseitigen Beziehungen im gesellschaftlichen Leben, im Allgemeinen ist der positive Inhalt des zweiten Gebotes; — Verunehrung des heiligsten Namens welcher Art nur immer ist das in ihm enthaltene Verbot (negativer Inhalt).

Die Zwecke alle aber, denen das Wort in dem Verkehre der Menschen

---

[1] Diese Inhabilität kann der Bischof aufheben, im Falle die Simonie ohne Wissen und Willen des Beneficiaten verübt wurde, wenn es sich nur um ein benefic. simplex handelt und der Beneficiat zuerst darauf verzichtet hat. Ist es ein benefic. curatum, so kann der Bischof unter obigen Voraussetzungen nur in einer später sich ergebenden Vacanz dispensiren.

[2] Derartige Inhabilität aufzuheben ist der Bischof dem Tridentinum zufolge competent, ausgenommen die Fälle der simonia confidentialis (so bestimmt durch Pius V.) und der bereits erfolgten Anhängigmachung der Sache vor Gericht.

dienen muß, lassen sich zurückführen auf zwei: Wahrheit und Treue. In diesen beiden gründen alle wohlgeordneten gesellschaftlichen Verhältnisse. Es muß deßhalb das Wort in besonderer Weise dienen zur Verherrlichung Gottes, als des Urhebers, Grundes und Endzieles aller Wahrheit und Treue unter den Menschen. Dieß geschieht durch Eid und Gelübde.

§. 2. Eid [1].

1. Der Eid ist die Anrufung Gottes als des höchsten und unfehlbaren Zeugen der Wahrheit [2]. Es liegt darin 1) das Bekenntniß des Glaubens an Gottes Allwissenheit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit; 2) das Bekenntniß der dem Menschen vorzüglich wegen seiner Sündhaftigkeit eigenen Unzuverlässigkeit — *„omnis homo mendax"*; 3) die Uebernahme der Verantwortlichkeit vor Gottes Gericht für jedes Wort, das man beschwört; 4) die Bitte, Gott selbst möge die Wahrheit des Beschworenen anerkennen und kund machen, wann und wie es ihm gefallen wird, — wenigstens am Tage des Gerichtes [3].

Es ist einleuchtend, daß es ein höheres Mittel, den wahren Sachverhalt für Einzelne und für die Gesellschaft aufzuhellen, nicht mehr gibt. *„Omnis controversiae finis ad confirmationem est juramentum."* Hebr. 6, 16.

2. Damit der Act den moralischen Werth des Eides mit seiner ganzen Verantwortlichkeit vor Gott habe, ist wesentlich notwendig der Wille und die Absicht zu schwören, also wenigstens der Wille, das zu thun, was man unter Eid versteht mit dem Bewußtsein, der Act sei, im Falle man die Unwahrheit redet, schwere Beleidigung Gottes.

Gibt man dieser bestimmten Intention nur zweifelhaften Ausdruck, so ist gleichwohl in foro interno der Act als Eid zu beurtheilen. Fehlt dagegen bei dem Gebrauche einer an sich unzweideutigen Eidesformel die Intention zu schwören, so ist in foro interno per se et directe nicht auf Eid mit seinen Folgen und Pflichten zu erkennen, wenn auch in foro externo ein solcher angenommen wird. Indessen wäre jedenfalls ein derartiges Spiel mit Eidesformeln sündhaft (prop. 25 damn. ab Innoc. XI.) und der Gott schuldigen Ehrfurcht zuwider [4], und in soferne man dadurch Andere zu irgend welchen Handlungen und Leistungen veranlassen würde, die für sie im Falle der Nichtanerkennung der Eidesverbindlichkeit Schaden bringend wären, entstünde wenigstens indirect die Pflicht, dieselbe anzuerkennen — nicht um der Tugend der Religion zu genügen, sondern damit keine Ungerechtigkeit verübt werde.

Unzweideutige Eidesformeln sind nur jene, welche eine wirkliche Anrufung

---

[1] Vgl. aus neuerer Literatur u. A. Göschel, der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Berlin 1837. — Marx, der Eid und die Eidespraxis (gekrönte Preisschrift). Regensburg 1855. — Strippelmann, der christliche Eid nach Entstehung, Entwicklung u. s. w. Cassel 1855.

[2] Invocatio tacita vel expressa supremi Numinis tanquam infallibilis veritatis in testimonium alicujus rei. Cfr. S. Th. 2. 2. q. 89.

[3] *Cum illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium.* 1 Cor. 4, 5.

[4] Ist ein derart erheuchelter Eid angewendet zur Bekräftigung der Wahrheit, so ist die Sünde wenigstens nicht pecc. mortale.

Gottes als Zeugen enthalten; — keineswegs aber jene, welche nur narrative oder enuntiative die Wahrhaftigkeit Gottes aussprechen, z. B. „Gott weiß es"; „Gott wird es an's Tageslicht bringen"; „so wahr Gott lebt"; „so gewiß Gott die Wahrheit ist" u. s. w. Allein nach dem gewöhnlich durch den Gebrauch damit verbundenen Sinne steht doch die Präsumption dafür, man habe sich auf Gottes Zeugniß berufen wollen. An sich wäre es auch kein Eid, sich und seine Güter und sein Leben einsetzen für die Wahrheit dessen, was man sagt; z. B. „ich will sogleich des Todes sein, wenn es nicht wahr ist", u. s. w. [1].

3. Man unterscheidet verschiedene Arten des Eides:

a) nach der gebrauchten Eidesformel juramentum *explicitum* sive *expressum,* unmittelbare und ausdrückliche Anrufung Gottes, und implicitum sive tacitum, Anrufung Gottes in seinen Werken um der darin kundgegebenen Vollkommenheiten Gottes willen; z. B. schwören bei der seligsten Jungfrau, den Engeln und Heiligen, beim Kreuze Christi, bei den Evangelien, beim Himmel u. s. w. [2]; —

b) nach der äußern Form juram. *solemne* (unter Anwendung der herkömmlichen Feierlichkeiten) et *simplex;* — j. *verbale,* bei welchem man sich nur der Worte bedient; j. *reale,* Eid, der nur in symbolischen Handlungen ausgedrückt ist; j. *mixtum* (im Rechte auch *corporale* genannt), bei welchem Wort und Handlung zugleich in Anwendung kommen.

Die Gläubigen sind zu belehren, das es für die Heiligkeit des Eides und die daraus resultirenden Verpflichtungen ohne wesentlichen Einfluß ist, in welcher Form er abgelegt wird. Indessen wäre die Versündigung gegen den Eid um so mehr erschwert, je feierlicher er abgelegt worden, da das Aergerniß um so größer ist, und der Schwörende mit um so mehr Ueberlegung mußte gehandelt haben. *„Quanto id, per quod juratur, magis sanctum est, tanto magis est poenale perjurium".* S. Aug. Ep. 154.

c) Nach dem Gegenstande, der beschworen wird, theilt sich der Eid in jur. *assertorium,* eidliche Erhärtung einer gegenwärtigen oder vergangenen Thatsache; — *promissorium,* eidliche Bekräftigung des Willens, den man hat, zu Gunsten eines Andern etwas zu leisten; sie bezieht sich einestheils auf die Gegenwart als Zeugniß für die gegenwärtige innere Thatsache der Willensdetermination, anderntheils auf die Zukunft, für welche sie eine Obligation erzeugt; — *exsecratorium* sive *comminatorium,* durch welches Gott nicht bloß als Zeuge der Wahrheit, sondern auch als Rächer der Lüge angerufen wird, indem man gegen sich, im Falle man Lüge reden würde, Gottes Strafe herausfordert, sei es, daß man sich unmittelbar seiner Strafgerechtigkeit überantwortet

---

[1] S. Lig. IV. (al. III) 134. Sporer, tr. III. in II. praec. cap. I. n. 4 sqq.

[2] Die Berufung des Priesters auf seine heilige Weihe zum Zeugnisse der Wahrheit seiner Worte könnte auch als juramentum tacitum gefaßt werden. Die hl. Canones aber fordern sie von ihm nicht als Eid, sondern an Eides Statt. Es soll von jedem Priester vorausgesetzt werden können, daß er im Andenken an seinen heiligen Weihecharakter nichts Anderes als die vollste Wahrheit sagen werde. Jedenfalls verpflichtet ihn die Berufung auf seine Weihe, seine Priesterehre, sein Priesterwort — ebenso strenge wie den Laien der Eid. C. *si quis Presbyter* 2. q. 4: Laicus per juramentum, si necesse sit, se purget: presbyter vero vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur; quia sacerdotes ex levi causa jurare non debent.

oder der Züchtigung durch seine Geschöpfe, in soferne diese nur als Werkzeuge seiner Gerechtigkeit thätig wären, oder daß man der Gnade und der Verheißungen Gottes verlustig gehen will, wenn man der Eidespflicht zuwider redet oder handelt.

Vor dem kirchlichen Forum wird mit dem j. *promissorium* gewöhnlich das *exsecratorium* verbunden in der Formel: „Sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei evangelia".

4. Wir haben über den Eid die nachfolgenden Thesen näher zu erörtern:

Thes. I. Der Eid ist unter den erforderten Bedingungen erlaubt und in Wahrheit Act der Tugend der Religion.

Für diesen Satz sprechen klare Stellen der hl. Schrift. So z. B. Deut. 6, 13. *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies, ac per nomen illius jurabis;* 10, 20: *ipsi adhaerebis jurabisque in nomine illius.* Lev. 5, 1. Is. 19, 18. Jerem. 4, 2. Derselbe folgt sodann aus den in den heiligen Büchern selbst angewendeten Eiden. Die Hagiographen kleiden theils Gottes Verheißungen und Drohungen selbst in die Form des Eides (Gen. 22, 16, worauf sich bezieht Hebr. 6, 13 [1]. Isa. 62, 8. Ps. 131, 11.), theils bedienen sie sich für ihre eigenen Versicherungen des Eides (Rom. 1, 9; 2 Cor. 1, 23; 11, 10. Gal. 1, 20; Phil. 1, 8).

Der religiöse Charakter des Eides liegt ferner in seiner Natur [2], und ist anerkannt durch das Bewußtsein aller Völker, mag ihr religiöses Bekenntniß welches nur immer sein. Nur einige häretische Secten (Katharer, Waldenser u. A. [3]) läugneten die Heiligkeit des Eides; ihnen schlossen sich später Wiclef an (art. 43), der den Eid wenigstens *„ad roborandos humanos contractus et commercia civilia"* nicht zuläßt, dann die Wiedertäufer und Mennoniten, und zuletzt verbarg sich die Jansenistische Heuchelei, als Alexander VII. die eidliche Lossagung von den fünf Sätzen des Jansenius forderte, hinter der Behauptung: Nihil Spiritui Dei et doctrinae Jesu Christi magis opponitur, quam communia facere juramenta in Ecclesia: quia hoc est multiplicare occasiones pejerandi, laqueos tendere infirmis et idiotis, et efficere, ut nomen et veritas Dei aliquando deserviant consilio impiorum. (prop. Quesn. 101. Cfr. prop. 75 Pistor. damn. per Const. Pii VI. *„Auctorem fidei"*). Daß der Rationalismus kein Verständniß haben kann für den Eid (Kant bezeichnet ihn als Aberglauben), ist leicht begreiflich.

Die oben aufgeführten Häretiker berufen sich für ihre der kirchlichen Lehre zuwiderlaufende Doctrin auf die Worte Christi Matth. 5, 33 sqq.: *Ego autem dico vobis non jurare omnino, etc.* Und des hl. Jacobus Jac. 5, 12:

---

[1] Ibid. v. 17: *In quo abundantius volens Deus ostendere pollicitationis haeredibus immobilitatem consilii sui, interposuit jusjurandum.*

[2] S. Th. 2. 2. q. 89. a. 2: . . . Quod patet ex origine et ex fine, quia jur. est introductum ex fide, qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem et universalem omnium cognitionem et provisionem; ex fine autem, quia juram. inducitur ad justificandum homines et ad finiendum controversias.

[3] Professio fidei praescr. Waldens. ab Innoc. III. d. 4. Id. Maj. 1210. — Error. Fraticell. damn. per Constit. Joannis XXII.

„*ante omnia nolite jurare neque per coelum neque per terram neque per aliud quodcunque juramentum. Sit autem sermo vester: Est, est; Non, non, ut non sub judicio decidatis.* Allein der Sinn dieser Stellen ist offenbar nur: a) das juramentum *tacitum* sei eben so gut ein Eid und wirksam, als das juram. expressum, was die falschen Traditionen der Juden in Abrede stellten (vgl. Matth. 23, 16 sqq.); b) der Eid dürfe nicht zu einer gewöhnlichen Redeweise werden, deren man sich mit Gleichgiltigkeit bedient; c) der Eid wäre überhaupt nicht notwendig, wenn die menschliche Gesellschaft das Evangelium ganz und vollkommen zu ihrem Gesetze machen wollte. Denn dann wäre eines Jeden Wort zuverlässig genug, um nicht eines höheren Zeugen mehr zu bedürfen [1].

Thes. II. Die Bedingungen der Erlaubtheit des Eides sind: *veritas, judicium et justitia.*

Der Prophet Jeremias (4, 2) sagt hierüber: *Jurabis: vivit Dominus, in* **veritate** *et in* **judicio** *et in* **justitia** [2]. — Den Sinn dieser Stelle erklärt der hl. Thomas (q. cit. a. 3) klar und bündig in folgenden Worten: . . . Juramentum non est bonum nisi ei, qui bene utitur juramento. Ad bonum autem usum juramenti duo requiruntur: primo quidem quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa et discrete juret: et quantum ad hoc requiritur *judicium,* scilicet discretionis ex parte jurantis; secundo ad id, quod per juramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum neque sit aliquid illicitum, et quantum ad hoc requiritur *veritas,* per quam aliquis juramento confirmat, quod verum est; et *justitia,* per quam confirmat, quod licitum est. *Judicio* autem caret juramentum *incautum; veritate* autem juramentum *mendax; justitia* autem juramentum *iniquum* sive *illicitum* [3].

Die „veritas" erheischt, daß der Schwörende strengstens nach seiner Ueberzeugung rede, also nichts als wahr beschwöre, was er für falsch hält (mag es vielleicht auch objectiv wirklich wahr sein), nichts als gewiß, was er bezweifeln zu müssen glaubt [4]. Mangel der Wahrheit beim Eide ist peccatum mortale ex genere suo toto. Eine parvitas materiae ist hiebei nicht denkbar (Prop. 24. damn. ab Innoc. XI.). Auch die geringste Unwahrheit würde ja Gott zum Zeugen der Lüge machen und als den Urgrund der Wahrheit verläugnen.

Würde nur ein äußerer Act des Eides zur Bekräftigung einer Unwahrheit angewendet ohne die innere Intention zu schwören, so wäre dieß allerdings kein Eid, gleichwohl aber ein schwerer, sündhafter Frevel gegen die göttliche Majestät.

---

[1] Siehe auch die von Innocenz III. in cap. *etsi Christus* 26. X. de jurej. (2, 24) gegebene Erklärung dieser Stellen.

[2] C. 2. C. 22. q. 2. (*S. Hieronymus*): Animadvertendum est, quod jusjurandum hos habeat comites: veritatem, judicium atque justitiam. Si ista defuerint, nequaquam erit juramentum, sed perjurium.

[3] Siehe die Ausführungen des Catech. Rom. p. III. c. 3. q. 7—26.

[4] „*Veritas*" . . . excludit omne mendacium, non vero omnem errorem. In juram. *assertorio* veritas respicit existentiam facti; in *promissorio* existentiam intentionis. Gury, I. 309. I.

Das „judicium" besteht in der durch die Wichtigkeit des Actes erforderten Ueberlegung, ob im gegebenen Falle überhaupt ein Beweis erbracht werden muß, — ob kein Beweismittel außer dem Eide mehr erübrige, — ob man genügende Kenntniß von der Sache habe, um sie eidlich erhärten zu können. — — Mangel derartiger Ueberlegung macht den Eid dann zu schwerer Sünde, wenn man sich dadurch schuldbar der Gefahr aussetzt, eine Unwahrheit zu beschwören.

Daraus läßt sich beurtheilen die sittliche Bedeutung der Gewohnheit zu schwören. Wer Schwurformeln gewohnheitsmäßig gebraucht mit der Ueberzeugung oder Vermutung, dieselben seien wirkliche Eide, ohne Ueberlegung, ob er Wahres oder Unwahres sagt, lebt im Stande der Todsünde, so lange ihm der entschiedene Wille fehlt, solche Gewohnheiten abzulegen. Fehlt aber dabei das Bewußtsein, man schwöre einen Eid, oder die Gefahr, auch Unwahres eidlich zu bekräftigen, so ist nur Mangel des „judicium" vorhanden, welcher abgesehen von etwaigen großen Aergernissen noch als läßliche Sünde zu beurtheilen ist.

„Justitia" ist dem Eide dann eigen, wenn er nur sittlich Gutes und Erlaubtes zum Gegenstande hat. Es wäre demnach der assertorische Eid ein juram. impium seu iniquum, wenn die beschworene Aussage an sich schon ohne Sünde gar nicht gemacht werden könnte (weil sie ist verläumderisch, üble Nachrede, Rühmen einer begangenen Sünde u. s. w.); der promissorische, wenn das eidlich Versprochene ohne Sünde nicht erfüllt werden kann. In beiden Fällen wird ein peccatum mortale contra religionem begangen, specifisch verschieden von der in der beschworenen Sache selbst liegenden Sünde, wenn diese als Todsünde beurtheilt werden muß[1]. Ist dagegen das Object des Eides eine läßliche Sünde, so wird nach der Meinung einiger Auctoren auch nur läßlich contra religionem gesündiget, (so Lessius, Sporer u. s. w.); Andere dagegen halten es für eine schwere Gott zugefügte Unbild, sich seiner heiligsten Auctorität zu bedienen, um sich verbindlich zu machen ihn zu beleidigen, und sei es auch nur in materia levi. Der hl. Alphons sagt von dieser letzteren strengeren Ansicht *„magis mihi arridet"*. (146.)

Daß ein juram. promiss. impium keinerlei Verbindlichkeit erzeugt, ist selbstverständlich[2]. Eben so wenig wirksam wäre an sich ein eidliches Ver-

---

[1] Bezüglich des juram. assertor. glauben Viele (und der hl. Alphons nennt es probabilius), es sei obiger Grundsatz einzuschränken auf eidliche Bekräftigung einer schwer sündhaften üblen Nachrede. So z. B. Suarez, Sanchez, Salmanticenser, während Toletus und Lessius für unbeschränkte Anwendung des Satzes sind. „Ratio, quia . . . in assertorio (juramentum) non assumitur ad confirmandam complacentiam, sed tantum pronuntiatur ad alios certiores reddendos de peccato, quod non est nisi quaedam animi levitas venialis." S. Lig. n. 146.

[2] C. *Quanto* de jurej.: *Juramentum non fuit institutum, ut esset vinculum iniquitatis.* Reg. 58. Juris in 6: *Non est obligatorium contra bonos mores praestitum juramentum.* — — Eidliche Versprechungen an sich gleichgiltiger und sittlich werthloser Objecte sind unwirksam und, weil eitles Spiel mit dem Heiligen, sündhaft. „Ubi nota (so der hl. Alphons, n. 176) ex *Laym.* juramentum non convalescere, etsi talis res illicita et vana postea mutatis circumstantiis fiat honesta, cum juxta *reg.* 18. *juris* in 6. non firmetur tractu temporis, quod initio non subsistit." Sponsalien z. B., die eidlich bekräftigt wurden, aber ungiltig waren, weil ihnen eine bereits eingegangene obligatio sponsalitia im Wege stand, werden nicht bindend, wenn auch die durch diese berechtigte Person mit Tod abgeht. Cfr. *Sanchez, de matr.* L. I. disp. L. n. 6.

sprechen, nie etwas zu thun, was vollkommener und besser ist, als das gleichfalls sittlich gute Gegentheil; z. B. nie in's Kloster zu gehen. Dasselbe wäre wenigstens läßliche Sünde; (so Suarez, Lessius, Sanchez u. A.).

These III. Die Wirkung des promissorischen Eides ist die Verpflichtung aus dem Motive der Tugend der Religion, welche sich der aus dem Versprechen an sich schon resultirenden Obligation beigesellt.

Damit ein promissorischer Eid wirksam sei, werden von Seite des Subjectes und Objectes dieselben Bedingungen erfordert, welche auch für ein wirksames Gelübde nötig sind; (siehe darüber im nächsten §.). Vom Gelübde unterscheidet sich aber derselbe darin, daß letzteres eine Obligation unmittelbar gegen Gott erzeugt, durch erstern aber für die freiwillige Uebernahme einer anderweitigen Obligation Gott zum Zeugen genommen, und dadurch der Schwörende wenigstens mittelbar auch Gott obligirt wird.

Bei Ablegung des Eides ist wesentliche Bedingung, daß der Schwörende wirklich den Willen hat, sich zu verpflichten und das Versprechen seiner Zeit zu leisten. Ohne denselben würde die „veritas" fehlen, und wäre der Eid ein Meineid.

Die nächste Folge und Wirkung des abgelegten Eides ist, daß der Schwörende von nun an nicht mehr durch sein Versprechen allein, sondern zugleich durch die göttliche Auctorität gebunden ist, — und das Versprechen nunmehr zugleich Object einer Verpflichtung der Treue oder der Gerechtigkeit und einer Verpflichtung der Religion geworden ist.

Ueber diese letztere sind folgende Sätze aufzustellen:

a) Sie ist ganz gewiß obligatio gravis, wenn es auch die durch sie garantirte Treue- oder Gerechtigkeitspflicht ist. Im Falle dagegen diese nur sub levi obligiren würde, kann mit gutem Grunde und nach Meinung vieler Auctoren auch die obligatio religionis als „levis" angesehen werden. So der hl. Antonin, Antoine, Layman, Suarez u. A., gestützt auf den Grund, daß ja auch ein Gelübde de materia levi nie sub gravi verpflichte. — Es fehlt übrigens auch nicht an Auctoren, welche glauben, das eidliche Versprechen obligire immer sub gravi ohne Rücksicht auf die Bedeutung oder Geringfügigkeit des Objectes, weil im Falle der Nichterfüllung Gott zum Zeugen für etwas aufgerufen sei, was sich nicht bewahrheitet [1]. Ohne Zweifel ist die erste, mildere Ansicht weit besser begründet.

---

[1] Sie allegiren für sich auch den hl. Thomas, 2. 2. q. 89. a. 7. Allein der hl. Lehrer behandelt dort nicht direct die Frage, ob das juram. promiss. unter allen Umständen sub gravi obligire, sondern nur im Allgemeinen, ob und welche Verpflichtung der Eid erzeuge. Und als einen Hauptgrund für solche Verpflichtung führt er an, der Schwörende sei vor Allem immer verantwortlich für die Wahrheit des Beschworenen; im assertorischen Eide könne er zur Wahrheit der Sache nichts beitragen, sondern er habe hier nur seinen Act mit der Wahrheit in Einklang zu bringen; im promissorischen aber hänge die Wahrheit der Sache von ihm ab, und daher „tenetur . . . ut faciat verum esse id quod juravit, *alioquin deest veritas juramento.*" Ad 3. spricht sich Thomas noch dahin aus, die „obligatio religionis" aus dem Eide bestehe, auch wenn das Versprechen selbst nicht wirksam ist, z. B. im Falle eines gewaltsam erzwungenen eidlichen Versprechens. — Diese Principien nötigen nun doch nicht zur Folgerung, auch das geringfügigste Versprechen obligire unter Todsünde, sobald es eidlich bekräftigt worden.

Gewiß ist es nicht schwere Sünde, die eidlich übernommene Verpflichtung de materia gravi in einem kleinen Punkte unerfüllt zu lassen.

b) Der promissorische Eid richtet sich in der Regel in seiner Wirksamkeit nach der Natur der durch ihn gesicherten Obligation. Besteht daher letztere nicht, so hat auch der Eid keine Kraft [1].

c) Hat indessen die „promissio" nur in Folge des positiven Gesetzes keine Verbindlichkeit, während sie naturrechtlich obligiren würde, so muß sie, wenn mit vollkommen freiem Eide bekräftiget, ex motivo religionis erfüllt werden [2], außer es wäre vom positiven Gesetze der Kirche auch dem beeidigten Versprechen keine Wirkung zuerkannt in Verhältnissen, in welchen zum Entstehen der Obligation auch die Zustimmung der Kirche erfordert ist (Vgl. Trid. Sess. 25. c. 16 de Reg.) [3].

d) Die Verpflichtung eines Eides, womit ein einfaches Versprechen bekräftiget worden, geht nicht auf die Erben über. Diente dagegen der Eid zur Bekräftigung einer ex justitia übernommenen Obligation oder eines giltigen votum reale oder eines Versprechens, aus welchem ein Dritter bereits strictes Recht auf eine im Nachlasse befindliche Sache erhalten hat, so bindet sie auch die Erben, nicht vi juramenti, sondern weil alle onera realia, welche von Gott oder einem Menschen in Folge von Gelübbde oder Vertrag acceptirt wurden, vererbt werden. — Desgleichen vererbt jener, zu dessen Gunsten eine derartige Obligation eingegangen worden ist, seine Forderung.

e) Ein jeder promissorische Eid schließt immer stillschweigend verschiedene Bedingungen in sich, unter welchen allein er verpflichten kann; so besonders: 1) si res est possibilis tum physice tum moraliter; 2) salvo jure et auctoritate Superioris; 3) si res notabiliter non mutata fuerit; 4) si altera pars fidem datam servaverit.

f) Die durch das juram. promiss. entstandene Obligation kann wieder aufgehoben oder modificirt werden. Es gilt hierüber alles, was unten von der Beendigung der Gelübbdeverpflichtung gesagt werden wird. Nur ist zu bemerken: 1) die Gewalt, von Gelübbden zu dispensiren, schließt nicht von selbst auch die Dispensbefugniß von der Eidespflicht in sich. Das Gegentheil läßt sich wohl vertheidigen, aber nicht zur Gewißheit erheben; und „obligatio certa non valet auferri per dispensationem tantum probabiliter validam" [4]. — 2) Die zu Gunsten eines Menschen oder einer Communität gemachten eidlichen Versprechen, die noch nicht acceptirt sind, können noch zurück-

---

[1] Dieß nach den Axiomen: *Juram. promiss. sortitur conditiones et qualitates actus, cui adjicitur. — Juramentum non auget obligationem, sed ei intra suos limites manenti addit Religionis vinculum.*

[2] Indem die Gesetze die Verbindlichkeit nicht eintreten lassen, intendiren sie das Beste dessen, der obligirt werden soll. Schwört aber dieser, obligirt sein zu wollen, so liegt darin ein Verzicht auf jene Wohlthat des Gesetzes. Wenn auch das Civilrecht in derartigen Fällen dem beeidigten Versprechen ebenso wenig Wirksamkeit einräumt, wie dem einfachen (z. B. dem eidlichen Consens der Frauen in Veräußerung ihrer Dotalgüter), so besteht doch das canonische Recht auf der Eidesverbindlichkeit. Cfr. cap. 28. X. de jurej. (2, 24).

[3] Der Eid ist zu halten, so lange es geschehen kann ohne Gefahr des Heiles. „Non est tutum, quemlibet contra juramentum suum venire, nisi tale sit, quod servatum vergat in interitum salutis aeternae." C. 8. X. de jurejur. (2, 24).

[4] S. Lig. n. 190.

genommen werden, außer sie wären zugleich und primär Gott gemachte Gelübde. Sobald sie aber acceptirt sind, lassen sie weder Commutation noch Dispensation zu, vorausgesetzt, daß der Schwörende zur Disposition über die Sache vollkommen befugt [1], und in seinem Versprechen von vollkommen freiem Entschlusse geleitet war [2]. — Nur die Person, welche durch den Eid ein Recht erworben, kann die Verpflichtung erlassen oder statt der ihr gebührenden Leistung sich mit einer andern begnügen.

g) War das eidliche Versprechen durch widerrechtliche Gewalt beursacht, aber doch ohne die Ueberlegung und freie Willensthätigkeit aufzuheben, so entstand wohl die Eidesverbindlichkeit, in soweit nicht das Gesetz der Kirche den Act für nichtig erklärt, wie es gethan in Ansehung der Sponsalien, der Ehe, Ordensprofeß u. dgl. Allein der Obligirte kann eine Forderung gegen den Vergewaltiger auf Ersatzleistung geltend machen [3]. Die Obligation trat nur in Kraft „erga Deum" vi religionis, nicht aber gegenüber dem Menschen, der mit Unrecht den Eid herbeigeführt hat [4].

Es mögen hier noch einige Worte über den Eid vor Gericht (juram. judiciale) ihren Platz finden.

Die geistliche wie weltliche Obrigkeit hat das Recht, den Eid als Beweismittel für die Wahrheit zu gebrauchen. Wer von ihr zum Eide aufgefordert wird, ist verpflichtet, ihn zu leisten, in so weit er nicht Zeugnißablegung überhaupt nach dem Gesetze recusiren kann. Zum Eide dürfen selbstverständlich nie Unmündige zugelassen werden, und im Criminalprocesse auch nicht Mündige, welche das vom Gesetze für die Eidesfähigkeit vorgeschriebene Alter noch nicht erreicht haben. Eidesunfähig sind auch alle eines Meineides bereits überführten und wegen desselben verurtheilten Personen [5].

Cleriker dürfen vor einem andern Gerichte als dem ihres Bischofes ohne dessen Erlaubniß keinen Eid schwören; Ordenspersonen bedürfen hiezu des Consenses ihres Prälaten. Bischöfe können ohne Ermächtigung des heiligen Stuhles, zufolge des canonischen Rechtes (das übrigens in dieser Beziehung nicht überall in Uebung ist) vor keinem Richter einen Eid leisten.

Die Hauptarten der öffentlichen Eide sind:

1. juram. *litis decisorium* — Eid zur Entscheidung einer civilrechtlichen Streitsache, auch freiwilliger oder angetragener Haupteid genannt, wenn eine Partei (deferens) der andern (delatus) den Eid zuschiebt mit der Erklärung, von ihrer Behauptung abstehen zu wollen, wenn der Gegner deren Unwahrheit eidlich zu betheuern wagt. Nimmt dieser den zugeschobenen Eid an, so muß er ihn in der bestimmten Frist leisten, außer es hätte der Deferent die Delation

[1] So z. B. wäre Niemand befugt, eine eidliche Verpflichtung zu übernehmen zu etwas, was dem Gemeinwohle zuwider oder vom Gesetze verboten ist; z. B. einen Schuldigen nicht zu denunciren, obgleich gesetzliche Denunciationspflicht besteht.

[2] Hat die Person, zu deren Gunsten das eidliche Versprechen gemacht wurde, oder eine dritte Person mit oder ohne Wissen jener, den Eid durch Drohung (es genügt metus levis) hervorgerufen, so kann davon dispensirt werden. — — Siehe über diese Fragen S. Lig. n. 192 sq.

[3] S. Th. 2. 2. q. 89. a. 7.

[4] Das canonische Recht verlangt wenigstens, daß derartige erzwungene Eide nicht unerfüllt bleiben ohne Nachlaß der Erfüllung durch competente kirchliche Auctorität, außer sie wären zugleich de re inhonesta vel impossibili. (Capp. 2. 8. 15. 21. 29. X. de jurej. — Can. 22. C. 22. q. 4.)

[5] C. 7. c. 22. q. 3.

zurückgenommen. Der Delatus könnte aber auch, statt den Eid anzunehmen, ihn zurückschieben (referre), in welchem Falle der Deferent „relatus“ würde, und die Ableistung des Eides nicht verweigern könnte, ohne seine Sache verloren zu geben.

2. Jur. *necessarium*, — der vom Richter zur Ergänzung eines unvollständigen Beweises (jur. *suppletorium*) oder völligen Beseitigung des Zweifels an dem Rechte einer Partei (jur. *purgatorium*) aufgelegte Eid.

3. Jur. *in litem*, der vom Kläger zu leistende Eid über den Betrag einer Forderung auf Entschädigung und Ersatzleistung, die er vor Gericht geltend zu machen hat, deren Größe aber nicht zu ermitteln ist.

4. Jur. *testium*, Zeugeneid.

5. Jur. *manifestationis*, Eid, ein zu extradirendes Vermögen, sei es ein fremdes, das man in Verwaltung hatte, oder das eigene, das den Gläubigern verpfändet war, betrage wirklich nicht mehr, als man übergibt.

6. Jur. *calumniae generale*, die eidliche Versicherung, man sei in Einbringung einer Klage bei Gericht geleitet von der Ueberzeugung, im Rechte zu sein, und frei von jeder Absicht zu schaden oder ungerechte Mittel zu gebrauchen; oder *speciale*, der bei einzelnen Acten während des Processes geforderte Gefährdeeid.

7. Jur. *editionis*, der auf Verlangen einer Partei, welche ein Recht hat auf Einsichtnahme irgend einer Urkunde, der andern auferlegte Eid, entweder sie sei überhaupt nicht im Besitze dieser Urkunde oder könne sie nicht ohne eigenen Nachtheil herausgeben.

8. Jur. *diffessionis*, der Eid, den die Partei (Product), gegen welche von der andern (Producent) eine Urkunde producirt wird, auf deren Andringen, im Falle Product die Aechtheit der Urkunde läugnet, zu leisten hat, sie sei überzeugt, daß sie nicht authentisch ist.

9. Jur. *cautionis*, Eid, wodurch man anstatt einer Pfandbestellung Sicherheit gibt für rechtzeitige und vollständige Abtragung einer Schuld.

10. Jur. *credulitatis*, geleistet von den sogenannten Eideshelfern über Glaubwürdigkeit und Leumund eines Andern, welcher einen Eid zu schwören hat.

Jeder Eidesleistung hat die Belehrung des Richters über das Verbrecherische des Meineides und seine strafrechtlichen Folgen (avisatio de evitando perjurio) vorherzugehen. — Noch mehr aber sollen Seelsorger und Beichtväter, zu deren Kenntniß die bevorstehende Eidesleistung eines ihrer Obhut und Verantwortung anvertrauten Gläubigen gekommen ist, auf die hohe Bedeutung des Eides und die Sündhaftigkeit des Meineides aufmerksam machen.

Die beim jur. solemne üblichen Ceremonien, richtig verstanden, sind selbst eine eindringliche Belehrung. Die drei erhobenen Finger erinnern, daß man sich gänzlich der absoluten Auctorität des dreieinigen Gottes überantworte, um im Falle man sie nicht ehre als den Urgrund aller Wahrheit, mit Leib und Seele (angedeutet durch die beiden eingebogenen Finger) ihrer Strafgerechtigkeit zu verfallen. Das Crucifix wird vor Augen gestellt, damit der Schwörende nicht vergesse, er werde der Gnade und Barmherzigkeit des Erlösers verlustig, wenn er ihn, die ewige Wahrheit, zum Zeugen und zum Schützer der Lüge in namenlosem Frevel herabwürdige. Die brennenden Kerzen sinnbilden die göttliche Allwissenheit, vor welcher nichts verheimlichet werden kann, und welche sicher der Wahrheit und dem Rechte zum Siege verhelfen wird, wenn nicht in der Zeit, so doch gewiß im Gerichte und in der Ewigkeit.

Wer zu einem Eide vor Gericht verpflichtet wird, soll sich, ehe er schwört, den Eidessatz, d. i. die Schwurformel, in klarer unzweideutiger Fassung vorlegen lassen, und über ihren Sinn sich vollkommen instruiren. Der Richter ist obligirt, den zu Beeidigenden den Eidessatz genau zu erklären, um alles falsche und zweideutige Schwören zu verhindern.

Zusatz.

Beschwörung (adjuratio).

Dieser Cultact hat mit dem Eidschwure darin Aehnlichkeit, daß man sich auf Gottes unendliche Vollkommenheit beruft, um durch dieselbe etwas zu erreichen, wozu die natürliche Kraft unvermögend ist. Es ist dieß möglich

a) in dem Sinne der „obsecratio“ als Gebet an Gott, dessen Erhörung man erhofft unter Berufung und im Vertrauen auf Gottes Güte und Barmherzigkeit oder auf die Verdienste Jesu Christi, oder auf die wunderbare Führung seiner Heiligen und die von diesen in Kraft derselben erworbenen Verdienste; — oder

b) als Anrufung der Fürbitte der seligsten Jungfrau Maria und der Heiligen unter Berufung auf die ihnen zu Theil gewordene Erbarmung Gottes und das Erlösungswerk Christi, welchem sie alle ihre Gnaden und Vorzüge zu verdanken haben.

c) Es können auch an die auf Erden lebenden Menschen Bitten gerichtet werden um der Vollkommenheiten Gottes willen (*ipse ego Paulus obsecro vos per mansuetudinem et modestiam Christi,* 2 Cor. 10, 1), sowie, im Falle die Auctorität Jemandem zusteht, Befehle (2 Tim. 4, 2; 1 Thess. 5, 27).

d) Eine hauptsächliche Art der Beschwörung ist der im Namen Gottes an die höllischen Geister gerichtete Befehl, zu weichen von den Geschöpfen Gottes, in welchen sie sich festgesetzt haben, oder deren sie sich bemächtigten, um ihre Einflüsse auf den Menschen zu seinem leiblichen oder geistigen Verderben überzuleiten[1]. — Die Gewalt zur Beschwörung der bösen Geister in Form des auctoritativen Befehles (adjuratio solemnis) haben nur die geweihten Diener der Kirche; Luc. 10, 19; Marc. 16, 17. Die übrigen Christgläubigen können die Beschwörung nur vornehmen im Sinne eines an Gott gerichteten Gebetes um Hilfe gegen die höllischen Infestationen (adjuratio privata).

Wegen der großen Gefahr der Täuschung, und weil der Gehorsam vorzüglich disponirt, Gottes Kraft in sich zu tragen und den höllischen Geist des Stolzes und der Unreinigkeit zu besiegen, darf kein Priester den Exorcismus über dem Anscheine nach Besessene vornehmen ohne Erlaubniß und Auftrag des Bischofs.

§. 3. Gelübbe.

1. Das Gelübbe ist der Gebrauch des Wortes, in soferne es als Mittel dient, den Bund der Treue mit Andern zu schließen, zur Eingehung des Treuebundes mit Gott. Es wird gewöhnlich definirt: *promissio deliberata Deo facta de meliori bono*[2]. Der Act des Gelübbes enthält also, wie der hl. Thomas ihn erklärt, folgende Momente:

a) *deliberatio* —. Der Gelobende bindet sich vor Gott freiwillig. Der einzige Grund der aus dem Gelübde resultirenden Verpflichtung ist der Wille[3]. Mithin besteht diese nur in soweit, als man sich obligiren wollte. So lange die geistige Reife fehlt, die notwendig ist, um mit voller Kenntniß der Verpflichtung und mit voller Selbstbestimmung sich zu obligiren, besteht auch noch keine Fähigkeit zu Gelübden. Deßhalb ist bei Gelübden, die vor

[1] S. Th. 2. 2. q. 90. a. 2.

[2] S. Th. 2. 2. q. 88. a. 1. 2. 5. — 4. sent. d. 38. q. 1. a. 1.

[3] Deut. 23, 23: *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, et* **propria voluntate et ore tuo** *locutus es.*

dem siebenten Lebensjahre abgelegt wurden, immer die Präsumption gegen ihre Verbindlichkeit.

Was den Act nicht zu einem actus voluntarius et liber werden läßt, macht auch die Entstehung der Gelübdepflicht unmöglich. Dahin gehört: 1) Unkenntniß und Irrthum in Ansehung der Natur des Gelübdes überhaupt und des speciellen Gelübdes, das abgelegt werden will; — oder bezüglich seines Inhaltes und Objectes, — oder seines primären Motives [1]. Wer sich nur in accidentellen Umständen irrt, oder vorschnell und aus freiwilliger Unterlassung reiflicher Ueberlegung, aber doch mit genügender Kenntniß der zu übernehmenden Verpflichtung, das Gelübde macht, ist dadurch auch gebunden. 2) Furcht, unter deren Einfluß das Gelübde gemacht wird, hebt dessen Wirkung auf, wenn sie die Besinnung vollends oder in dem Grade geraubt hat, daß die zu einer Todsünde nötige Willensfreiheit nicht mehr besteht. Dasselbe gilt auch von jeder andern Leidenschaft, im Falle sie mit voller Gewalt sich der Seele bemächtiget. — Läßt die Furcht noch die Zurechenbarkeit der Handlungen zu, so ist selbst unter metus gravis injustus das Gelübde dann noch giltig, wenn die bedrohende Person nicht in der Absicht das Gelübde zu erzwingen von ihrer Gewalt Gebrauch gemacht hat [2], unter metus justus, levis, intrinsecus aber immer.

Im Zweifel, ob bei einem gewiß gemachten und intendirten Gelübde alle zu seiner Wirksamkeit nötigen Bedingungen erfüllt wurden, steht die Präsumption für dasselbe.

b) *Propositum;* — d. i. die Selbstdetermination des Willens, etwas zu thun. Der bloße Vorsatz in diesem erklärten Sinne ist noch kein mit einem Andern eingegangener Bund, sondern nur ein einseitig gefaßter Entschluß. Damit dieser zum Treuebunde mit Gott werde, ist weiter notwendig

c) *promissio Deo facta,* — der Wille, Gott gegenüber gebunden zu sein, so wie wir durch seine Gebote gebunden sind, in der Art, daß die Nichterfüllung des Versprechens zu einer Versündigung gegen Gott wird [3]. — Wer sich bei seinem Acte nicht dieses Willens bewußt ist, macht nur einen Vorsatz und im Zweifel, ob man ein Gelübde oder einen Vorsatz intendirt habe, ist letzterer zu präsumiren [4].

---

[1] Certum est, quod error circa substantiam invalidet votum, etiamsi fuerit concomitans, . . . et etiamsi talis error fuerit quantumcunque crassus. . . . Et certum est etiam, quod invalidet votum error circa circumstantias substantiales, id est, quae pertinent ad substantiam rei promissae (S. Lig. IV. (al. III) 198.

[2] Siehe S. Lig. l. c. 197.

[3] Die Gläubigen machen nicht selten auch Gelübde an die seligste Jungfrau und die Heiligen. Welche Bedeutung ist diesen beizumessen? Die Meinung der Gelobenden kann hiebei sein, entweder sich Gott verpflichten zu wollen so, daß man durch das gelobte gute Werk auch seine Heiligen ehrt und verherrlicht, und dieß ist Gelübde im vollen Sinne; — oder directe nur den Heiligen Ehrfurcht erzeigen zu wollen, indem man zur Anerkennung ihrer übernatürlichen Vorzüge und Tugenden sie nachzuahmen sich bemüht; und dieß wäre nicht Gelübde im eigentlichen Sinne, sondern nur ein Act des cultus hyperduliae oder duliae. Indessen dürfte die Intention in der Regel auf directe Verpflichtung gegen Gott zur Ehre der Heiligen gerichtet sein. (Cfr. *Sporer*, tr. III. in II. praec. Cap. I. Sect. I. §. IV.)

[4] Ob ein Gelübde abgelegt sei, ist zunächst darnach zu entscheiden, ob man den Willen hatte, sich vor Gott unter einer Sünde zu obligiren, oder nicht. Auf die Worte kommt

2. Wesentliches Object des Gelübdes ferner ist *„bonum melius“* und alles, was nicht unter diesen Begriff fällt, ist von ihm auszuschließen. Gelübde ist eine freiwillige Bindung des Willens zur größeren Ehre und Verherrlichung Gottes. Ebendeßhalb eignet sich für dasselbe nichts, was entweder unvermeidliche Notwendigkeit ist, oder was nicht den Anforderungen des göttlichen Willens entspricht, also nicht einmal gut genannt werden kann, oder gar keine Beziehung auf die Ehre Gottes hat (res indifferens), oder was unvereinbar wäre mit etwas Besserem und Vollkommnerem. Ein Gelübde z. B. zu heirathen, die Verpflichtung also, nie den Stand höherer Vollkommenheit zu wählen, wäre ja doch nicht zur größeren Ehre Gottes [1]. Es muß mithin der Gegenstand des Gelübdes nicht nur eine an sich gute Sache sein, sondern auch besser als das Gegentheil. — Ist es überdieß notwendig, daß es sei opus supererogatorium, oder eine Handlung, zu der man nicht schon durch das Gesetz vor Gott verpflichtet wäre? Nein; denn das Gesetz hebt die Freiheit des Willens nicht auf, es zu halten oder nicht, und kann daher der Wille auch bezüglich eines gebotenen Tugendactes Gott sich zum Opfer weihen. Es steht ferner nichts im Wege, daß man zu einer und derselben Leistung aus mehrfachem Titel verpflichtet werde, — und es ist gewiß nach dem größeren Wohlgefallen Gottes, den bereits durch die göttliche Auctorität an die göttlich gegebene Regel des sittlichen Lebens gebundenen Willen durch eigene Hinopferung an Gott noch fester zu binden [2], und dadurch der dem gebotenen Acte an sich schon eigenen species virtutis noch die der virtus religionis beizufügen.

Im Falle das Gelübde wenigstens theilweise de re meliori et possibili ist, hat es in Ansehung dieses Theiles Geltung, vorausgesetzt, daß die zum Gegenstande desselben gemachte Sache an sich und nach der allgemeinen Uebung wirklich in dieser Weise theilbar ist, und der Gelobende nicht ausdrücklich die Intention hatte, nur unter der Voraussetzung obligirt sein zu wollen, daß das Ganze erfüllbar ist. — Verhält sich der nicht erfüllbare Theil zum andern nur als etwas Accidentelles, so ist er als gar nicht beigefügt anzusehen; z. B. die bei einem Wallfahrtsgelübde übernommene, aber nicht ausführbare, Verpflichtung, die Reise zu Fuß zu machen. Ist das Principale unerfüllbar, so fällt das Accessorische von selbst weg; z. B. der Empfang der hl. Sacramente, zu dem man sich obligiren wollte zur Vorbereitung auf eine gelobte Wallfahrt, wenn diese nicht unternommen werden kann [3].

---

es nicht an. — Wer das Gelübde macht mit dem Bewußtsein, es erzeuge für ihn die entsprechende Obligation, aber den Willen hat, dieser nicht zu genügen, ist gleichwohl obligirt.

[1] Was vollkommen ist und weniger vollkommen, muß indessen beurtheilt werden nach den individuellen Verhältnissen der Person. So ist es unter Umständen auch möglich, daß durch den Ehestand das ewige Heil einer Person besser gesichert wird als durch eheloses Leben.

[2] Allerdings ist ein Gelübde, dessen Object eine zur höheren Vollkommenheit gerathene Tugendübung ist, vollkommener als ein Gelöbniß, dem Gebote nicht zuwider zu handeln. „Illud, quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, *cadit quidem sub voto, in quantum voluntarie fit*, non autem in quantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate finis, omnino est voluntarium, et ideo hoc propriissime cadit sub voto.“ S. Th. l. c. a. 2.

[3] Nicht wesentlich dem Gelübde ist die äußere Manifestation desselben im Worte, sei

3. Eingetheilt werden die Gelübde in:

a) votum *simplex* sive *privatum* — und *solemne*. Letzteres ist das in die Hand der Kirche abgelegte und von der Kirche für Gott acceptirte Votum, wodurch die Person nicht durch ihre Willenserklärung und ihr Opfer allein, sondern zugleich durch die öffentliche und feierliche Erklärung der Kirche Gott geweiht wird. Zu dieser Art von Gelübden gehört die Profeß in einem vom hl. Stuhle approbirten Orden und das mit einer höhern heiligen Weihe verbundene votum castitatis [1].

b) V. *expressum* und *tacitum* sive *implicitum*. Letzteres ist das von selbst mit Vornahme eines Actes verbundene Gelübde, ohne daß es einer besonderen Willensdetermination bedürfte. Dahin gehört Vornahme von Acten durch Novizen eines Ordens, welche nur den Professen zustehen (professio tacita religiosa) und Empfang der Subdiaconatsweihe [2].

c) V. *reale*, Gelöbniß der Hingabe einer eigenthümlich besessenen Sache zu einem guten Zwecke, — *personale*, Gelöbniß einer vor Gott verdienstlichen Handlung, — *mixtum*, ein Act, welcher Gelöbniß der beiden genannten Arten in sich begreift.

d) V. *absolutum* und *conditionatum*. Letzteres verpflichtet nur nach Erfüllung der Bedingung. Eine unmögliche Bedingung würde das Gelübde ungiltig und zu sündhaftem Spiele mit Gott machen; durch eine sündhafte Bedingung würde es zu einer wahren Blasphemie [3]. Ein bedingtes Gelübde im eigentlichen Sinne ist nur jenes, dessen Wirkung abhängig gemacht ist von einer zukünftigen freien Handlung oder einem zukünftigen noch ungewissen Ereignisse. Bedingungen, welche sich bei jedem Gelübde von selbst verstehen (z. B. „wenn ich kann", „wenn ich noch lebe"), oder welche den Sinn von Zeitbestimmungen haben, (z. B. wann mein Vater nicht mehr am Leben sein wird u. dgl.), oder deren Gegenstand eine vergangene oder gegenwärtige Thatsache ist, von welcher der Gelobende noch nicht Kenntniß hat, ob sie eingetreten ist oder nicht, in Folge dessen er auch noch nicht weiß, ob er obligirt ist oder nicht, geben dem Gelübde nicht den Charakter eines bedingten.

---

es ohne oder vor Zeugen. S. Th. q. c. a. 1: Promissio, quae ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quaecunque exteriora signa: Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem.

[1] C. un. *de voto* in 6to. (3, 15). (Bonifac. VIII.:) Quod votum dici debeat solemne, . . . nos consulere voluisti. Nos igitur attendentes, quod voti solemnitas ex sola constitutione ecclesiae est inventa, . . . praesentis declarandum duximus oraculo sanctionis, illud solum votum debere dici solemne, . . . quod solemnizatum fuerit per susceptionem sacri ordinis aut per professionem expressam vel tacitam factam alicui de religionibus per sedem Apostolicam approbatis. — S. Th. l. c. a. 7.

[2] Die Theologen sind verschiedener Ansicht bezüglich der Frage, ob der Cölibat für die Cleriker durch ein mit den höheren Weihen verbundenes Gelübde zur Pflicht gemacht ist, oder lediglich durch ein Gesetz der Kirche. Wollte man sich auch für letzteres entscheiden, so wäre doch unläugbar, daß die Kirche in ihren Gesetzen geleitet ist durch das Motiv der Tugend der Religion, und mithin die Uebertretung jedenfalls peccatum contra religionem, — sacrilegium wäre. Die Cölibatspflicht besteht auch in Kraft des Gesetzes für den katholischen Priester ebenso, als wenn er das votum castitatis perfectae et perpetuae abgelegt hätte.

[3] S. Lig. IV. n. 219.

e) V. *poenale* — Gelöbniß einer Buße für den Fall, daß man irgend eine Sünde begangen haben wird.

In Ansehung der durch das Gelübde begründeten Pflichten haben wir nachfolgende Sätze festzustellen:

Thes. 1. Das Gelübde bindet den **Gelobenden** für sich allein in derselben Weise, wie ihn ein göttliches Gesetz *de eadem materia* obligiren würde, abgesehen von seiner Intention.

1. Das Gelübde erzeugt eine Religionspflicht. Es ist seiner Natur nach ein Willensact, Gott unmittelbar in Ansehung einer ihm mehr als ihr Gegentheil wohlgefälligen Sache verpflichtet sein zu wollen, der zu seinem Motive hat das Verlangen Gott zu ehren, und sich und das Seinige seinem besondern Dienste zu weihen, nicht minder aber sich selbst zu heiligen durch ein festes Band, das die Seele mit Gottes heiligstem Willen verknüpft, und gegen die Schwäche und Unbeständigkeit des eigenen Willens schützt [1]. Dieser Wille wird von Gott acceptirt, weil es in Wahrheit ein Act der Tugend ist, — ein Act der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen. Die Acceptation von Seite Gottes aber macht das Gelübde, das Gebundenseinwollen für Gott, zu einer Verpflichtung durch Gott, welche in nichts den in Gottes Gesetzen begründeten Obligationen nachsteht. Die strenge Pflicht, welche dem Gelübde entspringt, ist klar ausgesprochen Num. 6, 1; 30, 3. Deut. 23, 21 sqq. Eccl. 5, 3 sq.: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim Deo infidelis et stulta promissio: sed quodcunque voveris, redde: multoque melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere.*

2. Der Wille aber kann nie obligirt werden, außer durch Gott, sei es unmittelbar oder mittelbar durch eine seine Stelle vertretende Auctorität oder durch eigene freie Hinopferung seiner selbst an Gott. Deßhalb kann das Gelübde einer Person nie direct Verpflichtungen für eine andere erzeugen; und es haben die Gelübde der Aeltern für ihre Kinder mithin nur Kraft unter der Bedingung, daß diese dieselben zu den ihrigen machen. Nur in dem Sinne kann man sich für Andere binden, als man sich verpflichtet, die zu Gebote stehenden erlaubten Mittel anzuwenden, sie zur Erfüllung des Gelübdes zu veranlassen. Gelübde von Communitäten können gleichfalls nur die gegenwärtigen Vertreter der Communität und jene Glieder derselben obligiren, welche dem Gelübde zustimmten. Die nachfolgenden Generationen sind daran nicht gehalten, wenn nicht zugleich durch bindende Ver-

---

[1] S. Th. a. 4 et 6: Triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium, quam facere sine voto: primo quidem, quia vovere, sicut dictum est art. praec., est actus latriae, quae est praecipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium . . . Et ideo opera aliarum virtutum moralium . . . sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto, quia sic jam pertinent ad divinum cultum, quasi quaedam Dei sacrificia . . . Secundo quia ille, qui vovet aliquid et facit, . . . snbjicit se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de caetero non potest aliud facere; sicut plus daret homini, qui daret ei arborem cum fructibus, quam qui daret ei fructus tantum . . . Tertio quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum.

träge oder rechtskräftige Gewohnheiten eine desfallsige Obligation entstanden ist[1]. — Kann aber nicht doch das Gelübde des Einen durch einen Andern erfüllt werden? Das votum personale nie; wohl aber das votum reale, in soferne ein Anderer die Leistung für den Gelobenden übernimmt, und dieser das der Art Gezahlte als zu seinen Gunsten entrichtet acceptirt und genehm hält.

Die vota realia, welche der Erblasser noch nicht erfüllt hat, müssen vom Erben erfüllt werden, nicht als ginge das Gelübde auf ihn über, sondern weil alle Reallasten, also auch die aus dem Gelübde entstandene obligatio realis, vom Erben übernommen werden müssen; sie sind aber nur in soweit haftbar, als sich in der Nachlassenschaft Sachen befinden, über welche in Folge des Gelübdes eine anderweitige Verfügung nicht mehr frei steht, oder als die Erbschaft nach Bezahlung der ex justitia bestehenden Schulden noch ausreicht.

3. Da das Gelübde zu einer von Gott selbst acceptirten Obligation wird, so ist es an sich auch in gleicher Weise zu interpretiren, wie ein göttliches oder in Kraft der göttlichen Auctorität von der Kirche erlassenes Gesetz über einen Gegenstand derselben Art. Es wird also eine schwere Verpflichtung bestehen in materia gravi und eine geringe in materia levi. Wenn das Gelobte zugleich Object eines obligirenden Gebotes oder Verbotes ist, so wäre die Nichterfüllung eine zweifache Sünde, die eine gegen das betreffende Gesetz, die andere gegen die Religion, und zwar schwere oder läßliche, je nachdem jenes Gesetz sub gravi oder sub levi verpflichtet. Es ist indessen vor Allem die Intention des Gelobenden in Betracht zu ziehen, welcher sich auch in materia gravi sub levi verpflichten könnte, aber nie sub gravi in materia levi, außer in Folge von conscientia erronea. — Ein Gelübde über ein gutes Werk, bezüglich dessen auch positive Gesetzesvorschriften bestehen, z. B. des Fastens, wäre zu interpretiren nach denselben Normen, nach welchen diese Gesetze interpretirt werden, in soweit nicht der Gelobende es anders intendirte.

Hat das Gelübde zu seinem Inhalte eine in vielen successiven Acten vorzunehmende Tugendübung, so können diese gefaßt werden entweder als Objecte eben so vieler verschiedener in sich abgeschlossener Obligationen, — so wie z. B. mit jedem Sonntag eine neue Obligation die hl. Messe zu hören beginnt und mit demselben wieder endet, — oder ad modum unius, d. i. in ihrer Gesammtheit als Object einer Verpflichtung. Im ersten Falle wäre die Sündhaftigkeit einer jeden einzelnen Uebertretung für sich zu beurtheilen ohne Rücksicht auf die übrigen, und in soferne ihr Object nur materia levis ist, wären alle mitsammen nur eben soviele läßliche Sünden. Im zweiten Falle dagegen wären die Materien der einzelnen Uebertretungen unter einander zu summiren, und sobald die Summe zur materia gravis erwächst, wäre auch die Schuld der Uebertretung eine schwere geworden. Ob das eine oder das andere der Fall ist, bestimmt sich nach der Intention des Gelobenden. Abgesehen von dieser wird bei votis personalibus separate Obligation zu den einzelnen Acten präsumirt, bei votis realibus Obligation ad modum unius.

---

[1] Siehe hierüber die Entscheidungen der S. R. C. vom 16. April 1643 und 19. November 1650.

4. Die Gelübdeverpflichtung ist endlich zu erfüllen zur rechten Zeit. Hat der Gelobende eine Zeit bestimmt, so ist diese genau einzuhalten. Wurde der Verpflichtung innerhalb derselben nicht Genüge geleistet, so ist sie nachträglich zu erfüllen, außer es wäre dieselbe ihrer Natur nach oder zufolge der Intention des Voventen mit Ablauf der bestimmten Zeit als erloschen anzusehen, wie es z. B. der Fall ist, wenn der Tag bestimmt wurde wegen seiner besondern Beziehung auf ein heiliges Geheimniß, — z. B. Fasten am Donnerstag zur Sühne für die Sünden gegen die heiligste Eucharistie u. dgl.

Enthält das Gelübde keine Zeitbestimmung, so muß es erfüllt werden, sobald als es moralisch möglich ist. *„Quum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requiret illud Dominus Deus tuus; et si mortuus fueris, reputabitur tibi in peccatum.“* Deut. 23, 21.

Ein über Gebühr langer und nicht durch genügende Gründe gerechtfertigter Aufschub der Erfüllung eines sub gravi verpflichtenden Gelübdes ist jedenfalls schwer sündhaft, wenn sich der Verpflichtete dadurch der Gefahr aussetzt, dasselbe unerfüllt zu lassen. Die Erfüllung muß ferner bei einem votum perpetuum weit mehr beschleuniget werden als bei einem votum temporaneum. Der hl. Alphons v. Liguori [1] ist der Meinung, ersteres könne ohne schwere Sünde nicht über sechs Monate, letzteres nicht über zwei bis drei Jahre verschoben werden. Aus dem Gesagten erhellt, wie gegen ein Gelübde gesündigt werden kann. Es wird verletzt durch Unterlassung des Gelobten (omittendo), durch Aufschub (differendo), durch den Willen, es nicht zu halten, seine Erfüllung sich unmöglich zu machen, u. dgl. (poenitendo). Erfüllung des Gelübdes mit Ueberdruß und Widerwillen, es gemacht zu haben, wird jedenfalls das Verdienst des Gott gebrachten Opfers schmälern, und von manchen läßlichen Sünden begleitet sein.

Wegen der mit einem Gelübde verbundenen Verantwortung und Verpflichtung sollen die Gläubigen nie Gelübde von einiger Bedeutung machen ohne Rath des Beichtvaters. Dieser aber möge sie nur gestatten, wenn nicht besondere Hindernisse für deren Erfüllung zu befürchten sind. Aeußerste Vorsicht ist anzuwenden, ehe man seine Zustimmung ertheilt zu Gelübden auf sehr lange Zeit oder auf Lebensdauer. Es ist zu empfehlen, daß der Ablegung derselben immer eine längere Probezeit vorhergeschickt wird, während welcher man sich zuerst auf kürzere Zeitabschnitte bindet, und nach Ablauf eines solchen das Gelübde auf eine neue etwas längere Zeit wiederholt.

Thes. II. Das Gelübde verliert für immer oder auf eine Zeit, ganz oder theilweise, seine bindende Kraft, wenn und in soweit ein höherer Wille, von dem der Gelobende abhängt, Einsprache erhebt.

Das Gelübde entsteht und ist wirksam nur durch den freien Willen des Gelobenden und die demselben zustehende Dispositionsbefugniß über das Gelobte. Daraus erklärt sich von selbst, daß seine Wirksamkeit in dem Grade alterirt werden muß, in welchem dem Willen ein höheres Recht beschränkend

---

[1] IV. 221.

entgegen tritt [1]. Ist der Gelobende überhaupt nicht sui juris, sondern rechtlich und nach Gottes Anordnung an einen andern Willen gebunden, so wird das Gelübde von Gott nie anders acceptirt als mit der Resolutivbedingung, „so lange die meine Stelle vertretende Auctorität nicht entgegen ist“. Diese hat im erwähnten Falle ein directes **Irritationsrecht** (jus irritationis directae). So lange aber davon kein Gebrauch gemacht ist, bleibt das Gelübde in voller Kraft. Nach erfolgter Irritation aber ist es für immer erloschen.

Es üben erwähntes Recht:

a) der Träger der väterlichen Gewalt in Ansehung aller Gelübde jeder Art, welche die noch unter derselben stehenden Kinder in den Jahren der Unmündigkeit, also die Söhne vor vollendetem vierzehnten, die Töchter vor vollendetem zwölften Jahre, abgelegt und nach erreichter Mündigkeit nicht erneuert haben [2]. Seine ernste und entschiedene Willenserklärung genügt, um das Gelübde ganz und für immer aufzuheben. Ob er dafür besondere Gründe habe oder nicht, ist von keinem Einflusse. Es ist genügender Grund, daß er den Gehorsam des Kindes fordert, das ganz von seinem Willen abhängt, und um so mehr, je wichtiger die Verpflichtung ist, welche es übernehmen soll [3];

b) die Obern von Personen des Ordensstandes, welche bereits das votum obedientiae abgelegt haben, — also der Papst, der Bischof in Ansehung der seiner Jurisdiction unterstellten Klosterfrauen, die General- und Localobern der Mönche und in ihrer Abwesenheit ihre Stellvertreter, und nach fast allgemeiner Meinung auch die Abtissinnen und Oberinnen der Nonnen [4]. Die praelati regulares können jedoch nie das Gelübde ihrer Untergebenen irritiren, in einen strengeren Orden überzutreten [5].

Die Ordensprofeß hebt von selbst alle vorher gemachten Gelübde auf, welche mit den Obliegenheiten des religiosus professus unvereinbar sind. Auch die damit verträglichen kann der Religiose aufheben, indem er mit der Profeß in Ansehung derselben die Absicht einer commutatio in opus evidenter melius verbindet, die Commutation nämlich in die Klostergelübde. Hat er nicht ausdrücklich den Willen einer derartigen Commutation, so ist es nicht unbestritten, ob die mit der Profeß vereinbaren Gelübde fortbestehen oder nicht [6].

---

[1] S. Th. q. c. a. 8.

[2] C. 2. c. 20. q. 2. Dieser Canon räumt Aeltern und Vormündern das Recht ein, selbst das votum castitatis et religionis unmündiger Kinder zu irritiren. — Auch in der Mündigkeit erneuerte Gelübde sind irritirbar, wenn die Erneuerung nur geschah, weil der Gelobende nicht wußte, der Vater könne ihn von seiner Verpflichtung entbinden. S. Lig. 238.

[3] S. Lig. IV. 228. Ohne Grund die Irritation vornehmen ist nach dem hl. Lehrer in keinem Falle schwere Sünde, worin Alle übereinstimmen. Ob nicht wenigstens läßliche? „Dubium est . . . De se loquendo verius est, nullum esse peccatum . . . Dixi *de se loquendo*, quia difficulter aliunde poterit excusari a veniali, vel quia facit actum otiosum, vel quia irrationabiliter profectum alterius impedit.

[4] *Bouix, de Jur. Regul.* Tom. II. p. 504 et 458. S. Lig. V. (al. IV) n. 53.

[5] C. 18. X. de Regul. (3, 31). — Dieß zu irritiren hat nicht einmal der Papst Gewalt; cfr. S. Lig. n. 233.

[6] Siehe Bouix, l. c. p. 497. 500. — Man folgert aus c. 4. X. de voto et voti redempt. (3, 24), und ist dieß sententia communior, daß durch die Profeß ipso facto

c) Ob der Mann die während der Ehe gemachten Gelübde der Frau alle und jeder Art direct irritiren könne, ist nicht vollkommen entschieden. Der hl. Liguori (IV — al. III. — n. 234) hält die dafür geltend gemachte Entscheidung für die besser begründete, und beruft sich dafür auf den hl. Thomas [1], vor Allem aber auf Num. 30, 7. 9: Si maritum habuerit et voverit aliquid . . . (si vir) . . . audiens statim contradixerit, et irritas fecerit pollicitationes ejus . . . propitius erit ei Dominus. Die Vertheidiger dieser Meinung anerkennen für den Mann das ausgedehnteste Irritationsrecht der Art, daß nach des Mannes Wille jedes Gelübde der Frau (z. B. des Eintrittes in ein Kloster, ausgenommen während der zwei ersten Monate, u. s. w.) selbst wenn es in der Zukunft nach Trennung der Ehe erst erfüllt werden soll, aufgehoben werden und bleiben kann. — Andere sind der Ansicht, das Verhältniß der Frau zum Manne sei doch nicht das einer gänzlichen Abhängigkeit von seinem Willen, und er könne daher nur jene Gelübde irritiren, welche und so lange sie mit seinen Rechten in der Ehe und im Hause im Widerspruche stehen, — er habe also nur indirectes Irritationsrecht [2].

Neben dem bisher besprochenen jus irritandi *directe,* welches unmittelbar den Willen des Gelobenden betrifft, und die von demselben getroffene Disposition über eine Handlung oder Sache ganz und für immer außer Wirksamkeit setzt, gibt es nämlich noch das jus irritandi *indirecte,* welches seinen Grund hat in Befugnissen und Rechten, welche durch die im Gelübde getroffene Disposition beeinträchtiget erscheinen, und zu deren Schutz die Erfüllung des Gelübdes auf so lange inhibirt werden kann, als jene Rechte es erfordern. Die Irritation dieser Art hebt mithin das Gelübde nicht auf, sondern suspendirt nur seine Erfüllung auf die Dauer der Verhältnisse, unter welchen ein Anderer dadurch sich beschwert sehen würde.

Zu indirecter Irritation sind befugt:

a) der Vater in Ansehung der Gelübde mündiger Kinder, in soweit sie nicht mit den Vermögensrechten der Aeltern und Geschwister, oder mit der Ordnung des Hauses und dem Wohle der Familie sich vertragen. Die Befugniß dieser indirecten Irritation gleichwie der oben erklärten directen geht vom leiblichen Vater auch über auf alle, welchen die potestas patria zukömmt, oder auf die Vormünder;

b) der Obere eines Ordens oder Klosters bezüglich der Gelübde von Novizen, welche der Beobachtung der Regeln hinderlich sind, mögen dieselben auch schon vor dem Eintritte in das Kloster abgelegt worden sein;

c) die Ehegatten gegenseitig in Ansehung der Gelübde, welche ihren Rechten präjudiciren, gleichviel, ob sie vor oder während der Ehe gemacht wurden;

---

alle früheren Gelübde erlöschen, wenn nur vota *solemnia* abgelegt werden. Das Gelübde, in einen bestimmten strengen Orden zu treten, wird durch die Profeß in einem milderen Orden übertreten; die Canones (c. 5. de regularibus in 6to) erklären übrigens diese Profeß als giltig, und kann daher der betreffende Religiose in seinem Kloster bleiben, muß aber Buße thun. (Bouix, p. 498.)

[1] S. Th. 2. 2. q. 88. a. 8. ad 3: *Nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu praelati, sicut nec votum puellae existentis in domo, nisi sit de consensu patris: nec uxoris, nisi sit de consensu viri.*

[2] *Sporer,* l. c. cap. III. n. 25 sqq.

d) Herrschaften und Vorgesetzte bezüglich der Gelübde ihrer Dienstboten und Untergebenen, welche die ungeschmälerte Erfüllung ihrer Pflichten als Untergebene nicht zulassen.

Wer immer zur directen oder indirecten Irritation berechtiget ist, kann von diesem Rechte selbst dann noch Gebrauch machen, wenn er vorher schon seine Zustimmung zum Gelübde gegeben hat; d. h. der Untergebene muß sich die Zurücknahme der Einwilligung gefallen lassen, und darf das Gelübde nicht weiter beobachten. Handelt aber der irritirende Obere recht und erlaubt? Im Falle er das Gelübde nicht bloß geduldet, sondern positiv erlaubt und gebilliget hatte, und dann gleichwohl seinen Consens ohne genügenden Grund zurücknimmt, sündiget er, — wenn nicht schwer, doch läßlich [1].

Thes. III. Das Gelübde erlischt von selbst, oder tritt nicht in Kraft, wenn die Voraussetzungen aufhören, unter welchen allein der Gelobende von Anfang an die Verpflichtung beabsichtigte.

Aus dem Princip, daß die Gelübdepflicht in ihrer Entstehung und ihrem Inhalte ganz und gar vom freien Willen als seinem Grunde abhängt, folgt, daß das Gelübde nicht mehr existirt,

1. wenn der Hauptzweck aufgehört hat, um dessen willen man sich obligiren wollte, und ohne welchen das Gelübde nicht gemacht werden wollte; z. B. wenn die Person gestorben ist, deren Wiedergenesung zu erflehen man eine Wallfahrt gelobt hatte;

2. wenn die Bedingung sich nicht erfüllte, unter welcher der Gelobende sich obligirte [2], mag auch dieser selbst die Erfüllung derselben verhindert haben, was freilich sündhaft ist, so oft zu diesem Zwecke sündhafte Mittel (e. g. vis, dolus, fraus) angewendet wurden;

3. wenn Verhältnisse eingetreten sind, unter welchen die gelobte Sache entweder physisch unmöglich ist, oder vielleicht nicht einmal mehr sittlich gut, oder moralisch unmöglich, d. i. so erschwert, daß der Gelobende bei Voraussicht dieser Verkettung der Umstände seine Verpflichtung gewiß nicht darauf ausgedehnt hätte [3].

Dieß ist der Sinn der Sätze: cessante causa sive motivo principali cessat votum; — votum exstinguitur notabili rei promissae immutatione.

Ist durch die eingetretenen Umstände das Gelübde nur nach einem Theile seines Inhaltes aufgehoben, so besteht es nach dem andern noch fort, in soweit dieser von dem ersten nach der Natur der Sache und deren allgemeinen Gebrauche, sowie nach der Intention des Voventen als selbstständiges Object einer Verpflichtung anzusehen ist.

Thes. IV. Die Gelübdeobligation läßt in soweit eine Umwandlung (commutatio) zu, als deren Acceptation von Seite Gottes gewiß ist.

---

[1] S. Lig. n. 239.

[2] S. Lig. n. 218. *Sporer,* l. c. s. IV. §. 1. III sq.

[3] S. Th. 4. sent. dist. 38. q. 1. a. 3. ad 1: *Id liberat ab obligatione voti aut juramenti, quod si ab initio accidisset aut notum fuisset, haec fieri impediret.*

Derartige Gewißheit besteht:

a) unbedingt für die Umwandlung des gelobten guten Werkes in ein anderes unzweifelhaft besseres. Diese kann der Verpflichtete selbst nach Belieben vornehmen [1]. Die reservirten Gelübde (siehe nächste Thesis) haben als „opus evidenter melius" über sich nur den status religiosus, oder in soweit es sich handelt um das votum ingrediendi religionem, den Eintritt in einen strengeren Orden.

b) Darf der Obligirte seinem gelobten guten Werke auch ein gleich gutes (opus *certo aequale*) substituiren? Daß Gott diese Substitution acceptire, läßt sich nicht mit Gewißheit behaupten. Es spricht vielmehr dagegen die allen Gelübden zu Grunde liegende Anforderung, „ut sit de re meliori". Die Treue und Beharrlichkeit bei dem ersten Versprechen ist aber sicher etwas Besseres, als die Unbeständigkeit, die auch bei der commutatio in opus aequale, in soweit sie ohne genügenden Grund geschieht, nicht in Abrede gestellt werden kann. In den meisten Fällen ferner ist es schwer zu entscheiden, ob das substituirte gute Werk opus certo aequale sei, wenn es nicht evidenter melius ist, — und ob genügender Grund zur Umwandlung gegeben sei. Deßhalb ist es die mehrbegründete und in der Praxis allein zu befolgende Ansicht, daß eine Commutation in ein gleich gutes Werk nicht zulässig ist, so lange nicht die Kirche als Gottes Stellvertreterin die Sache geprüft und die Commutation erlaubt hat [2].

c) Eine commutatio in opus minus bonum wird dem göttlichen Willen nur dann gewiß gemäß sein, wenn Gründe vorliegen, welche die Umwandlung im Interesse der Kirche oder des Gemeinwohles oder des Seelenheiles und innern Friedens des Verpflichteten gerathen erscheinen lassen, oder durch welche die Erfüllung des ursprünglichen Gelübdes nicht unbedeutend erschwert ist. Ob solche Gründe bestehen, hat wieder die Kirche allein zu entscheiden, und kann nur durch sie in der erwähnten Art commutirt werden [3].

Wer die Gewalt zu dispensiren hat (siehe nächste Thesis), hat auch das Recht zu commutiren, aber nicht umgekehrt.

Haben Beichtväter die Vollmacht zu commutiren, so sollen sie das gemachte Gelübde vorzüglich in solche Werke umwandeln, welche das Seelenheil des Verpflichteten in besonderer Weise fördern. Unter diesen steht

---

[1] C. 3. X. de jurejur.: *Non enim propositum aut promissum infringit, qui in melius commutat.*

[2] S. Lig. n. 244. — Daselbst findet sich die Regel (Reg. secunda): . . . si fiat (commutatio) in melius, nulla causa requiritur; si in aequale cum auctoritate superioris, sufficit major in illud propensio. Si vero dubitetur, an sit aequale, sufficit notabilis molestia in implendo.

[3] Es frägt sich, ob eine commutatio sine justa causa nicht bloß unerlaubt, sondern auch ungiltig sei? S. Lig. n. 245. Die bejahende wie verneinende Antwort hat ihre Vertheidiger gefunden. Soviel ist jedenfalls sicher, daß man ohne Sünde von einer durch keine Gründe gerechtfertigten Umwandlung keinen Gebrauch machen kann. Im Zweifel, ob sie gerechtfertigt ist oder nicht, darf man sich an die Entscheidung des Oberen halten, der die Commutation vorgenommen hat. Ist die Vollmacht zu commutiren in Ansehung des Jubiläumsablasses gegeben, so genügen unerheblichere Gründe als in andern Fällen. „Sufficit causa illa communis, ob quam Pontifex motus est ad Jubilaeum indicendum," sagt der hl. Alphons, VI. 537. Q. IV.

jedenfalls oben an der öftere Empfang der hl. Sacramente (S. Lig. n. 243. 247).

Nach erfolgter Commutation steht es dem Verpflichteten immer noch frei, das frühere Gelübde zur Erfüllung zu bringen. Nur dann, wenn die commutatio erfolgte in opus melius, und zwar durch den Verpflichteten selbst aus dem Motive größerer Verherrlichung Gottes, wäre dieß zu beanstanden, wenigstens nach der Meinung vieler Auctoren. S. Lig. 248.

Thes. V. Die kirchliche Dispensationsgewalt erstreckt sich auch auf die Gelübde.

1. Indem Christus seiner Kirche die Gewalt gab zu binden und zu lösen nicht bloß für die Erde, sondern auch für den Himmel (potestas clavium), ertheilte er ihr Jurisdiction über alle Obligationen, welche die Gläubigen vor Gottes Gericht eingegangen haben, und unter diese fällt auch die Gelübdepflicht [1]. In Betreff dieser aber sind nur jene kirchlichen Obern competent, welche Jurisdiction üben in foro externo — also der Papst für die ganze Kirche, der Bischof und bei Sedisvacanz der Vicarius capitularis für die Diöcesanen, die Aebte mit Quasiepiscopal-Jurisdiction für ihre Untergebenen, die Ordensobern [2] für die Ordensangehörigen mit Einschluß der Novizen, gleichviel ob das Gelübde vor oder nach dem Eintritt in's Kloster gemacht worden ist; dispensiren können sie selbst vom Gelübde, in einen strengeren Orden zu treten, selbstverständlich aber nie von den drei dem status religiosus wesentlichen Gelübden, sowie von den speciellen in einigen Orden allen Mitgliedern zugleich mit jenem zur Pflicht gemachten Gelübden [3].

2. Die vota solemnia sind ausschließlich dem hl. Stuhle zur Dispensation vorbehalten, — außerdem aber gehören zu den sowohl für die Commutation als Dispensation reservirten Gelübden noch folgende: 1) das Gelübde vollkommener und ewiger Keuschheit [4]; 2) das Gelübde des Eintrittes in

---

[1] S. Th. q. c. a. 12: In commutatione vel dispensatione votorum requiritur praelati auctoritas, qui in persona Dei determinat, quid sit Deo acceptum secundum illud 2 Cor. 2, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*, et signanter dicit, *propter vos*, quia omnis dispensatio petita a praelato debet fieri ad honorem Christi, in cujus persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesiae, quae est ejus corpus.

[2] Ist nicht auszudehnen auf die praelati regulares non exempti und auf die Oberinnen und Aebtissinnen von Nonnenorden.

[3] In Kraft besonderer Privilegien des hl. Stuhles haben auch die Beichtväter, welche einem Mendicantenorden oder der Gesellschaft Jesu angehören, die Vollmacht, von allen Gelübden zu dispensiren, von welchen der Bischof ex potestate ordinaria (also auch in Kraft eines Gewohnheitsrechtes) dispensiren kann. Cfr. *Sporer*, l. c. n. 54. — Der hl. Alphons v. Lig. (n. 257) sagt: Immo ex communi DD. . . omnes confessarii regulares possunt dispensare in votis quorumcunque fidelium intra et extra confessionem (nam minime requiritur, ut, qui facultatem habet, dispenset in confessione).

[4] Daher nicht reservirt: votum non nubendi, — non petendi debitum, — non peccandi opere externo etc. — Zu bemerken aber ist, daß die Gläubigen bei diesen und ähnlichen Gelübdeformeln, — sowie auch bei dem Gelübde, in ein Kloster zu gehen (gleichviel, ob mit votis solemnibus oder simplicibus), häufig die Intention mit verbinden,

einen von der Kirche approbirten Orden, in welchem also feierliche Gelübde abgelegt werden; 3) das der Wallfahrt nach Jerusalem zum hl. Grabe, 4) oder nach Rom an die Gräber der hl. Apostelfürsten, 5) oder nach Compostella an das Grab des hl. Apostels Jacobus. Diese fünf Gelübde sind indessen nicht reservirt, wenn ihre Verpflichtung abhängig gemacht ist von einer conditio de futuro, oder wenn sie die Eigenschaft eines votum poenale haben [1]; — oder wenn der Gelobende sich die Wahl vorbehält, anstatt des gelobten Opfers ein anderes opus pium non reservatum zu übernehmen, das Gelübde also votum disjunctivum war; — wenn er sich nur sub levi obligiren wollte; oder wenn das Gelübde nicht votum *perfectum* war, weil entweder gemacht unter dem Einfluß von metus injustus, sive gravis sive levis, also ohne die vollste Freiheit und Selbstbestimmung; oder weil es zweifelhaft ist, ob der Gelobende mit voller Freiheit, Ueberlegung und Kenntniß der Wirkungen seines Gelübdes gehandelt habe, oder ob er die übernommene Verpflichtung sub gravi intendirte oder nur sub levi, ob er die Verpflichtung der castitas perfecta et perpetua oder eine weniger ausgedehnte Obligation beabsichtigte u. s. w. Auch ist nur das Gelübde seiner Substanz nach, nicht nach den Nebenumständen reservirt und kann daher der Bischof dispensiren, daß man z. B. in einen weniger strengen Orden eintrete, als man anfänglich gelobte oder erst in späterer Zeit u. s. w. Aus allgemeinen Grundsätzen folgt auch, daß die Bischöfe zur Dispensation befugt sind in Fällen, in welchen der hl. Stuhl entweder gar nicht zugänglich ist oder nicht frühzeitig genug, um durch Dispense großes Unheil abzuwenden [2].

Hat der hl. Stuhl ein reservirtes Gelübde nur commutirt, so ist die Obligation, in welche es umgewandelt wurde, nicht weiter reservirt, außer es wäre nur in ein anderes der fünf reservirten Gelübde commutirt worden.

3. Voraussetzung für jede Dispensation, ohne welche sie weder erlaubt noch giltig wäre, ist, daß genügende Gründe vorliegen (causae justae), d. i. Gründe, unter welchen der Stellvertreter Gottes anzunehmen berechtigt ist, es sei dem göttlichen Willen entsprechend, von der Verpflichtung zu entbinden. Dergleichen sind: 1) das öffentliche Wohl der Kirche oder des Staates, aber auch das Beste der Familie des Gelobenden oder Sicherung seines eige-

---

sich ad perfectam et perpetuam castitatem zu verpflichten. In Kraft eines Gewohnheitsrechtes dispensirt der Bischof (also auch die confessarii regulares mendicantes et Soc. Jesu) Personen, die vor oder während der Ehe das votum castitatis abgelegt haben, insoweit, daß sie das debitum verlangen dürfen, zu dessen Leistung sie ohnehin obligirt sind. S. Lig. n. 258, et VI. n. 986 sqq.

[1] Dieß gilt nach sehr gut begründeter Meinung auch dann, wenn die Bedingung sich wirklich erfüllt hat, oder die Sünde begangen ist, unter deren Voraussetzung man sich obligiren wollte. Denn reserviren wollte sich der hl. Stuhl nur die vota omni ex parte perfecta. Ein votum condit. vel poen. ist aber in Ansehung des Motives nicht ganz vollkommen, da dieses für dasselbe nicht das gelobte Tugendwerk an und für sich ist, sondern irgend etwas anderes, wozu es sich nur als Mittel zum Zwecke verhält. S. Lig. n. 261.

[2] Indessen sind auch unter diesen Verhältnissen die vota solemnia der bischöflichen Jurisdiction entzogen. *Bouix, de J. Reg.* Tom. II. p. 489. — — Die Mendicanten-Beichtväter, welche in Kraft ihrer Privilegien die den Bischöfen ex potestate ordinaria zustehenden Dispensen von Gelübden ertheilen können, dürfen dieselben auf den Fall der s. Sedes impedita oder des periculum in mora nicht ausdehnen.

nen Gutes von hoher Bedeutung, namentlich seines Seelenheiles; 2) besondere Schwierigkeiten, welche sich der Erfüllung in den Weg stellen, ohne sie gerade moralisch unmöglich zu machen; 3) Umstände, welche es mehr oder weniger zweifelhaft erscheinen lassen, ob das Gelübde mit voller freier Selbstbestimmung abgelegt worden ist.

4. Ergibt sich ein genügender Grund nur für einen theilweisen Erlaß der Verpflichtung, so kann auch eine Dispensation oder Commutation des Gelübdes nach seinem ganzen Inhalte nicht stattfinden.

Dispensirt mit der Wirkung gänzlicher Enthebung von der Gelübdeobligation soll nur werden, wenn der Art gewichtige Gründe vorliegen, daß es zweifelhaft erscheint, ob dieselbe nicht überhaupt schon aufgehört habe zu bestehen. In allen andern Fällen soll wenigstens anstatt des gelobten guten Werkes ein anderes, wenn auch geringeres auferlegt werden (*dispensando commutare*).

Beichtväter, welche die Vollmacht der Commutation oder der Dispensation haben, müssen dieß wohl beachten. Ist ihnen nur gegeben facultas „commutandi", so ist diese eingeschränkt auf Umwandlung in ein gleich gutes Werk oder ein solches, von dem es wenigstens nicht mit Gewißheit gesagt werden kann, es sei nicht eben so gut. — Lautet ihre Vollmacht auf „dispensando commutare", so können sie auch umwandeln in opus minus bonum, aber es darf dieses nicht unverhältnißmäßig geringer sein.

Man soll doch dem gelobten Werke in der Substituirung eines andern, was den moralischen Werth betrifft, möglichst nahe zu kommen suchen. Außerdem wäre es eine Dispensation mit einiger Commutation, aber nicht eine Commutation mit einigem Erlasse.

5. Es erübrigt noch die Frage, ob und in wieweit das aus dem Gelübde beabsichtigte Recht dritter Personen ein Hinderniß für Commutation und die Dispense bildet. Im Allgemeinen ist darauf dasselbe zu antworten, was schon oben von der promissio jurata in favorem tertii gesagt wurde (§. 2. Thes. III. lit. f). So lange das zu Gunsten eines Andern gemachte Gelübde von diesem noch nicht acceptirt ist, unterliegt es der Commutation und Dispensation wie jedes andere. Erfolgte bereits die Acceptation, so sind folgende Fälle zu unterscheiden:

a) der Acceptirende hat seinerseits zu einer Gegenleistung sich obligirt, wie es z. B. der Fall ist in Congregationen, deren Mitglieder das votum perseverantiae machen, welches von Seite der Congregation erwiedert wird mit der Verpflichtung, den Unterhalt zu gewähren. Der Gelobende ist an die übernommene Verpflichtung so lange gebunden, bis der andere Contrahent z. B. im erwähnten Falle die Congregation oder der Papst ihm dieselbe erläßt [1].

b) Das acceptirte Versprechen ist simplex promissio, und wird nicht

---

[1] *Bouix*, l. c. p. 490: In iis congregationibus tenentur religiosi perseverare, non tantum ob triplex votum perpetuum, sed insuper vi contractus utrinque onerosi congregationem inter et religiosum. Nisi ipsa congregatio consentiat, nemo praeter Papam potest religiosos a dictis votis solvere ea commutando aut in eis dispensando. Cfr. p. 494.

mit einer andern Obligation erwiedert; — das primäre Motiv desselben ist überdieß nicht das Beste des Promissar's, sondern die Ehre Gottes. Jenes kommt nur in Betracht als Mittel, Gott ein Opfer zu bringen. Unter diesen Voraussetzungen ist das Gelübde nach mehrbegründeter Meinung commutirbar und dispensirbar, und sollte der Promittent wirklich dem Promissar obligirt sein, so ist er es nicht sub gravi [1].

§. 4. Sünden gegen das zweite Gebot.

Dem zweiten Gebote ist zuwider der Gebrauch äußerer Zeichen gegen die Gott schuldige Ehrfurcht, seien sie Worte oder Handlungen. Als solcher ist zu bezeichnen:

a) die Verläugnung Gottes als der ewigen Wahrheit in Ausdrücken, welche dem heiligen Glauben zuwider laufen;

b) Verläugnung Gottes als des letzten Grundes aller Wahrheit durch Meineid und jede Art sündhaften Eides;

c) im Gegensatz gegen Gott als die absolute Heiligkeit und Vollkommenheit, der wir alle Liebe schulden, Aussprechen des hl. Namens Gottes und heiliger Worte, welche göttliche Geheimnisse ausdrücken, ohne Ehrfurcht; — in noch höherem Grade

d) Aussprechen von Worten, welche eine directe Verunehrung Gottes und seiner hl. Geheimnisse enthalten.

Von den beiden ersten Klassen von Sünden wurde bereits an andern Orten gehandelt. Hier haben wir noch die beiden letzten näher in Betracht zu ziehen, deren Verbot in ganz besonderer Weise in der Formel des zweiten Gebotes ausgedrückt ist: „non assumes nomen Dei tui in vanum".

Die dritte der angedeuteten Sünden besteht nur in einem Mangel an Ehrfurcht gegen Gott, indem die heiligen Namen gebraucht werden nicht zum Zwecke der Verherrlichung Gottes, sondern zum Ausdrucke rein menschlicher Empfindungen, als des Unwillens, Staunens u. dgl. oder bloß aus Gewohnheit. Darauf bezieht sich die Stelle Eccli. 23, 10: *Nominatio Dei non sit assidua in ore tuo, et nominibus Sanctorum non admiscearis; quoniam non eris immunis ab eis.*

Es liegt darin an und für sich nur läßliche Sündenschuld. Sünde ist auch der unehrerbietige Gebrauch der Namen Mariä und der Heiligen, die ja nur heilig sind durch ihre Vereinigung mit Gott, und in denen wir eben deßhalb Gott zu ehren schuldig sind, — sowie das Aussprechen der Stellen der hl. Schrift in einer ihrem heiligen Charakter als Gotteswort nicht entsprechenden Weise [2].

Die vierte oben aufgeführte Sünde ist das Fluchen und die Lästerung Gottes.

---

[1] S. Lig. n. 255.

[2] Aussprechen des Namens des bösen Geistes betreffend siehe S. Lig. n. 131. Im gewohnheitsmäßigen Gebrauche desselben liegt für den Christen etwas sehr Ungeziemendes, aber an sich, wenn nicht damit Aergerniß gegeben und das Wort nicht als Verwünschung gegen den Nächsten gebraucht wird, nur peccatum ex genere suo veniale.

Gotteslästerung (blasphemia) ist jede Gesinnung (*dixit insipiens in corde suo, non est Deus* Ps. 13), Rede oder Handlung, durch welche Gott, seinem heiligen Namen oder seinen heiligen Geheimnissen oder seinen Heiligen [1] Unbild zugefügt wird.

Ist dieselbe zugleich eine Verläugnung Gottes oder einer göttlichen Wahrheit [2], so wird sie zur blasph. *haereticalis,* und zwar *materialiter* vel *formaliter,* je nachdem der Widerspruch gegen das Dogma nur im objectiven Ausdrucke liegt oder auch im Bewußtsein und Willen des Redenden oder Handelnden.

Enthält sie Verwünschung Gottes, so ist sie Aeußerung des Hasses Gottes und heißt blasph. *imprecativa.* Würde sie wirklich ihren Grund haben in einem mit Gotteshaß erfüllten Herzen, und damit eine Bethätigung dieses Hasses beabsichtiget sein, so wäre sie blasph. *diabolica.*

Als Beschimpfung Gottes ohne eine der erwähnten andern Species von Sünden ist sie blasphemia *dehonestativa.*

Diese drei Arten der Gotteslästerung sind peccata mortalia ex genere suo toto, in soweit nicht geminderte Zurechenbarkeit sie per accidens zum veniale macht.

Das unehrerbietige Aussprechen heiliger Worte ist, wie schon oben gesagt, an und für sich nicht Fluchen oder Blasphemie und daher ex genere suo veniale. Geschieht es aber unter Umständen, unter welchen dadurch großes Aergerniß gegeben wird (und dieß ist um so eher der Fall, je heiliger die in solcher Weise mißbrauchten Mysterien sind und je mehr die hl. Worte gehäuft werden), oder um dem Zorne gegen Gott, nicht gegen Geschöpfe, Ausdruck zu geben, gleich als wäre der Grund des Uebels, gegen welches man im Zorn sich erhebt, in Gott und seinen heiligen Mysterien zu suchen, so ist dieß unter die Species der blasph. *imprecativa dehonestativa* zu rechnen.

Bei jeder Art von Gotteslästerung ist zu unterscheiden, ob der Schuldige wirklich Gott als das Ziel seines Actes intendirt, — blasphemia *formalis* directa — oder ob er Widerwillen und Feindseligkeit nur gegen Geschöpfe äußern will, aber mit Ausdrücken, welche eine Lästerung Gottes enthalten, — blasphemia *formalis* indirecta.

Diese beiden Arten der Blasphemie bilden zwei verschiedene Species von schweren Sünden, und müssen in der hl. Beicht auch genau angegeben werden. Denn die blasph. form. *directa* ist nicht bloß Act der Lästerung Gottes, sondern zugleich des Hasses Gottes [3].

Die Lästerung Gottes wird äußerst oft zur Gewohnheit. Wie ist deren Zurechenbarkeit zu beurtheilen? In soweit sie eine freiwillige ist, — eine Gewohnheit, gegen welche man keine oder nur ungenügende Mittel anwendet, obgleich man sich der Pflicht bewußt ist, mit aller Entschiedenheit sie zu be-

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 13. a. a. 1: Sicut Deus in Sanctis suis laudatur, in quantum laudantur opera, quae Deus in Sanctis efficit; ita et blasphemia, quae fit in Sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

[2] Jede Gotteslästerung steht wenigstens interpretative im Widerspruche mit dem Glauben und dessen Bekenntniß. S. Th. l. c.

[3] S. Lig. n. 126.

kämpfen, — ist sie auch zu imputiren, und zwar nach allen einzelnen Acten des Fluchens, die sich zu ihr verhalten, wie Wirkung zur Ursache. „Qui vult causam, vult etiam effectum.“ [1] Sobald sie retractirt ist, indem man den moralisch möglichen Fleiß anwendet, die zur Gewohnheit gewordenen Sünden zu meiden, sind jene Fluchworte nicht mehr imputirbar, welche man ohne alle Ueberlegung in unbewachten Augenblicken gebraucht, aber sofort auch, nachdem man sich ihrer bewußt geworden, wieder bereut hat [2].

Das Fluchen im Zustande leidenschaftlicher Erregtheit kann geschehen ohne Ueberlegung und ohne Bewußtsein dessen, was man sagt, und dann ist die Schuld in dem Grade gemindert, in welchem die Erkenntniß getrübt ist [3].

Die Blasphemie in ihren aufgeführten Arten gehört zu den schwersten Sünden, die es gibt [4]. Sie ist eine Art Cult des verworfenen Geistes, indem man an dessen Sprache (verbum *mentis* et *oris*) Theil nimmt [5]. Es ist ihr eigen:

a) feindseliger Gegensatz gegen Gott, seine heiligen Geheimnisse und die lieben Heiligen [6], gleichwie die Sprache der Verdammten Ausdruck des Hasses ist gegen Gott und alles, was Gottes ist;

b) sie ist häufig das Zeichen der durch ein sündhaftes Leben erzeugten Verhärtung des Herzens, und erschwert in deren Folge ungemein die Bekeh-

---

[1] Der hl. Alphons (n. 127) hält dafür, daß gewöhnlich die Acte der Blasphemie zurechenbar sind, auch wenn der Flucher nicht reflexes Bewußtsein dessen hat, was er sagt; *„ira* enim aut *habitus ordinarie* non ita intellectum obtenebrat, ut penitus ad malitiam blasphemiae non advertatur, licet ipsa reflexe non cognoscatur.“ In seinem Buche *Prax. Confess.* II. 31 führt er des Weiteren aus, wie ungegründet die Ausrede der Gewohnheitsflucher ist, sie hätten nicht Gott beleidigen wollen und es nicht bemerkt, daß sie etwas gegen Gottes Ehre ausgesprochen haben, und sagt: *„Diligens confessarius nullam in hoc debet eis praestare fidem; et neque debet ab his sciscitari, an adverterint nec ne, sed accipiendae sunt omnes ut verae blasphemiae actuales, semper ac ipsi sciebant, tales esse.“*

[2] S. Alph. Lib. V. tr. de act. hum. n. XIV. ad 3: . . . Si habitum illum exstirpare non studuerit aliqua adhibendo remedia, tunc est voluntarius in causa, dum . . . blasphemat, et ideo non excusatur a culpa; secus vero, si adhibitis diligentiis inadvertenter blasphemat.

[3] Der hl. Thomas sagt (2. 2. q. 13. a. 2. ad 3): . . . blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter: uno modo quod aliquis non advertat ad hoc, quod dicit, esse blasphemiam; quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat, et tunc est peccatum *veniale,* et non habet proprie rationem blasphemiae; alio modo quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum; et tunc non excusatur a *mortali,* sicut nec ille qui ex subito motu irae aliquem occidit juxta se sedentem.

[4] *„Nihil horribilius blasphemia, quae ponit in Excelsum os suum.“* S. Hieron. in Isa. l. VII. c. 18. *„Omne peccatum comparatum blasphemiae levius est.* S. Th. 2. 2. q. 13. a. 3. — — Die Gerechtigkeit Gottes verurtheilt sie als todeswürdiges Verbrechen. Levit. 24, 16. Ps. 36, 22: *Maledicentes ei disperibunt.*

[5] Apoc. 13, 6: *Aperuit os suum in blasphemias ad Deum, blasphemare nomen ejus et tabernaculum ejus et eos, qui in coelo habitant.*

[6] Nach der Meinung des hl. Augustin (contr. mendac. cap. 19. n. 39) ist Blasphemie größere Sünde als Meineid; denn *„pejerando falsae rei adhibetur testis Deus, blasphemando autem falsa dicuntur de ipso Deo.“*

rung der Seele. In ähnlicher Weise ist der Fluch und die Lästerung der höllischen Geister nur der Ausdruck ihrer irreparabeln Sündhaftigkeit [1];

c) sie ist in gewissem Sinne schuldbarer als die Blasphemie der Verworfenen. Denn diese kehren ihre Wut gegen Gott, der sie straft, die Flucher aber auf Erden gegen Gott, der sie mit den Gnaden und Wohlthaten der Erlösung überhäuft, und von ihrem Frevel sagt der hl. Joh. Chrysostomus „tanta est in blasphemia irreverentia erga sacra, quam si haec omnia pedibus conculcarentur“;

d) es läßt endlich diese Sünde auf einen besondern diabolischen Einfluß schließen, aus dem allein es erklärlich ist, wie der Mensch zum Ausdrucke seines Zornes gerade die Bezeichnung der heiligsten Geheimnisse wählen kann, die doch an sich mit den Ursachen seiner Leidenschaft in gar keiner Beziehung stehen.

Daher nennen die hl. Väter häufig das Fluchen, besonders das gewohnheitsmäßige, „signum reprobationis“, und hielt die Kirche ehedem für die allein genügende Strafe der Gotteslästerung die Excommunication, gestützt auf das Beispiel des hl. Paulus 1 Tim. 1, 20 [2]:

Das Fluchen ist die Sünde der Hölle, übertragen auf die Welt („linguae blasphemorum sunt vehicula diaboli“ s. Chrys.), — die Sünde, welche nicht bloß, wie die übrigen, die Hölle verdient, sondern auch in ihr noch ihre Fortsetzung findet [3].

Viertes Hauptstück.

Religiöse Pflichten. — Drittes Gebot.

§. 1. Allgemeiner Inhalt desselben.

In den Vermögen und Kräften der Person liegt die dem vernünftig freien Wesen notwendige Ausstattung zum freien menschlichen Acte, — vom Worte und von der Erziehung ist deren Entwicklung zum Handeln bedingt, — das freie Handeln selbst endlich auf allen Gebieten des Lebens ist es, worin die in der Erziehung entfalteten Vermögen des Menschen ihren Zweck erreichen, und wodurch er unter Mitwirkung mit der Gnade seinem ewigen Ziele entgegen strebt. Die Vollendung des religiösen Verhältnisses erfordert deßhalb, daß auch alles, was den freien dem ewigen Ziele entsprechenden Act constituirt, in einer besondern und unmittelbaren Weise der Verherrlichung Gottes geweiht werde.

---

[1] Ps. 5, 11: *Sepulcrum patens est guttur eorum.* Apoc. 16, 11: *Et blasphemaverunt Deum coeli prae doloribus et vulneribus suis, et non egerunt poenitentiam ex operibus suis.*

[2] *„Ex quibus est Hymenaeus et Alexander, quos tradidi Satanae, ut discant non blasphemare.“*

[3] „Quemadmodum filii Dei divinis laudibus assueti eos psalmos addiscunt in terris, quos cantabunt in coelis, ita filii diaboli ea cantica discunt in mundo, quae cantabunt in inferno.“ *Peraldus.*

Nun lassen sich aber in demselben folgende Momente ausscheiden:

1. eine bestimmte Zeit, zu welcher er stattfindet — jeder Act ist zeitlich;

2. ein bestimmter Ort, an welchem er geschieht, — er ist räumlich;

3. ein Object, ein Gut, welches als Mittel dient zu dem vom Handelnden angestrebten Zwecke;

4. ein Zweck, welcher immer in irgend einer Weise das Wohl und die Vervollkommnung der Person ist.

Die religiöse Pflicht verlangt demnach, daß Gott geweiht und geheiliget werden:

a) bestimmte Zeiten,

b) bestimmte Orte,

c) die Güter, welche als Mittel für die Zwecke des Menschen dienen können;

d) die Vollkommenheit, welche das menschliche Handeln als seinen Zweck anstrebt, ist vorzüglich erreicht und Gott geheiliget in der Vereinigung mit dem höchsten und heiligsten Acte, durch welchen allein Heiligung den Menschen ermöglichet worden, mit dem anbetungswürdigen Opfer des Kreuzes.

Die erwähnte Heiligung des freien Actes ist es nun auch, welche das Gebot Gottes erheischt, *„Memento, ut diem sabbati sanctifices“*.

Das dritte Gebot hat als besonderes Merkmal, wodurch es sich von den übrigen unterscheidet, die Einleitung *„Memento“* [1]. Es ist damit nach der Lehre der hl. Väter angedeutet die hohe Bedeutung dieses Gebotes. In seiner Erfüllung ist das gesammte religiöse Leben vollendet. Es wird damit ferner angedeutet, daß dasselbe vor allen übrigen Geboten den Charakter des positiven Gesetzes an sich trägt, — ein mehr äußerlich gegebenes als in des Menschen Natur eingeschriebenes ist. Allerdings erfordert das Naturgesetz selbst, daß eine bestimmte Zeit zum göttlichen Culte ausgeschieden und daß Gott durch Opfer verherrlichet werde. Aber welches diese Zeiten seien und welches dieses Opfer, das lehrt uns nur die positive Offenbarung und Gesetzgebung.

§. 2. Heilige Zeiten.

Das Leben des Einzelnen und der ganzen Menschheit hat zu seinem Urquell, zum Princip seiner Forterhaltung und seines Wohles, zu seinem Endzwecke Gott. Im alten Bunde war daher der Sabbat angeordnet als der Tag der Erinnerung an den Anfang aller Dinge aus Gott dem allmächtigen Schöpfer, an den immerwährenden König und Hirten des Volkes, dem es alle seine Güter verdankt, — an die ewige Ruhe, zu der Gott seine treuen Diener aufnimmt [2]. Zum Gotte mit uns in vollster Lebenseinheit ist Gott geworden in Christus, „per Quem facta sunt omnia et sine Quo factum

---

[1] Catech. Rom. P. III. c. IV. q. II.

[2] Die Anordnung des Sabbats war Inhalt des mosaischen Ceremonialgesetzes; naturgesetzliche Forderung aber ist es, daß überhaupt bestimmte Zeiten Gott geweiht werden. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (2. 2. q. 122. a. 4: Praeceptum de sanctificatione sabbati est partim morale, partim vero caeremoniale, . . . et quatenus caeremoniale, ab Ecclesia fuit abolitum.

est nihil, quod factum est", — „in Quo Deus restauravit universa". — „Qui est heri et hodie, Ipse in saecula." Im neuen Bunde sollen deßhalb heilige Zeiten jene Tage sein, welche uns die Einigung mit dem Verbum Incarnatum gebracht haben, das uns nie verläßt, sondern während wir seiner Liebe eingedenk sind, diese auch in immer gleich unerfaßlicher und anbetungswürdiger Weise erneuert und sich uns schenkt als das Unterpfand der ewigen Seligkeit.

Heilig ist also der Sonntag, — dies Dominica —, von dem der hl. Leo d. Gr.[1] schreibt: „in hac die mundus sumpsit exordium. In hac per resurrectionem Christi et mors interitum et vita accepit initium. In hac apostoli a Domino praedicandi omnibus gentibus Evangelium tubam sumunt, et inferendum universo mundo sacramentum regenerationis accipiunt. In hac denique promissus a Domino apostolis Spiritus Sanctus advenit." Die Anordnung der Sonntagsfeier anstatt der Sabbatfeier ist wohl nicht unmittelbar von Christus dem Herrn geschehen, aber die ganze Tradition spricht dafür, daß sie schon apostolischen Ursprungs ist; aus der hl. Schrift läßt sich hiefür anführen: Act. 20, 7; 1 Cor. 16, 2; Apoc. 1, 10.

Heilig sind insbesonders alle Tage, an welchen die vorzüglichsten Geheimnisse unserer Erlösung gefeiert und durch das heiligste Geheimniß der Eucharistie immer wieder erneuert werden, obgleich in einem gewissen Sinne alle Tage des Jahres „feriae", Feiertage, sind, weil Tage der Vereinigung des mystischen Leibes Jesu Christi mit seinem Haupte und der Vorbereitung auf die Ewigkeit; — ferner die Tage der Erinnerung an die Heiligen, in welchen das Kreuzesopfer und die Gnade Christi ihre schönsten Früchte, ihre höchste Verherrlichung unter den Menschen gefunden. (Cfr. Cat. Rom. p. III. c. IV. n. 20 „in quorum victoria Dei bonitas et potentia laudatur, ipsis debiti honores tribuuntur, atque ad eorum imitationem fidelis populus excitatur".)

§. 3. Heiligung der heiligen Tage durch heilige Ruhe.

Wir weihen die heiligen Tage zum Dienste Gottes, indem wir sie der durch stete Bewegung und Unruhe charakterisirten Zeitlichkeit entgegen, soweit es hienieden möglich ist, gleichsam in das Schweigen und die Ruhe der Ewigkeit versetzen; — indem wir unsere Thätigkeit von den zeitlichen nicht unbedingt zu befriedigenden Interessen ab- und den ewigen zuwenden.

Daher die erste Verpflichtung der Sonntags- und Festfeier „Enthaltung von knechtlichen Arbeiten", — „heilige Ruhe".

Dieser entgegen ist jede Arbeit, welche ihrer Natur nach die Seele in das Irdische und Materielle versenkt und hindert, der Sorge für ihr ewiges Heil sich ungetheilt zu widmen, — sowie alle lärmende und geräuschvolle Beschäftigung, wodurch man sich und Andern es erschwert, die Thätigkeit der Seele in der Richtung auf Gott und ihre Heiligung zu erhalten.

---

[1] Epist. IX. ad Dioscorum.

Verboten sind deßhalb [1]:

a) opera *servilia,* alle körperlichen Arbeiten zu rein materiellen Zwecken, außer jenen, welche zum täglichen Lebensbedarfe unumgänglich notwendig sind;

b) opera *forensia,* d. i. alle öffentlichen Gerichtshandlungen, wie Zeugenverhör, Urtheilsspruch u. dgl. Solche wären an gebotenen Feiertagen nicht nur unerlaubt, sondern auch ungiltig, mögen sie vor kirchlichem oder weltlichem Gerichte stattfinden. Zuläßig dagegen sind die Rechtsgeschäfte privater Natur, wie Errichtung eines Testamentes, Berathung eines Rechtsanwaltes u. dgl.;

c) jene opera *communia,* welche verbunden sind mit Lärm und öffentlicher Ruhestörung. Man versteht unter opus commune jede Beschäftigung, welche zwar nicht unmittelbar höheren geistigen Zwecken dient, aber doch auch ihrer Natur nach nicht ausschließlich zu materiellen Zwecken allein bestimmt werden kann; an sich erlaubte Erholungen, Spiele u. dgl..

Erlaubt aber sind: die opera *liberalia,* Beschäftigungen, deren unmittelbarer Zweck geistige Bildung ist; — jene opera *communia,* mit welchen immer noch die Richtung des Geistes auf die höheren Güter vereinbar ist und Andern kein Aergerniß gegeben wird, z. B. Reisen, Waaren einkaufen u. dgl.; — die opera *servilia,* welche ohne Aufschub unumgänglich notwendig sind.

Um zu bestimmen, welche Arbeiten im Einzelnen unter die oben aufgezählten Klassen gehören, ist in Ermangelung positiver Entscheidungen der Kirche auf die allgemeinere Ansicht der Theologen zu sehen, sowie auf die Anschauung, welche sich hierüber beim größern und bessern Theile des Volkes durch das Herkommen gebildet hat.

So z. B. ist mit Rücksicht auf die Auctorität vieler Theologen Schriftsetzen als opus *liberale* anzusehen, Drucken von Büchern aber als opus *servile;* Malen gilt als op. *liberale,* ebenso Sticken, aber Präpariren der Leinwand, Farbenreiben u. dgl. als *servile.* — Bildhauerei und Bildschnitzerei erfordert zu sehr körperliche Arbeit, als daß sie gestattet werden könnte. — Mahlen auf den Mühlen kann nicht verboten werden, wo es nach allgemeiner Uebung für erlaubt gehalten wird [2]. Dasselbe gilt vom Befördern befrachteter Wagen und Schiffe, in soweit dieselbe nicht von Privaten geschieht, sondern durch den öffentlichen Verkehr erfordert wird; — von Abhaltung von Jahrmärkten [3], — von öffentlichen Versteigerungen, zu welchen sich an andern Tagen nicht genug Käufer einfinden könnten u. s. w.

Ob eine Arbeit geschieht in der Absicht des Gewinnes oder in welcher Absicht sonst nur immer, — ob es überhaupt eine Gewinn bringende Arbeit ist oder nicht, — ist für ihre Erlaubtheit oder Unerlaubtheit ohne alle Bedeutung.

Es gibt aber andere Gründe, durch welche sonst verbotene Arbeiten zulässig werden. Dieselben sind, wie die Theologen sie gewöhnlich formuliren:

---

[1] Die alttestamentlichen Gebote der Sabbatsruhe siehe Exod. 12, 16; 16, 23; 20, 8—11. Levit. 23, 3.

[2] Bened. XIV. Institt. LV. §. 37.

[3] Bened. XIV. Const. *Ab eo tempore*, in welcher sie ausdrücklich nur unter der Voraussetzung einer „legitima consuetudo" für erlaubt erklärt wird.

I. *Pietas* erga *Deum*. Arbeiten zu gottesdienstlichen Zwecken, welche früher nicht geschehen konnten, und sich nicht weiter verschieben lassen, z. B. Ausschmückung der Kirchen und der Altäre, sind erlaubt.

II. *Caritas* erga *proximum*. Diese rechtfertigt alle Arbeit, welche die Krankenpflege erheischt; — ebenso Arbeiten zu dem Zwecke, irgend einem bestimmten Armen, der für sich selbst nichts verdienen kann, und welchem man in anderer Weise keine Unterstützung zu bieten vermag, Hilfe zu schaffen, z. B. Bebauen des ihm gehörigen Grundstückes, das sonst nie bestellt werden würde, wenn es geschehen kann ohne Aergerniß; u. dgl.

III. *Necessitas*. Was geschehen muß, um großen Schaden abzuwenden von sich oder Andern, ist erlaubt. So dürfen arbeiten:

a) Arme, welchen es unbedingt nötig ist, etwas zu verdienen; — b) Hausfrauen und Mütter, denen es an Werktagen unmöglich ist, die nötigste Wäsche und Ausbesserung der Kleider der Familie zu besorgen; — c) Handwerker, wenn ihre Arbeit unbedingt nötig ist für Leichen oder Hochzeiten, und dieselbe früher nicht möglich war; oder wenn sie angegangen werden, Bekleidungsgegenstände für Dienstboten oder Fremde zu besorgen, die derselben sogleich bedürfen; oder wenn sogleich Ackergeräthe oder Werkzeuge zu repariren sind u. s. w.; — d) Dienstboten, welche von der Herrschaft zur Arbeit moralisch genötigt werden. Dieselben hätten indessen, wenn dieß häufig geschieht, einen andern Dienst zu suchen. — e) Arbeiten, die nicht unterbrochen werden können ohne großen Schaden, wie in Hochöfen, Glashütten, Brauereien u. s. w. dürfen fortgesetzt werden. Ohne Notwendigkeit sollen sie aber nicht so spät begonnen werden, daß ihre Vollendung vor dem Sonn- oder Feiertage nicht mehr möglich ist. — f) Zu irgend welchen öffentlichen Zwecken, z. B. aus Anlaß einer öffentlichen Festfeier zu arbeiten, unterliegt gleichfalls dem Verbote nicht. — g) Wo sich die Gewohnheit gebildet hat, am Abende des Feiertages die Werkzeuge für den andern Tag in Stand zu setzen, z. B. für die Feldarbeit, — oder die Arbeit vorzubereiten, z. B. von Seite der Weber, darf man sie dulden.

IV. *Dispensatio*. In Notfällen nicht besonders dringender Art sollen sich die Gläubigen die Arbeit nicht erlauben, ohne den kirchlichen Obern um Dispense angegangen zu haben. Diese kann auch der Pfarrer ertheilen.

Gegen das Verbot der Arbeit wird gesündigt sowohl durch directes Zuwiderhandeln, indem man ohne genügenden Grund die Arbeit vornimmt, als durch freiwillig und schuldbar herbeigeführte Notwendigkeit der Arbeit, sei es, daß man mehr Aufträge übernimmt, als sich während der Wochentage ausführen lassen, oder daß man letztere nicht fleißig genug zur Arbeit benützt hat.

Die Uebertretung des Verbotes ist aber peccatum mortale ex genere suo. Verworfen ist von Innocenz XI. der Satz: *Praeceptum servandi festa non obligat sub mortali seposito scandalo, et si absit contemptus* (prop. 52). Je niedriger und materieller eine Arbeit ihrer Natur nach ist, desto mehr ist die Sünde erschwert. Nach gewöhnlicher Annahme der Theologen ist indessen noch nicht materia gravis erreicht, so lange die Arbeit nicht viel über zwei Stunden andauert.

Arbeiten ganz leichter Art, wie z. B. Blumen sammeln, Rosenkränze an Schnüre fassen u. dgl., sind ganz unschuldig, wenn sie nur kurze Zeit dauern. Damit bei denselben materia gravis erreicht würde, wäre ein solcher Zeitaufwand nötig, daß die gottesdienstliche Feier des Tages damit gar nicht mehr vereinbar wäre.

Ist es nicht eine Verletzung des Gebotes der Heiligung der Feste, an denselben eine schwere Sünde zu begehen? Der hl. Bonaventura, der hl. Antoninus u. A. antworten bejahend und sind der Meinung, daß schwere Sünden zu heiligen Zeiten mit der ihnen an sich eigenen specifischen Sündhaftigkeit auch noch die des Sacrilegiums verbinden. Obgleich dieß nicht als gewiß behauptet werden kann, läßt sich nicht läugnen, daß durch den Umstand der Zeit die Sünde innerhalb ihrer Species wenigstens erschwert wird [1].

§. 4. Heiligung der Feste durch heilige Acte. — Gebot, die hl. Messe zu hören.

1. Alle dem menschlichen Acte dienenden Kräfte der Seele und des Leibes sollen an dem Tage der gebotenen heiligen Ruhe dem Dienste Gottes geweiht sein [2]. — Die Grundlage aller Weihung an Gott, aller Vereinigung mit Gott, ist der freie Anschluß des Menschen an das allerheiligste Opfer des Erlösers. Daher der fundamentale Act der ganzen Sonntagsfeier, welcher zunächst geboten ist, — die Theilnahme an der hl. Messe.

Das „sanctificare diem Domini" ist in der Zeit der Gnade nicht denkbar ohne diesen Act; man müßte die ganze göttlich geordnete Heilsordnung verläugnen, wollte man nicht die Theilnahme am Opfer des neuen Bundes als den Mittelpunkt alles religiösen Lebens anerkennen. Und insoferne beruht die Verpflichtung, an Sonn- und Feiertagen die hl. Messe zu hören, im göttlichen Gesetze. Insoweit dieselbe aber uns kundgegeben und formulirt ist durch die Kirche, ist sie juris ecclesiastici — Inhalt eines Kirchengebotes [3].

2. Die Verpflichtung besteht für alle des Vernunftgebrauches theilhaftigen Christgläubigen, welche die nötige Geistesreife haben, um dem hl. Opfer in religiöser Gesinnung beiwohnen zu können; — dieselbe wird präsumirt bezüglich aller, die bereits das siebente Lebensjahr zurückgelegt haben.

3. Um dem Gebote zu genügen, ist erfordert:

a) Anhörung einer ganzen hl. Messe eines Priesters, der nicht ist „excommunicatus vitandus sive non toleratus." — Wer einen großen Theil des hl. Opfers schuldbar versäumt, ist schwerer Sünde schuldig. Als materia parva im Vergleiche zum ganzen hl. Acte gilt aber der Anfang der hl. Messe bis zum Evangelium inclusive [4] oder der Schluß, d. i. alles, was nach der Sumption des hl. Blutes noch folgt. Dagegen ist es schwere Sünde, alles zu vernachlässigen, was dem Evangelium vorhergeht, und zugleich alles, was auf die Communion folgt, — oder einen Hauptheil des hl. Opferactes.

---

[1] Cfr. S. Lig. n. 273. — Wenn der hl. Thomas sagt (2. 2. q. 122. a. 4. ad 3): Magis contra hoc praeceptum agit, qui peccat in die festo, quam qui aliud corporale opus licitum facit, so hat er den Gegensatz gegen den Zweck des Gebotes im Auge, nicht gegen dessen specifischen Inhalt.

[2] Nicol. I. ad consulta Bulgar. cap. XI.

[3] D. 1. can. 62. 64. 65. de consecr.

[4] Nach Vielen nur bis zur Epistel inclusive, nach Einigen nur bis zur Epistel exclusive. Der hl. Alphons hält die oben im Texte vertretene Ansicht für die wahrscheinlichere (n. 310).

Nicht genügen würde, wer verschiedene Theile der hl. Messe von verschiedenen Priestern anhören würde; am allerwenigsten, wenn dieselben zur nämlichen Zeit zusammentreffen würden (prop. 53. damn. ab Innoc. XI.) [1], aber auch dann nicht, wenn sie nach einander folgen, und nicht wenigstens Consecration und Communion von demselben Priester vorgenommen werden [2].

b) Theilnahme mit Gegenwart des Leibes und der Seele. Ersterer wird genügt, wenn man entweder durch unmittelbare Sinnenwahrnehmung Zeuge des auf dem Altare vollzogenen heiligen Actes ist, oder durch Anschluß an die anwesende Gemeinde und Beobachtung der Acte, durch welche diese ihre Theilnahme an der hl. Messe kundgibt.

Körperlich gegenwärtig ist auch jener noch zu nennen, welcher sich an einem an die Kirche anstoßenden, oder von ihr nur durch eine nicht breite Straße getrennten Orte befindet, von welchem aus er die hl. Handlung oder die ihr beiwohnende und durch ihre äußere Haltung für Vornahme derselben zeugende Gemeinde sehen kann [3]. Aus weiter Entfernung (als solche gilt eine Distanz von mehr als 30 Schritten) in die Kirche sehen, genügt nicht.

Die Gegenwart der Seele erheischt α) daß man der hl. Messe beiwohne „voluntarie et libere", d. i. in Kraft der Intention, Gott zu ehren, einen Religionsact zu üben. Gegenwärtig sein, z. B. um sich die Kirche zu besehen, oder nur aus Neugierde, wäre nicht actus religionis; ein solcher aber ist Gegenstand des Gebotes [4]; — β) mit attentio *„externa"*, d. h. mit Ausschluß und Unterlassung einer jeden Beschäftigung, welche mit der Achtsamkeit auf die heilige Handlung unvereinbar ist, und wenigstens jenem Grade von attentio *„interna"*, ohne welche der Act nicht mehr actus humanus in specie religionis genannt werden könnte, d. h. mit der Achtsamkeit des Geistes, in welcher man sich bewußt ist, der hl. Act der Religion, welchem man zur Uebung der Tugend der Religion beiwohnen will, werde hic et nunc wirklich vollzogen [5].

Eine dringend zu rathende, aber nicht gebotene Attention ist die Aufmerksamkeit auf alle einzelnen Gebete und Ceremonien der hl. Messe, oder die geistige Beschäftigung mit dem Sinne und Inhalte dieser Gebete und

---

[1] *„Satisfacit praecepto Ecclesiae de audiendo Sacro, qui duas ejus partes, imo quatuor simul a diversis celebrantibus audit."*

[2] S. Lig. n. 311: „Si quis audiat missam ab uno sacerdote usque ad consecrationem exclusive, et ab altero a consecratione usque ad finem, putamus probabilem. Si vero audiat ab uno usque ad consecrationem inclusive et ab altero usque ad finem, probabiliorem censemus . . . sententiam, quod non satisfaciat."

[3] S. Lig. 312.

[4] Non requiritur intentio *explicita* (d. i. Intention, die hl. Messe zu hören oder das Kirchengebot zu erfüllen), sed sufficit *implicita* (sc. velle implere officium christiani, Missae interesse generatim tamquam rei sacrae ad cultum divinum pertinenti. *Scavini*, I. n. 270).

[5] Ablegung der Beichte während der hl. Messe kann nicht gelten als Erfüllung des Gebotes der Theilnahme am hl. Opfer, wenn sie auf so lange Zeit alle Aufmerksamkeit für sich allein in Anspruch nimmt, daß man nicht mehr sagen kann, man habe einer ganzen hl. Messe im oben erklärten Sinne beigewohnt (S. Lig. n. 314). Dagegen wird dem Gebote Genüge geleistet durch Anwohnung der hl. Messe, während man zu gleicher Zeit das Gebot der canonischen Tagzeiten erfüllt.

Handlungen oder Hingabe der Seele unmittelbar an Gott in Gebet und Betrachtung.

Zerstreuungen sind, wenn freiwillig, allerdings Sünde gegen das göttliche Gebot. Aber wenn wenigstens die virtuelle Intention gewahrt bleibt, der hl. Messe zugegen sein zu wollen, indem man eben in Kraft derselben anwesend ist, und insoweit wenigstens Acht hat, als nötig wäre, um aus eigener Wahrnehmung Zeugniß geben zu können, es sei eine hl. Messe gelesen worden, so ist doch die zur Erfüllung des Kirchengebotes erforderte Gegenwart des Leibes und der Seele nach beobachtet. Selbstverständlich wird das Gebot nicht erfüllt, wenn zwar die leibliche Gegenwart während der ganzen hl. Messe andauert, die geistige aber in ihren soeben erklärten wesentlichen Momenten während eines bedeutenden („uti esset juxta omnes tertia pars" *Scavini*) Theiles des hl. Opfers mangelt.

4. Von der Pflicht, die hl. Messe zu hören, entschuldigt physische und moralische Unmöglichkeit und Collision mit andern Pflichten, die nicht umgangen werden können; also:

a) Krankheit und Reconvalescenz von schwerer Krankheit. Im Zweifel, ob der Kirchenbesuch nachtheilig sein werde, dürfen Reconvalescenten ihn unterlassen [1].

b) Gegründete Furcht, sich nicht unbedeutende Nachtheile an der Ehre, dem Vermögen, der Gesundheit, große Versuchungen u. s. w. zuzuziehen. — — Aus diesem Grunde sind auch entschuldigt von höherer Auctorität abhängige Personen, welchen es von dieser nicht gestattet wird, die hl. Messe zu besuchen, ohne sich bittere Kränkungen, Verluste der Erwerbsmittel u. dgl. gefallen lassen zu müssen. Wenn übrigens ein derartiger moralischer Zwang sich häufig geltend macht und es dem Untergebenen frei steht, das bestehende Abhängigkeitsverhältniß aufzuheben, so ist er auch dazu zu verpflichten [2].

c) Liebesdienste gegen Andere, denen man sich nicht entziehen kann, ohne eine Pflicht zu verletzen, oder die der Hilfe Bedürftigen zu betrüben, weil Niemand sich findet, der hiezu gleich gut geeignet wäre. Dieß gilt ganz besonders für Personen, welche mit Krankenpflege beschäftigt sind.

d) Unaufschiebbare Berufsobliegenheiten, welche nicht genügende Zeit übrig lassen, um der religiösen Pflicht zu genügen.

5. Was Anhörung der Predigt, Theilnahme am Nachmittagsgottesdienste und sonstige gottesdienstliche Uebungen betrifft, besteht kein positives Gebot, welches dazu obligiren würde. Aber Folgerung aus dem göttlichen Gebote der Sonntagsfeier und naturgesetzliche Pflicht ist es, 1) die Tage des Herrn überhaupt zur Ehre Gottes und zum Heile der Seelen zu verwenden, ohne daß eigene, diesem Zwecke dienliche Uebungen speciell vorgeschrieben sind;

---

[1] Quod si adhuc petito judicio dubium perduret, tunc valde probabile est piam matrem Ecclesiam in tali casu non obligare, ut dicunt *Croix*, *Gobat*, *Lugo*, *Salmanticenses* etc.; in tali dubio praevalet jus naturale conservandi salutem, tanto magis, quia jam possidebat morbus. *Scavini*, I. 272.

[2] Personen, welche so sehr verarmt sind, daß ihnen nicht einmal mehr standesgemäße Kleidung erübrigt, können nicht strenge zum Kirchenbesuche verpflichtet werden, außer es ist ihnen möglich, am frühen Morgen unbemerkt einer hl. Messe beizuwohnen.

2) an der Predigt und dem christlichen Unterrichte insoweit Theil zu nehmen, als es außerdem unmöglich wäre, die genügende Kenntniß der Religionswahrheiten und der Gebote des sittlichen Lebens zu gewinnen und in derselben sich zu erhalten.

Die positiven Gesetze, welche man citirt, um die Pflicht, die Predigt zu hören, zu beweisen, haben einen andern Sinn. So z. B. handelt can. *sacerdote* 63. D. I. de Cons. nur von den Strafen, welche jene treffen sollen, die mit Störung der Predigt oder wohl gar mit Verachtung derselben die Kirche verlassen. Papst Nicolaus I. ferner erwähnt in seinen Antworten auf die „Consulta Bulgarorum" der Anhörung des göttlichen Wortes nur als eines der Zwecke der Sonntagsfeier, ohne aber zu erklären, dieselbe sei strictes Gebot für jeden Tag des Herrn, wie die Theilnahme am hl. Opfer. Das Tridentinum endlich (Sess. 22. c. 8. de Ref. Sess. 24. c. 4, et Sess. 5. cap. 2) legt dem Seelsorgsclerus die strenge Pflicht auf, das göttliche Wort zu verkünden und seine Anhörung dem gläubigen Volke zu ermöglichen. Bezüglich dieses letzteren aber sagt es nur: „Moneat episcopus populum diligenter, teneri unumquemque parochiae suae interesse, ubi commode id fieri potest, ad audiendum verbum Dei." Und die S. Congr. Conc. hat wiederholt erklärt, es sei dieß nicht zu verstehen im Sinne einer strengen Pflicht, die auch mit Censuren urgirt werden könnte. — Wenn Benedict XIV. die Gläubigen mit Ablässen zur Theilnahme an der sonntäglichen Predigt ermuntert, dürfte nicht auch daraus gefolgert werden, daß dieselbe nicht an sich für jeden einzelnen Sonn- oder Feiertag schon strenge geboten ist?

§. 5. Heilige Orte.

Das vom menschlichen Acte unzertrennliche Moment des Raumes wird Gott dadurch geweiht, daß die zum Dienste Gottes zur Pflicht gemachte Feier nicht an jedem Orte stattfinden darf, sondern nur an den von Gottes Stellvertretern hiefür bestimmten und Gott geweihten Orten.

Nach den Gesetzen der Kirche kann man der Pflicht, die hl. Messe zu hören, nur genügen in einem oratorium *„publicum"*. Oratorium *privatum* ist eine im Hause eines Privaten in Kraft päpstlichen Privilegs zur Feier der heiligen Mysterien errichtete Kapelle. In diesem können nur jene Personen das Gebot der Kirche erfüllen, zu deren Gunsten das Privileg ertheilt ist, — aber auch diese nicht an den höchsten Festen des Jahres [1], außer es wäre das Privileg einem Kranken gegeben, welcher nicht oder nur sehr schwer eine Kirche besuchen kann.

Den öffentlichen Oratorien sind beizuzählen die Kapellen, welche errichtet sind in den Wohnungen der Bischöfe, in den Klöstern, Seminarien, in Erziehungs- und Rettungsanstalten, Krankenhäusern, Gefangenanstalten, sowie

[1] I. e. Paschatis, Pentecostes, Natalis Domini, Epiphaniae, Ascensionis, Assumptionis et Annuntiationis B. M. V., ss. Petri et Pauli, omnium Sanctorum, Triduo Hebdomadae sanctae (S. R. C. 17. Nov. 1607) et S. Titularis Ecclesiae (S. R. C. in Derthon. 17. Febr. 1685).

die von dem Bischofe oder in dessen Auftrag benedicirten Kapellen von Privaten, welche einen eigenen Eingang von der Straße her haben und allgemein zugänglich sind.

Die hl. Messe in der Pfarrkirche zu hören, war in den früheren Jahrhunderten der Kirche Pflicht [1]. Es bildete sich aber gegen diese eine Gewohnheit, wozu vorzüglich die Klöster der Mendicanten Anlaß wurden, in deren Kirchen das Volk mit besonderer Vorliebe sich einfand. Das Concil von Trient (Sess. XXII. decr. de observ. et evit. in celebr. M.) sagt zwar, das Volk sei durch Mahnungen zu bewegen, seinem Pfarrgottesdienste beizuwohnen, redet aber von keinem Gebote [2]. Was insbesondere die Kirchen der Mendicanten-Orden betrifft, hat Pius V. in seiner Constitution *Etsi mendicantium* vom Jahre 1567 ausdrücklich erklärt, das Volk könne darin dem Gebote der Kirche genügen.

Indessen ist das gläubige Volk oft und dringend zu ermahnen, in seiner Pfarrkirche sich einzufinden und über die Ursachen zu belehren, aus welchen die hl. Kirche dieß so dringend wünscht. Dieselben sind:

a) Anerkennung und Befestigung des Bandes, welches den Hirten und die Heerde mitsammen verknüpft. Die Einheit zwischen beiden hat ihren letzten Grund im heiligsten Opfer Jesu Christi, gleichwie ihr Zweck ist Vermittlung der Früchte desselben an die Seelen.

b) Die Heerde soll vor Allem die Stimme ihres Hirten hören, welcher ihre Seelenbedürfnisse gewiß besser kennt als ein fremder Hirte.

c) Der Pfarrer ist strenge verpflichtet, das hl. Opfer für sein Pfarrvolk darzubringen. Obgleich er nun auch für die abwesenden Parochianen appliciren muß, und die Verpflichtung des Seelsorgers zur Application und die des Volkes zur Anhörung der hl. Messe sich nicht gegenseitig bedingen [3], so ist es doch geziemend, daß die Pfarrkinder vor Allem bei der hl. Messe sich einfinden, die für sie dargebracht wird.

Indem die kirchliche Liturgie aus allen Reichen der Natur Gegenstände auswählt, um vorzüglich bei der Feier der kirchlichen Feste sie in den Tempeln Gottes zu vereinigen und zur Verherrlichung des eucharistischen Cultus zu verwenden, ist in der christlichen Sonntags- und Festfeier das menschliche Handeln auch nach seinem materiellen äußeren Substrat Gott geweiht. In ihr ist das religiöse Pflichtverhältniß am vollkommensten ausgesprochen. Gott kommt dem Menschen entgegen mit dem Denkmale aller seiner Wunder — dem eucharistischen Opfer, das eine ununterbrochen erneuerte Schenkung aller Güter Gottes an den armen hilfsbedürftigen Menschen ist. Der Mensch muß sich Gott entgegen geben der Seele nach in allen inneren Acten religiösen Lebens,

---

[1] C. 35. D. I. de consecr. (Conc. Agath.) c. 4. 5. IX. q. 2 et 2. X. de paroch. (3, 29). Concil. *Eliberit.* an. 343. can. 21; *Sardic.* an. 347. can. 14. 15. Cfr. Bened. XIV. *de Syn. dioec.* XI. 14.

[2] „*Moneant* etiam eundem populum, ut frequenter ad suas parochias, saltem diebus dominicis et majoribus festis accedant.“

[3] Dieß geht auch aus den wiederholten Entscheidungen des hl. Stuhles hervor, an abrogirten Feiertagen sei nur die Pflicht des Volkes, der hl. Messe beizuwohnen, aufgehoben, aber nicht die des Pfarrers applicandi pro populo.

und dem Leibe nach durch äußere Acte, welche der Gesinnung Ausdruck geben sollen — „Alles für Gott, gleichwie Alles von Gott!“ — „Opfer für Opfer!“ „*Totus pro Toto!*“

Treu und wahrhaft in christlichem Geiste vollzogene Erfüllung der religiösen Pflichten gibt allen übrigen Pflichterfüllungen ihre Weihe und heiliget sie. Sie ist zugleich deren beste Garantie, da Hingabe an Gott in der Religion wirksamer als jede Macht unter den Menschen Anerkennung und Heilighaltung des Rechtes Anderer fordert, in welchem der religiös Gesinnte nur wieder Gottes heiligsten Willen findet, den zu realisiren sein einziges Bestreben ist.

Zweiter Abschnitt.

Pietätspflichten.

Einleitung.

Pietät.

§ 1. Begriff.

Gott ist der absolute Urgrund und Endzweck alles Lebens, und ihm schuldet jedes eines freien Handelns fähige Wesen unbedingt ganz sich selbst in der Uebung der Religion. Es ist aber göttliche Ordnung, daß alles Leben des Menschen und für den Menschen durch Menschen vermittelt werde, welche darin Gottes Diener und Stellvertreter sind.

Diese sind dann bezüglich des von ihnen überkommenen Lebens in relativer und secundärer Weise Princip, und der so von ihnen Belebte ist auch in relativer Weise von ihnen abhängig. Er muß ferner in ihnen die Stellvertretung Gottes anerkennen, deren Träger sie sind und in deren Kraft sie Lebensprincip geworden. Damit haben wir das doppelte Moment der Tugend der Pietät bezeichnet: Unterwerfung unter die von Gott zur Vermittlung des Lebens der Menschen gesetzte Ordnung und Ehrfurcht gegen dieselbe als betraut mit Stellvertretung Gottes[1]. Was die Religion ist in Beziehung auf Gott, das ist die Pietät in Beziehung auf die Aeltern und die Auctorität in der Gesellschaft[2].

§ 2. Verhältniß der Pietät zur Religion und Gerechtigkeit.

Religion und Pietät durchdringen sich auch innigst in ihrer Uebung. Die Pietät gegen das Wort der Aeltern weckt im Kinde das religiöse Bewußtsein[3]; die Religion dagegen heiliget sodann die Kindesliebe und den

---

[1] In einem weitern Sinne wird „pietas" gebraucht als Ausdruck für die Gesinnung der demütigen Verläugnung des eigenen Willens und des Opfersinnes; daher gleichbedeutend mit „Frömmigkeit"; — und in so ferne dieselbe Grundlage und Quelle der Güte und des Wohlthuns ist, hat das Wort häufig auch diese Bedeutung. Im engeren Sinne ist aber Pietät, wie schon Cicero (rhetor. l. II de invent. circa finem) sagt, virtus *„per quam sanguine junctis patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus"*.

[2] S. Th. 2. 2. q. 101. a. 1: . . . homo efficitur diversimode aliis debitor, secundum eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis *essendi et gubernationis primum principium;* secundario vero *nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria* . . . Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriae . . . Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae.

[3] Catech. Rom. p. III. c. V. 9. 1: Si parentes, quos secundum Deum diligere debemus, non veneramur et colimus, cum nobis in conspectu fere semper sint, Deo summo parenti et optimo, qui nullum sub aspectum cadit, quem honorem, quem cultum tribuemus?

Gehorsam, und lehrt in den Aeltern und in den Trägern der Auctorität Gott lieben und gehorsamen.

Auch die Auctorität der Staatsgesellschaft, will sie anders nicht sich selbst aufgeben, muß es für ihre erste Pflicht halten, die Religion zu schützen und zu fördern. Die Religion ihrerseits wird ihr dann die gehorsamsten Unterthanen geben, indem sie die Pflicht der Unterthänigkeit gründet auf den heiligsten Willen Gottes, von dem alle Gewalt geordnet ist, (Rom. 13, 1 sqq.), und Widerstand gegen sie für Widerstand gegen Gott erklärt.

Wie sich die Pietät auf die Religion stützt, so die Gerechtigkeit auf beide.

Alles, was der Mensch nur immer sein Recht nennen kann, findet in der Religion, in der Weihe und Hingabe an Gott, seinen höchsten Zweck. Und gerade dadurch, daß er es zum höchsten ihm möglichen Acte gebraucht, zum Opfer für Gott, wird es im vollsten Sinne sein eigen. Wer ferner wahrhaft religiös ist, will, daß Alle Gott dienen, und es ist sein Verlangen und Streben, daß Alle in sich und im Gebrauche des Ihrigen zu Gottes Dienst immer vollkommener werden. Er anerkennt in der gesammten Rechtsordnung die Anordnung Gottes und eine den Menschen gewährte göttliche Garantie ihrer Güter als Mittel zum ewigen Endzwecke. Statt versucht zu sein zu Uebergriffen in das Recht eines Andern, ist er bereit zu geben und zu helfen, wo er dadurch in dem Nächsten Gott dienen kann.

Eine eben so wesentliche Stütze für die Gerechtigkeit ist die Pietät. Der von Liebe getragene Wille der Aeltern ist es, wodurch zuerst das Kind etwas zu eigen erhält, und auf welchen hin es sowohl, was sein ist, als sein erkennt und will, als auch das Recht Anderer als etwas Unantastbares ansehen lernt. Die Liebe und Auctorität der Aeltern leitet das Kind an, das Seinige zu achten und zu bewahren, aber auch davon Gebrauch zu machen zu Zwecken der Kindesliebe und Dankbarkeit, und verbindet die Familienglieder zur Einheit, in welcher sie unter gegenseitiger Anerkennung ihrer Rechte Kraft und Gut aufbieten zum Wohle der Familie. Dieses Verhältniß des Familienlebens soll seine Fortsetzung und Erweiterung finden in der bürgerlichen Gesellschaft, und in dem Grade, in welchem die Pietät in der angedeuteten Weise ihren Einfluß auf das Kind geübt hat, ist in der Regel der Mann disponirt, allen Pflichten der Gerechtigkeit zu genügen.

Aus dem Gesagten läßt sich abnehmen, warum das Gebot der Pietät (das vierte Gebot), in der Mitte steht zwischen den Geboten der Religion, welche sie zu ihrer Grundlage hat[1], zu welcher aber zu erziehen auch ihr obliegt, und denen der Gerechtigkeit, für welche sie ihrerseits Stütze und Fundament ist. Es ist auch klar, wie von der Pietät das ganze sittliche Leben bedingt ist. Daher ist auch der Erlöser als Kind der Familie in das Menschen-

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 122. a. 5: Praecepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus: et ideo immediate post praecepta ordinantia nos in Deum ponitur praeceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium: et sic est quaedam affinitas hujus praecepti ad praecepta primae tabulae.

geschlecht eingetreten, und hat vor Allem die Familie geheiliget. Die unendliche Verherrlichung seines göttlichen Vaters und die Realisirung seines heiligsten Willens auf Erden wollte er nur wirken in tiefster demütigster Abhängigkeit vom Willen und Gesetze jeder göttlich geordneten menschlichen Auctorität.

§ 3. Gottes Stelle vertretende Gewalten auf Erden.

Gott will seine göttliche absolute Macht über seine freipersönlichen Geschöpfe nur darin walten lassen, daß er ihnen, nachdem sein allmächtiger Wille sie in's Leben gerufen hat, Güter des Lebens spendet, die ihnen Mittel werden sollen, am Ende mit seinem eigenen göttlichen Leben in Gemeinschaft zu treten.

Wenn deßhalb Gott Stellvertreter seiner Macht eingesetzt hat, — und es kann gegenüber dem freien Wesen Niemand eine Macht haben, außer von Gott und im Namen Gottes, „non est autem potestas, nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt“ Rom. 13, 1 — so konnte er diesen keine andere Bestimmung geben, als Leben zu spenden und Güter des Lebens zu vermitteln, Lebensprincipien, Väter, zu sein.

Dieß ist vor Allem der Fall in Ansehung der Vatergewalt. Die Aeltern sind es, von welchen der Mensch das Leibesleben empfangen hat[1]; ihnen verdankt er alles, was ihm nötig ist zur Erhaltung und Ausbildung seiner persönlichen Güter, zur Gewinnung und Erweiterung der außerpersönlichen. Diese Vaterschaft aber ist übertragen von Gott, welcher sie mit der von ihm eingesetzten Ehe verbunden hat als Nachbild der in Ansehung des Filius Dei naturalis und der Kinder der Adoption ihm eigenen Vaterschaft.

Wie nach Gottes Anordnung das leibliche Leben eines jeden Menschen in dem eines andern seinen Quell und Ursprung findet, so ist es auch göttlicher Wille, daß den unsterblichen Seelen das Leben der Gnade und die Güter der übernatürlichen Ordnung durch den Dienst Anderer vermittelt werden, — durch die Priestergewalt. Der erste Vater, Adam, vereinigte sie mit der Vatergewalt. Enos wird als der Erste aufgeführt, in welchem ihrer als specieller, für sich bestehender Gewalt erwähnt wird[2]. Noe wird vom hl. Petrus mit Bezug auf Enos „justitiae praeco octavus“ genannt[3].

Die einzelnen Familien müssen durch eine höhere Auctorität geleitet werden, damit keine in das Rechtsgebiet der andern eingreife. Dem Vater ferner und dem Priester ist ein Schutz nötig gegen jede Störung in Ausübung ihrer Gewalt. Alle physischen und moralischen Personen bedürfen für ihre Güter und Rechte einer schützenden Macht. Diese Zwecke hat zu erreichen die von Gott angeordnete Gesetzgebungs-, Richter- und Strafgewalt in der Gesellschaft. Sie wird von Gott als von der Vatergewalt aus-

[1] Eccli. 7, 28 sqq.: *„Memento, quoniam nisi per illos natus non fuisses“.*

[2] Gen. 4, 26: *Sed et Seth natus est filius, quem vocavit Enos: iste coepit invocare nomen Domini.*

[3] 2 Petr. 2, 5: *Et originali mundo non pepercit, sed* **octavum** *Noë justitiae praeconem custodivit, diluvium mundo impiorum inducens.*

geschiedene souveräne Gewalt (potestas *gladii*) erst nach der Sündflut übertragen [1].

Die Vatergewalt ist Princip des Lebens der Individuen und der Familieneinheit; sie unterwirft den Menschen den beiden andern Gewalten, und lehrt ihn Gehorsam gegen diese; sie schließt selbst deren Grundlinien in sich. Sie ist der Anfang jeder von Gott geordneten Gewalt.

Die Priestergewalt ist das Princip des geistigen Lebens der Einzelnen und der Gesammtheit aus, in und mit Gott. Sie heiliget die beiden andern, und setzt sie in Beziehung zum übernatürlichen Zwecke. Sie belehrt sie im Namen und Auftrage Gottes über ihre von Gott erhaltene Mission. Sie führt eine geistige Vaterschaft und Regentschaft über die Familien und ihre Väter, über die Völker und ihre Regenten.

Die souveräne weltliche Gewalt endlich ist das Lebensprincip der bürgerlichen Gesellschaft. Wie diese nur darin ihren Zweck hat, daß die Individuen und die Familien im Frieden und ohne Störung ihr Wohl anstreben und erreichen können, so hat die höchste Gewalt in ihr direct und unmittelbar nur die Aufgabe, das materielle Wohl der Gesellschaft der Art zu fördern, daß darin die Einzelnen und die Familien und Genossenschaften möglichsten Schutz finden, unter Leitung der väterlichen und priesterlichen Gewalt ihrem von Gott erhaltenen Berufe zu leben.

Alle Gewalten vereiniget in sich Jesus Christus, der Vater aller Seelen (pater futuri saeculi), der König aller Völker, der Hohepriester seines heiligsten Erlösungsopfers und das Opfer seines Priesterthums, („*data est mihi omnis potestas in coelo et in terra*“); jede Gewalt ist zugleich durch ihn erlöset und sanctionirt, indem er in freiwilligem Opfer sich einer jeden unterworfen hat.

Das Leben Jesu des Erlösers in der Menschheit setzt sich aber fort in seiner Kirche bis an das Ende der Zeiten, und zu ihr nicht minder, als zu Christus, haben zu kommen alle Väter und alle Könige, um zu hören, was Gottes Wille von ihnen erheischt, und um sich die Weihe und übernatürliche Kraft zu holen. Priestergewalt gibt es nach dem Kreuzesopfer keine andere, als die der vollsten Einheit mit Christi heiligstem Priesterthume, gleichwie das alttestamentliche Priesterthum seine Bedeutung nur darin hatte, das Jesu Christi vorzubilden und darauf vorzubereiten.

§ 4. Verheißung des Gebotes der Pietät.

Aus dem, was oben über die Natur der Tugend der Pietät und über den Charakter der Gewalten, zu welchen sie hinordnet, gesagt wurde, erklärt sich, warum und in welchem Sinne dem vierten Gebote eine specielle Verheißung beigefügt wurde. Weil die Uebung dieser Tugend freiwillige und dankbare Unterordnung unter die Principien alles Lebens auf Erden — des leiblichen, übernatürlichen und gesellschaftlichen — ist, so ist ihr Lohn die

[1] Gen. 9, 6. 11: *Quicunque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius: et nequaquam ultra interficietur omnis caro aquis diluvii.*

Fülle des Lebens, wie sie in gleicher Weise keiner andern Tugend verheißen worden ist, *„eris longaevus super terram“*, und das vierte Gebot nach den Worten des Apostels das „mandatum primum in promissione“ (Eph. 6, 2). Die Lebensfülle, die in Aussicht gestellt wird, ist eine allseitige, „promissionem habens vitae, quae nunc est, et futurae“ (1 Tim. 4, 8), und begreift deßhalb in sich:

a) die göttliche Gnade für das gegenwärtige und die Auswählung für das zukünftige Leben, — **übernatürliches** Leben (Eccli. 3, 10);

b) lange Dauer des **leiblichen** Lebens, in so weit sie zum ewigen Heile förderlich ist (Eccli. 3, 7; dagegen Strafe der Uebertretung des Gebotes der Tod Prov. 20, 20);

c) Fortleben in der **Familie** im gesegneten Andenken der Kinder (Eccli. 3, 6);

d) Fortleben in der **Gesellschaft** in Ehre und gutem Namen (Eccli. 3, 12. 13. 18 . . Prov. 19, 26 . .);

e) Segen an zeitlichen Gütern, als den **Mitteln** des Lebens (Eccli. 3, 5. 11).

§ 5. Plan.

Die Pflichten, welche aus der durch Gottes Anordnung gesetzten Ueber- und Unterordnung in der häuslichen, kirchlichen und staatlichen Gesellschaft resultiren, werden sich am besten in der Weise darstellen lassen, daß wir

1) den Umfang der göttlich geordneten Gewalt, — ihren Zweck — und ihre Prärogativen betrachten; sodann

2) die Verpflichtungen, denen ihre Inhaber genügen müssen, um vor Gott die Verantwortung für Uebung der Gewalt zu tragen, und

3) die Obliegenheiten, welche ihre Untergebenen zu erfüllen haben, damit der göttlich intendirte Zweck erreicht werden kann.

§ 6. Stellung des Trägers der Gewalt zu seinem eigenen Gesetze.

Ehe wir auf die einzelnen Pflichtkreise des socialen Lebens eingehen, möge hier noch eine allgemeine Frage Erwähnung finden.

Der Träger einer von Gott übertragenen Gewalt leitet durch seinen Willen und nach demselben die ganze Gesellschaft, deren Haupt er ist. Sein Wille wird die obligirende Norm des Handelns für alle Glieder der Gesellschaft. Ist er selbst wohl auch an diese Norm gebunden, oder steht er über ihr und ist demnach unabhängig von ihr? Ist der Gesetzgeber obligirt durch sein eigenes Gesetz?

Princip zur Entscheidung dieser Frage ist: „Die Gewalt ist von Gott geordnet um der Gesellschaft willen und zu ihrem Besten.“ Der Träger derselben ist daher zur Geltendmachung seines Willens vor Gott nur berechtigt, in so weit er diesen für notwendig oder zweckmäßig erkennt ad bonum commune, und er ist Gott, allerdings nicht der Gesellschaft, dafür verantwortlich. Die den Gesetzen innewohnende Kraft ist nicht

die Willkür eines Menschen, sondern ihr Charakter einer Kundgebung des göttlichen durch einen Menschen die Gesellschaft zu ihrem Endzwecke leitenden Willens. Daraus folgt: wer immer zur Gesellschaft gehört, ist nach dem Willen Gottes durch das Gesetz gebunden, in so weit es eine allgemeine Verpflichtung erzeugt, oder im Falle seine Wirkung beschränkt ist, in so weit die Voraussetzungen, unter welchen es obligirt, bei ihm zutreffen[1]. Nun aber gehört zur Gesellschaft doch vor Allem das Haupt[2]. Dieses unterliegt daher im Sinne obiger Regel den Gesetzen der Gesellschaft.

Er ist mithin obligirt:

a) zu den besonderen Uebungen von Tugenden, welche durch positives Gesetz Allen zur Pflicht gemacht sind (z. B. Fasten);

b) zur Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften, von welchen die Wirksamkeit von Rechtsgeschäften bedingt ist.

Den Strafgesetzen ist er aber nicht unterworfen, da er keinen höheren Richter über sich hat und Niemand sein eigener Richter sein kann.

Einige Theologen betrachten auf Grund des oben angeführten Princips die Verpflichtung des Trägers der höchsten Auctorität durch die Gesetze als eine stricte, die sich mit Ausnahme der vis coactiva per poenam in nichts von den anderen Gliedern der Gesellschaft unterscheidet. Andere[3] dagegen führen sie mit Ausnahme der auf Rechtsverhältnisse bezüglichen Gesetze nur auf Billigkeit und Convenienz zurück, und meinen, auch eine Gesetzesübertretung in materia gravi von Seite des Gesetzgebers sei nur peccatum veniale, außer sie hätte schweres Aergerniß zur Folge. Denn so wenig die höchste Auctorität sich selbst richten kann, könne sie sich auch selbst Befehle ertheilen.

Erstes Hauptstück.

Pflichten der Pietät in der Familie.

§ 1. Familie.

Die Grundlage der menschlichen Gesellschaft ist die Familie. Insoferne die übernatürliche Ordnung die natürliche zu ihrem Substrate und ihrer Voraussetzung hat, läßt sich sagen, eine der wesentlichen Bedingungen für das Wohl der Gesellschaft in jeder Beziehung sei die gute Ordnung der Familie, d. h. Heilighaltung der von Gott dem Schöpfer und dem Princip alles übernatürlichen Lebens in sie gelegten Ordnung.

---

[1] *Suarez* de legg. l. III. cap. 35. — S. Th. 1. 2. q. 96. a. 5. ad 3: Princeps dicitur solutus a lege quantum ad *vim coactivam* . . . . Sed quantum ad *vim directivam* legis princeps subditur legi . . . Unde *quantum ad Dei judicium* princeps non est solutus a lege quantum ad vim directivam ejus, sed debet voluntarius, non coactus, legem implere.

[2] S. *August.* Confess. III, 8: *Si enim turpis est omnis pars suo universo non congruens, quanto magis caput?*

[3] Lessius, die Salmanticenser u. A. Der hl. Alphons (I. 154) nennt die Ansicht probabel.

Deren erstes Moment ist die Ehe. Der Rathschluß des allmächtigen Schöpfers schloß in sich die Bestimmung des Menschen zu einem gesellschaftlichen Leben, welches auch als ein Nachbild göttlichen Lebens sich darstellen sollte [1], und als Anfang und Grundlegung desselben wollte Gott die Ehe [2]. Das Verhältniß aber, in welches Gott das Weib zum Manne stellte, ist: a) das der Abhängigkeit, so daß der Mann das Princip und die Auctorität der ehelichen Gesellschaft ist [3]; b) das der Lebenseinheit und vollsten Lebensgemeinschaft [4]; c) das der ungetheilten Liebe [5]; d) das der Ausschließlichkeit, — Verbindung Eines Mannes mit Einem Weibe.

Beide, nach Gottes Willen geeinigt zu Einem Fleische, Einer Liebe, Einem Schaffen und Wirken, sollten in Hingabe an Gottes Willen in Gottes des Schöpfers Nachbildlichkeit Leben und Liebe spenden einem Dritten, dem Kinde [6], welches verschieden ist von den Zweien und doch ein Leben und eine Liebe mit ihnen [7].

So ist das zweite Moment des Familienlebens das Verhältniß zwischen Aeltern und Kindern, welches sich darstellt als ein Verhältniß der Abhängigkeit des Leben Empfangenden vom Leben Spendenden — der Lebenseinheit — der Liebe.

Es erscheint uns also in der Familie ein doppeltes Pietätsverhältniß:

1. Das zwischen Mann und Weib — Vater und Mutter — die Ehe. In der ehelichen Gesellschaft ist das Haupt der Mann; die Untergebenen die Frau und ihre Kinder;

2. Das zwischen Vater und Mutter einerseits und den Kindern andererseits.

Die eheliche Gesellschaft war es, in welche zuerst die Sünde eingedrungen. Durch diese wurden Mann und Weib im selben Grade entzweit, in welchem sie sich mit einander von Gott losgerissen hatten, und ebenso sehr auch unfähig, Leben zu spenden.

Die Erlösung reparirte solches Unheil: Gottes Sohn, hypostatisch mit

---

[1] Gen. 1, 26. *Et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram . . . Et creavit Deus hominem ad imaginem suam . . . ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos.*

[2] Ibid. 2, 18: *Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum hominem esse solum: Faciamus ei adjutorium simile sibi.*

[3] Ibid. v. 22: *Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem: et adduxit eam ad Adam.*

[4] v. 23: *Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est.*

[5] v. 24: *Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una.*

[6] Gen. 1, 28: *Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini.*

[7] Périn, Christliche Politik — erste Hälfte — S. 247: „Wunderbare Aehnlichkeit hat die Gesellschaft der Familie mit jener unaussprechlichen Gemeinschaft, in der die drei göttlichen Personen ewig unter sich leben, zwischen denen es kein anderes Gesetz gibt als das der gegenseitigen Liebe! Hier ruht der höchste Grund jener in Worte gar nicht zu kleidenden unzerstörbaren Treue und Anhänglichkeit, welche jedes unverdorbene Menschenherz für seine Familie bewegt, und mit welcher keinerlei Anhänglichkeit an das öffentliche Leben auch nur annähernd verglichen werden kann".

der menschlichen Natur geeinigt, wurde der unbefleckten Jungfrau Kind, die mit ihm in vollster Hingabe an Gottes Willen vom Mann als ihrem Haupte abhängig wurde[1] — und vermählte sich als zweiter Adam am Kreuze im Todesschlafe mit einer unbefleckten Braut — mit seiner Kirche — und wirkt in diesem Bunde die Wiedergeburt der sündigen Menschen zu Kindern und Erben Gottes.

Siehe hier Christus, das göttliche Ideal der Familie, welcher der Ehe ihre höchste Verklärung gab, indem er eminenter verwirklichte, was ihre Bestimmung ist — Leben spenden — und sie als Abbild seiner hypostatischen Union mit der menschlichen Natur, seiner Einigung mit der Kirche zu einem mystischen Leibe, und der Aufnahme der wiedergeborenen Seele in sein Leben, unter die Siebenzahl der Sacramente reihte —. „Sacramentum hoc magnum est; ego dico autem, in Christo et in Ecclesia." Eph. 5, 32.

Wir handeln nun im Einzelnen von den Pietätsverhältnissen der häuslichen Gesellschaft.

A. Christliche Ehe.

§ 2. Ihre Unterordnung unter die Kirche.

Stellen wir uns vor Allem die Frage nach den Rechten und Pflichten der Ehegatten, so leitet uns in deren Beantwortung das oben angedeutete Dogma: „Die Ehe unter Christen ist Sacrament, und es gibt unter ihnen keine Ehe, welche giltig sein könnte, außer der sacramentalen Ehe." Ein lediglich bürgerlicher Ehecontract derselben ist vor Gott und im Gewissen nicht im Mindesten von einem sündhaften Concubinate unterschieden, obgleich er vor dem weltlichen Gesetze und dem weltlichen Gerichte in Ansehung aller der Ehe eigenen bürgerlichen Folgen als vollkommen wirksam angesehen wird.

Wegen des sacramentalen Charakters der Ehe unterliegen die Ehegatten in allem, was sich auf die Ehe als solche bezieht, den mit der göttlichen Einsetzung des hl. Sacramentes der Ehe verbundenen Gesetzen. Diese sind theils unmittelbar Jus divinum, wie z. B. die absolute Unauflöslichkeit der consummirten Ehe unter Christen, theils nur mittelbar, unmittelbar aber Jus Ecclesiae. Gott hat nämlich die Ehe eingesetzt als einen frei von zwei hiezu fähigen Personen beiderlei Geschlechtes eingegangenen Bund, welcher seinem Wesen nach besteht in einem wahren und ernstlich gemeinten und äußerlich unzweideutig erklärten Consens zur beiderseitigen Uebertragung des Rechtes auf gegenseitige volle Hingabe der beiden Personen an einander nach Herz, Leib und Vermögen[2]; „*consensus facit sacramentum*". Welche Personen

---

[1] Die heilige Familie von Nazareth als Vorbild jeder christlichen Familie hat dieser ihre wahre Würde gegeben im Ganzen und nach ihren einzelnen Gliedern. Nur durch Gottes Sohn als Menschensohn wurde dem im Heidenthume rechtlosen Kinde sein Recht, nur durch die Gottes Mutter als Gattin und Jungfrau zugleich dem Weibe seine Würde und Freiheit wieder gegeben.

[2] Kurz und treffend definirt das römische Recht (D. XXIII, 2): Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae, et consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio.

aber hiezu fähig seien mit Beziehung auf alle, dem Ehebunde gesetzte Zwecke für den Einzelnen, die Familie und die weitere Gesellschaft, und unter welchen Voraussetzungen der ertheilte Consens vollgiltig und wirksam sein soll, hat Gott theils durch das natürliche und sein positives Gesetz ausgesprochen, theils hat er es der Kirche überlassen, dieß zu bestimmen, indem er ihr die Aufgabe zugewiesen, zu wachen über alle Interessen des Reiches Gottes, welche bei dem göttlichen Institute der Ehe in so hohem Grade betheiligt sind [1].

Mit dem Dogma, die christliche Ehe sei Sacrament, hängt enge zusammen das andere, daß die Kirche allein das Recht habe, Gesetze zu erlassen in Ansehung des religiösen und sittlichen Momentes der Ehe, und daß alle Fälle, in welchen es einer Entscheidung bedarf, ob das eheliche Band bestehe oder nicht, ob es gelöst werden könne und solle oder nicht, ob Ehegatten ihr Zusammenleben (quoad torum et mensam) für immer oder auf eine bestimmte Zeit aufheben dürfen, nur vor das kirchliche Forum gehören und von diesem allein nach den kirchlichen Gesetzen und Vorschriften entschieden werden können [2].

Daraus ergibt sich die strenge Pflicht, daß die Gläubigen vom ersten Schritte an, der auf Eingehung einer Ehe abzielt, des entschiedenen Willens sind, sich allen darauf bezüglichen Gesetzen der Kirche zu unterwerfen. Mit dieser Pietät gegen die Kirche hat sich dann allerdings auch die Bereitwilligkeit zu verbinden, die Anordnungen der weltlichen Obrigkeit, insoweit die rechtlichen Wirkungen der Ehe in der Staatsgesellschaft dadurch normirt sind, zu erfüllen.

§ 3. Giltige Eheschließung.

Der Eheconsens erfordert dem Gesagten zufolge zu seiner Giltigkeit und Wirksamkeit, daß ihm weder von Seite des göttlichen, natürlichen oder positiven Gesetzes, noch von Seite der kirchlichen Canones etwas im Wege stehe, was das eheliche Band nicht zu Stande kommen läßt (impedimentum dirimens) [3].

I. Ehehindernisse des natürlichen und göttlichen Rechtes sind: a) Mangel eines zum wahren, ernsten, freien und gegenseitigen Eheconsenses wesentlichen Momentes (error quoad personam vel qualitatem, quae redundat in personam [4], — consensus fictus et simula-

---

[1] Ist es unveräußerliches Recht des Staates, die Bedingungen der Giltigkeit von Verträgen festzusetzen, welche von Einfluß sind auf die Rechtsordnung, so involvirt die göttliche Einsetzung der Ehe als Sacrament und Unterstellung derselben unter die Kirche als Verwalterin aller heiligen Sacramente um so mehr für diese das Recht, die Bedingungen für Giltigkeit des Eheconsenses festzusetzen, bei welchem die übernatürliche Ordnung der Familie und damit der gesammten Gesellschaft so sehr in Frage kömmt.

[2] Trid. Sess. XXIV. cann. 3. 4. 6. 8. 12.

[3] Ausführliche Darstellung der Ehegesetze ist Aufgabe der Wissenschaft des canonischen Rechtes und der Pastoraltheologie.

[4] Wurde der eine Theil nur getäuscht bezüglich solcher Eigenschaften, die er an dem andern voraussetzte und deren Mangel ihm sehr unlieb ist, ihn vielleicht sogar sehr unglücklich macht, die er aber auch nicht ausdrücklich zur Bedingung seines Consenses gemacht

tus[1], — conditio nec impleta nec remissa, — vis et metus gravis injustus[2], qui incussus est ea intentione, ut quis vel quae ad matrimonium ineundum inducatur); b) der Ehe vorhergehende unheilbare körperliche Impotenz für den primären Zweck der Ehe; c) das bereits mit einer dritten Person bestehende, nicht lösbare, oder wenigstens nicht gelöste[3] eheliche Band (imped. *ligaminis*); d) Blutsverwandtschaft in gerader Linie und (nach wahrscheinlicherer Meinung) auch im ersten Grade der Seitenlinie, d. i. zwischen Bruder und Schwester.

II. Kirchenrechtliche Impedimente sind: a) Blutsverwandtschaft im zweiten, dritten und vierten Grade der Seitenlinie, b) Schwägerschaft in der geraden[4] und in den ersten vier Graden der Seitenlinie, wenn dieselbe entstand aus einer consummirten Ehe, — und im ersten und zweiten, wenn sie entstand ex copula carnali perfecta illegitima[5]. War eine Ehe consummirt, aber ungiltig, jedoch matrimonium putativum, d. i. von den beiden Gatten oder einem derselben oder in der Oeffentlichkeit als giltig angesehen, so geht doch das imped. affinitatis bis zum vierten Grade incl.[6]; c) Analog der Schwägerschaft hat die Kirche ein Ehehinderniß (imped. *publicae honestatis*) statuirt bezüglich aller im ersten Grade mit jener Person blutsverwandten Personen, mit welcher man schon giltige, obgleich geheime, unbedingte oder durch Erfüllung der beigesetzten Bedingung rechtskräftig gewordene Sponsalien geschlossen hat, und bezüglich aller bis zum vierten Grade mit jener Person blutsverwandter Personen, mit welcher man eine Ehe eingegangen, gleichviel ob giltig oder ungiltig, die nicht consummirt wurde (matrimonium ratum), außer sie wäre ungiltig gewesen wegen Mangel des Consenses. d) Andere Verwandtschaften mit Wirkung eines trennenden Ehehindernisses sind: die geistliche (cognatio *spiritualis*), die aus der Spendung

---

hat, während ihm die angetraute Person selbst wohl bekannt war, so hat der Betrüger schwer gesündiget, aber die Ehe ist giltig.

[1] Wer nur erheuchelter Weise den Consens gegeben, muß ex justitia, wenn er nicht anders sein Unrecht vollkommen gut machen, und vor der Kirche den Beweis der Ungiltigkeit der Ehe nicht erbringen kann, ihn nachträglich aufrichtig und ernstlich ertheilen.

[2] Es ist streitig, ob derartige Furcht, in so weit sie nicht volles involuntarium bewirkt, jure divino oder nur jure ecclesiastico eine Ehescheidung begründe. Gewiß ist jedenfalls, daß dasselbe nie durch Dispense gehoben werden kann, sondern nur durch nachträgliche freie Consensertheilung, gleichwie das imped. erroris nur durch den nach Hebung des Irrthums erfolgten freien Consens beseitiget wird.

[3] Lösbar wäre unter Christen nur das vinculum matrimonii **non consummati (rati)**, und zwar durch Profeß des einen Theils in einem kirchlich approbirten Orden oder durch päpstliche Dispense, welche höchst selten und nur in Fällen ertheilt wird, in welchen die höchsten Interessen der Kirche oder des Staates auf dem Spiele stehen, so wie in solchen, in welchen die Ungiltigkeit der Ehe ohnehin sehr wahrscheinlich ist, und zugleich ein Verbleiben der Petenten in der Ehe Nachtheile der traurigsten Art für sie oder ihre Angehörigen oder das Gemeinwohl zur Folge hätte.

[4] Im ersten Grade der linea recta wird gar nie dispensirt. Manche Auctoren wollten diese nächste Verwandtschaft durch Verschwägerung für ein imped. juris divini ansehen.

[5] Ist es gewiß, daß die Versündigung stattfand, aber zweifelhaft, ob modo naturali completo, so ist letzteres zu präsumiren.

[6] Ausnahme bildet die wegen Mangel des Consenses ungiltige Ehe.

der heiligen Taufe entsteht zwischen dem Taufenden und dem Täufling und dessen Aeltern, sowie dem Pathen[1] und Täufling und dessen Aeltern, was auch gilt in Folge der heiligen Firmung in Ansehung des Firmpathen, des Firmlings und dessen Aeltern, und e) die aus der Adoption entstehende Verwandtschaft (cogn. *legalis*).

Eine Ehe ist ferner ausgeschlossen nach Gesetz der Kirche f) durch die geistige im feierlichen Klostergelübde oder g) in einer höheren Weihe mit Gott eingegangene Vermählung, welche keine Theilung des Herzens mehr gestattet, — aber auch h) durch verbrecherischen Bund zweier Personen gegen die von einer derselben bereits geschlossene Ehe (adulterium una cum promissione futuri matrimonii[2] — adult. cum attentatione matrimonii praesentis — conjugicidium utroque complice machinante — adult. cum conjugicidio patrato ab uno complice ex intentione ineundi matrimonium cum altero); i) durch den Mangel der heiligen Taufe bei dem einen Theile, in dessen Folge die volle von Christus beabsichtigte übernatürliche Einheit der Ehegatten unmöglich wäre (disparitas cultus)[3], k) endlich durch Mangel eines genügenden Beweises der Ehe wegen geheim und nicht in foro Eccleciae, d. i. coram parocho[4] et duobus testibus, geschehener Ertheilung des Eheconsenses, in dessen Folge es sehr erschwert oder selbst unmöglich werden würde, sie in ihrem Bestande zu schützen; (impedimentum *clandestinitatis*, eingeführt durch das Tridentinische Decret Sess. 24 cap. 1 de ref. matr. aber nur in jenen Pfarreien in Kraft, in welchen citirtes Decret speciell promulgirt worden ist.)

---

[1] Eine Pathenschaft mit Wirkung geistlicher Verwandtschaft entsteht aber nur bei der feierlichen Taufe, d. i. jener, die vom Priester oder in dessen Auftrag von einem Diacon mit aqua baptismalis und wenigstens den auf die Ablution folgenden Ceremonien vorgenommen wird, sollten auch die übrigen Ceremonien erst später supplirt werden müssen.

[2] Ehebruch und Versprechen müssen stattfinden während einer und derselben Ehe und mit Wissen beider Personen, daß wenigstens eine von ihnen verheirathet ist. Ob das Versprechen dem Ehebruche vorherging oder nachfolgte, ob längere oder kürzere Zeit zwischen beiden verging, ist ohne Einfluß. Wäre aber das Versprechen vor dem Ehebruche zurückgenommen und nicht mehr erneuert worden, so entstünde das Impediment nicht.

[3] Die Ehe von Nichtchristen ist zwar giltig (matr. *legitimum*), aber nur die von Christen entspricht vollkommen dem göttlichen Willen (ist matr. *ratum*). Erstere ist deßhalb nicht absolut unauflösbar. Empfängt der eine Theil die heilige Taufe und damit das Recht zu einer sacramentalen Ehe, so kann er von diesem Rechte dann Gebrauch machen, wenn der Nichtgetaufte mit ihm die Ehe überhaupt nicht fortsetzen will, oder sie nur fortsetzt unter fortwährender Anfeindung der heiligen Religion (1 Cor. 7, 15). Macht er wirklich davon Gebrauch und heirathet einen Getauften, so wird ipso facto die Ehe mit dem ersten nicht getauften Gatten gelöst; geht er keine neue Ehe ein, so bleibt das matr. legitimum mit den Nichtgetauften nach wie vor in Kraft. Wäre es nicht möglich, den Nichtgetauften um Erklärung über seinen Willen anzugehen, so hätte der Getaufte zur Eingehung einer neuen Ehe päpstliche Dispens nötig. Siehe hierüber Bened. XIV. *de Syn. dioec.* VI, 4. Sanchez *de Matr.* VII. disp. 74.

[4] Der Pfarrer ist hierbei nicht minister Sacramenti. Dieser Charakter kömmt nach sent. communior den Contrahenten selbst zu. Der Pfarrer ist nur der von der Kirche abgeordnete Zeuge des Eheconsenses, und spendet, im Falle die beiden Brautleute Katholiken sind, und die eingegangene Ehe entweder für beide Theile oder wenigstens (nach Herkommen mancher Diöcesen) für die Braut die erste ist, die „benedictio nuptiarum“.

III. In den rein kirchengesetzlichen trennenden Ehehindernissen ist eine Dispensation durch den heiligen Stuhl oder in Kraft einer von ihm ertheilten Bevollmächtigung möglich, aber nur, wenn die nach Gesetz und Praxis der Kirche hiezu ausreichenden Gründe vorliegen. Nupturienten, welche Dispense erbitten wollen, sind verpflichtet:

a) in ihrem Gesuche sich genau an die Wahrheit zu halten, in der Weise, daß sie kein Motiv ihrer Bitte anführen, welches nicht vollkommen sich bewahrheitet, und nichts verhehlen, was sie der Dispens nicht bedürftig oder nicht würdig erscheinen ließe. Jede durch Verletzung dieser doppelten Pflicht erschlichene Dispens entbehrt aller Wirksamkeit (dispensatio *obreptitia* et *subreptitia*);

b) im Falle sie schon mitsammen eine verborgen gebliebene „copula carnalis" gepflogen haben, das Dispensgesuch aber nur pro foro externo sich eignet, durch den Beichtvater eine besondere Dispens in Ansehung dieser Versündigung pro foro interno zu erholen. Außerdem wäre die pro foro externo ertheilte Dispens ungiltig. Eine öffentlich bekannt gewordene Versündigung müßte in dem Gesuche pro foro externo angeführt werden;

c) im Falle sie den sträflichen Umgang gepflogen in der Absicht, durch das daraus entstehende öffentliche Aergerniß die Kirche zur Dispense zu veranlassen, unter Vermeidung der Ungiltigkeit der Dispens dieß im Dispensgesuche zu bekennen;

d) die Entscheidung ihres Gesuches demütig und vertrauensvoll der Kirche zu überlassen, welche einerseits die Heiligkeit des christlichen Ehebundes nicht im Mindesten preisgeben darf, andererseits aber für das wahre Wohl ihrer Kinder als gütige Mutter so gnädig sich erweist, als jene ihre heilige Pflicht nur immer gestattet. Die Gläubigen sollen auch nie vergessen, daß jedes durch die kirchliche Gesetzgebung eingeführte Ehehinderniß in ihrem eigenen Interesse und in dem der christlichen Gesellschaft eingeführt wurde, wovon eine unbefangene Erwägung der Natur und der Folgen der dasselbe begründenden Thatsache für das eheliche Leben und Pflichtengebiet unschwer überzeugen wird.

e) Was ist Pflicht in Fällen, in welchen es zweifelhaft ist, ob ein Ehehinderniß besteht oder nicht? Für dieselben gelten die Regeln: 1) Obwaltet ein dubium *juris* in Ansehung eines dispensablen Ehehindernisses, aber doch so, daß die opinio benignior von den Auctoren als *probabilis* angesehen wird, so ist die Ehe zulässig, „quod eo casu non ministratur sacramentum cum sola opinione probabili, sed cum morali certitudine; quando enim adest opinio probabilis de jure, quod non subsit impedimentum, tunc Ecclesia ex antiquissima consuetudine praesumitur contractum matrimonii approbare et omne removere impedimentum, ut . . . fuse probant *Cardenas* . . . pluribus decisionibus Rotae Romanae ac quaedam declarationes *Urbani VIII.*" — 2) Besteht ein dubium *facti*, und zwar, ob eine frühere Ehe durch den Tod des Gatten gelöst worden, so ist für das vinculum conjugale und gegen Zulässigkeit einer neuen Ehe zu entscheiden; ebenso im Zweifel, ob Dispense ertheilt worden. Ist deren Ertheilung gewiß, aber ihre Giltigkeit zweifelhaft, so wird letztere präsumirt. — 3) In Fällen eines andern dubium *facti*, z. B. ob eine Verwandtschaft bestehe u. dgl., darf die Ehe nicht geschlossen werden, ohne daß eine Dispense erholt worden.

Denn in Ansehung der heiligen Sacramente ist es immer Pflicht, jede Gefahr der Ungiltigkeit möglichst zu verhüten (S. Lig. 901 sq.). Entstehen Zweifel erst nach Abschluß der Ehe, so ist die Giltigkeit zu präsumiren, bis das Gegentheil erwiesen ist.

§ 4. Erlaubte Eheschließung.

Zur Erlaubtheit der Ehe fordert die Kirche, ohne daß durch Nichterfüllung dieser Forderungen die Giltigkeit derselben in Frage käme,

a) daß kein Theil bereits mit einer dritten Person zur Zeit noch zu Recht bestehende Sponsalien geschlossen habe; diesen nicht zuwider zu handeln, ist schon Pflicht der natürlichen Gerechtigkeit;

b) daß kein Theil durch ein votum simplex gebunden sei, welches nach der Natur seines Objectes durch Eingehung der Ehe verletzt würde (votum *non nubendi*), oder mit dessen Erfüllung die Ehe nicht vereinbar wäre (vot. *castitatis, ingressus in religionem, suscipiendi ordinis sacri*). Erst wenn auf genügende Gründe hin Dispens erbeten und ertheilt worden ist, wird die Ehe erlaubt; ist aber vom Gelübde nur zum Zwecke, eine Ehe zu schließen, dispensirt worden, so verpflichtet dasselbe noch in allen anderen Beziehungen. Es wäre z. B. jede Versündigung contra sextum nach wie vor Bruch des vot. castitatis; es müßte ferner nach Trennung der Ehe durch den Tod des andern Gatten das Gelübde wieder vollkommen erfüllt werden, und wäre eine weitere Ehe unerlaubt;

c) daß nicht ein Theil einer akatholischen Secte angehöre. Ohne Gemeinsamkeit des heiligen katholischen Glaubens wären die drei Fundamentalgüter der christlichen Ehe gefährdet, — das bonum *fidei* (sive fidelitatis), weil die Einigung der Herzen in dem höchsten und erhabensten Verhältnisse fehlt, in der Religion, das bonum *prolis*, die wahrhaft religiöse Erziehung der Kinder, das bonum *sacramenti* wegen Gestattung der Theilnahme am Sacramente von Seite eines Häretikers, welcher noch überdieß den sacramentalen Charakter und die Unauflöslichkeit der Ehe läugnet. Nur wenn die möglichsten Garantien gegeben sind für katholische Erziehung sämmtlicher Kinder und ungehinderte Erfüllung aller katholischen Religionspflichten seitens des katholischen Theiles, kann die Kirche solche Ehen erlauben, aber auch dann nie vollkommen billigen;

d) daß die Ehe nicht geschlossen wird ohne vorhergehende Verkündung an drei aufeinander folgenden Sonn- oder Feiertagen (so daß zwischen der einen und der andern Verkündigung wenigstens ein Tag in der Mitte liegt) innerhalb der Pfarrmesse oder, im Falle sie in dieser übersehen worden ist, bei einem vom größten Theile des Pfarrvolkes besuchten andern Gottesdienste, außer es wäre auf dringende Gründe hin vom Diöcesanbischofe die Verkündung ganz oder theilweise nachgelassen worden;

e) daß die Ehe nicht cum „solemnitatibus“ [1] geschlossen wird zu verbotener Zeit (tempore clauso), also nicht vom ersten Adventsonntage bis Schluß

[1] Dahin gehört auch die „benedictio nuptiarum“ und die „Missa pro sponsis“.

der Octave der Erscheinung des Herrn, und nicht von Aschermittwoch bis Schluß der Osteroctave. In den meisten Diöcesen wird aber zur Eheschließung überhaupt ohne Rücksicht auf die „solemnitates“ während dieser Zeit bischöfliche Dispens erfordert;

f) daß die Brautleute das heilige Sacrament nur empfangen, nachdem sie sich durch eine gute heilige Beicht des Standes der Gnade versichert haben, und in Verbindung mit demselben unter der Trauungsmesse oder wenigstens die letzte Zeit vor der Copulation die heilige Communion empfangen. Es ist überhaupt Pflicht der Brautleute, sich in Gottesfurcht und Frömmigkeit auf das heilige Sacrament und den Eintritt in den heiligen Ehestand vorzubereiten. So fordert es das göttliche und kirchliche Gesetz.

§ 5. Sponsalien.

Die Nupturienten bereiten sich vor auf einen Stand vollkommenster gegenseitiger Lebensgemeinschaft. Sie sollen deßhalb schon in der Vorbereitung sich gegenseitig unterstützen und fördern. Zu diesem Zwecke sind die Eheverlöbnisse (Sponsalien) von jeher in der Kirche üblich gewesen und von ihr mit besonderem Segen (benedictio sponsalium) bekleidet und durch Gesetze sorgfältigst geregelt und sanctionirt worden. Haben sich zwei Personen einmal in giltiger und rechtskräftiger Weise[1] verlobt, so sind sie verpflichtet:

a) sich die Treue zu bewahren, und an keine anderweitige Verbindung zu denken. Untreue des einen Theiles berechtiget den andern, zurückzutreten;

b) mit größter Offenheit sich gegenseitig alle Defecte bezüglich der Gesundheitsverhältnisse, des Vermögens, der Ehre u. s. w. zu bekennen, deren spätere Entdeckung für das eheliche Zusammenleben bedeutend nachtheilige Folgen haben müßte. Betrügerische Verheimlichung derselben wäre schwere Sünde. Kömmt ein Theil zur Kenntniß solcher ihm verheimlichter Defecte, oder treten sie erst nach Schließung der Sponsalien ein, so kann er, wenn er will, zurücktreten;

c) durch Gebet, Reinheit des Wandels und gegenseitiges gutes Beispiel sich des hl. Sacramentes würdig zu machen.

d) Kein Theil darf schuldbarer Weise die Schließung der Ehe ungebührlich verzögern. Außerdem hätte der andere das Recht zurückzutreten.

§ 6. Gegenseitige Rechte und Pflichten der Ehegatten.

Diese ergeben sich aus dem nach göttlicher Offenbarung der christlichen Ehe eigenthümlichen Charakter eines Nachbildes des von Christus mit seiner

---

[1] So lange ihrer beabsichtigten Ehe ein trennendes Hinderniß oder ein Eheverbot im Wege steht, können sie auch keine rechtskräftigen Sponsalien schließen. Sie können sich indessen gegenseitig verpflichten, die Dispense, in so weit sie möglich ist, nachzusuchen, und so lange noch die Ermöglichung der Ehe erzielbar scheint, nicht mit dem Schaden des andern Theiles mit einer dritten Person Sponsalien einzugehen. Würden solche trotzdem geschlossen, so wären sie giltig, aber unerlaubt, und würde dem anderen Theile Schadenersatz zu leisten sein.

Kirche geschlossenen Bundes (*„sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia“* Eph. 5, 32).

Demzufolge ist

1. Pflicht der Frau, dem Mann unterworfen zu sein, gleichwie die Kirche in Allem abhängig ist von Christus, (*„sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui“*. Gen. 3, 16. *„mulieres, subditae estote viris, sicut oportet, in Domino“*. Col. 3, 18.) und zwar in liebevoller Hingabe an den Willen des Mannes in allen gerechten und billigen Dingen. Sie gehorche ihm aus aufrichtiger und treuer Liebe, ihn ehrend als das von Gott ihr gesetzte Haupt. Eph. 5, 22: *Mulieres viris suis subditae sint, sicut Domino, quoniam* **vir caput est mulieris, sicut Christus est Ecclesiae.**

2. Der Mann hat das Recht, Vollzug seines Willens im Hause auch von der Gattin zu fordern, aber nicht wie von einer Dienerin, sondern als von jener, die mit ihm eine Person ist, Alles mit ihm gemeinsam hat, aber auch nur einen Willen mit ihm haben soll in allem, was auf das eheliche und Familienleben Bezug hat. Damit ist verbunden die Pflicht, nur in Liebe der Gattin vorzustehen (*„viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea;“* Eph. 5, 25); auch ihren Rath und ihre Meinung zu hören und zu würdigen; liebend und dankbar alle die Opfer anzuerkennen, welche die Frau als Gattin und Mutter zu bringen hat, *„adjutorium simile sibi“* [1].

3. Wie Christus und die Kirche mitsammen Einen Leib bilden, stehen auch Mann und Weib mitsammen in allseitiger Einheit — der Herzen durch die Liebe [2], der Leiber (*erunt duo in carne una*) und der Güter. Die Liebe einiget sie so enge, daß sie selbst die Aeltern und die Kinder, was die Werkthätigkeit der Liebe betrifft, nur in extrema necessitate dem Gatten vorzuziehen haben [3].

4. Die Einheit des Leibes gibt ihnen gegenseitig das jus conjugale, welchem auf der anderen Seite ein debitum strictum entspricht, das ohne schwere Sünde nicht verweigert werden kann, wenn es ernstlich und auf die Gottes Willen entsprechende Weise verlangt wird [4]. Die bisweilen gestellte

---

[1] Périn a. a. O. S. 253: „Die Verbindung Christi mit der Kirche hat ihre Quelle im Opfer . . . Wer dem Menschen den Geist des Opfers nimmt, zerstört jedes Band, welcher Art es auch sei, in der bürgerlichen, wie der geistlichen Ordnung, und das Band der Familie wird bald mehr als alle andern gebrochen und zerrissen sein“. — — S. 247: „In dem Leben der Familie treten Gerechtigkeit und Liebe in engster Einheit auf; hier ist die große Schule, in der der Mensch lernt, unter einer ganz besonders enge der göttlichen Regierung unterstehenden Leitung Liebe und Gerechtigkeit nie zu trennen; dort gewinnen beide über die Sitten jene einheitliche Herrschaft, von welcher die Ordnung und die Harmonie der öffentlichen Gesellschaft abhängen.“

[2] Daß Verletzung der Liebe unter den Gatten eine von Uebertretung der allgemeinen Liebespflichten specifisch verschiedenen Charakter von Sündhaftigkeit annimmt, ist selbstverständlich. Freiwillige Abneigung und Feindseligkeit unter ihnen wird leicht schwere Sünde, sowohl an sich als wegen des Aergernisses und der Folgen für die Familie.

[3] Vgl. Thl. II. Hptst. V. § 10. S. Lig. l. VI. nr. 939 dub. 2.

[4] 1 Cor. 7, 3: *Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro; mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis po-*

Bitte, der fordernde Theil möge für dießmal davon abstehen, ist nicht pflichtwidrig, es müßte denn dieselbe Anlaß geben zu Abneigung, Unfrieden oder zu Unenthaltsamkeit.

Im Falle mit Grund angenommen werden kann, es sei der usus matrimonii das Mittel, den andern Theil vor Unenthaltsamkeit zu schützen oder die eheliche Liebe, nachdem Unfriede eingetreten, wieder zurückzuführen, sind die Gatten auch obligirt, das debitum conj. zu verlangen.

Dagegen hat ein Gatte kein Forderungsrecht, dem der andere Theil willfahren müßte,

a) wenn er den usus matrimonii in sündhafter Weise vornehmen[1] würde und in diesem Falle dürfte der andere Gatte nicht einmal willfahren, außer er könnte sich ohne große Nachtheile, Mißhandlungen u. dgl. der Pflichtleistung nicht entziehen. (S. Poenit. 1. Febr. 1823; 8. Juni 1842 u. a.) Ueber Acte dieser Art ist auf die Abhandlung vom sechsten Gebote zu verweisen. Ist indessen der begehrte Act nicht an sich Sünde, sondern ist es nur dem Begehrenden wegen seine Person allein betreffender Umstände nicht erlaubt, ihn zu begehren, z. B. weil er für sich allein und ohne Zustimmung des Gatten ein Gelübde gemacht hat, oder von sündhafter Absicht geleitet wird, so wird dadurch nach sententia communis der andere Theil nicht frei von seiner Pflicht; nur soll er den Fordernden aufmerksam machen, auf das Heil seiner Seele und die Anforderungen der Tugend Bedacht zu nehmen[2].

b) Hat sich der Fordernde eines Ehebruches schuldig gemacht, so ist der andere Theil zur Verweigerung des debitum befugt, und wäre dieselbe conditio sine qua non für den Gebrauch seines Klagerechtes auf Scheidung von Tisch und Bett.

c) Dieß gilt um so mehr, wenn der complex adulterii ein Blutsverwandter des unschuldigen Theiles im ersten oder zweiten Grade war, in welchem Falle der Schuldige das jus conjugale vollkommen verloren hat, vorausgesetzt, daß er bei der Sünde sowohl das Verwandtschaftsverhältniß kannte (es hat nur incestus *formalis* diese Folge), als auch wußte, daß eine solche Sünde kirchliche Strafen in Ansehung des ehelichen Lebens zur Folge habe; letzteres wenigstens nach sententia valde probabilis. Er bleibt aber dem Unschuldigen gegenüber obligirt, „reddere debitum“[3].

d) Einem im Zustande der Geistesabwesenheit oder der Trunkenheit be-

---

testatem non habet, sed mulier. — Ob es in diesem Punkte eine materia levis gebe, d. h. ob es an sich doch nur läßliche Sünde sei, wenn die Forderung ein oder das andere Mal, die Gefahr der Unenthaltsamkeit abgerechnet, nicht erfüllt wird, darüber äußert sich S. Lig. l. c. 940. Er nennt die mildere Ansicht ungeachtet der innern und äußern guten Begründung der strengeren eine „sententia non improbabilis“. Es kann ihr in Praxis um so mehr gefolgt werden, je häufiger ein Gatte die Forderung an den andern stellt.

[1] Es ist den Ehegatten zur strengsten Pflicht gemacht, daß ihr Ehebett sei, *„honorabile connubium in omnibus et torus immaculatus: fornicatores enim et adulteros judicabit Deus“*. Hebr. 13, 4.

[2] S. Lig. nr. 944.

[3] S. Lig. nr. 945. Er sagt daselbst vom unschuldigen Gatten, wenn der Schuldige das debitum begehrt, so sei er zwar nicht verpflichtet, es ihm zu leisten, aber er dürfe es; so nach sent. communior et probabilior.

kindlichen Gatten die eheliche Pflicht zu leisten, ist nicht unerlaubt, es besteht aber auch dazu keine Obligation.

e) Die Verpflichtung cessirt ferner gegenüber einem Gatten, der an ansteckender Krankheit leidet; oder

f) wenn sonst die Pflicht nicht geleistet werden kann ohne Gefahr für Gesundheit oder Leben;

g) daher ist auch eine Gattin frei von der Verpflichtung, im Falle sie Grund hat zu befürchten, wenn sie Mutter werden würde, das Leben zu verlieren [1].

h) Während der ersten zwei Monate nach der Copulation (privilegium *bimestrale*) hat jeder Theil das Recht, die Consummation der Ehe noch zu verzögern und zu wählen zwischen ihr und dem Eintritte in einen von der Kirche approbirten Orden [2].

5. Die Einheit der Güter betreffend, ist zu verweisen auf das in der Rechtslehre zu erörternde Güterrecht der Ehegatten. Hier ist nur anzuführen die Pflicht des Mannes, in treuer Liebe auch für die zeitliche Wohlfahrt und den Unterhalt der Frau zu sorgen [3], und die Pflicht der Frau, mit Fleiß und Umsicht in Besorgung des Haushaltes das Ihrige zum Besten des Hausstandes beizutragen [4].

6. Wie Christus sein Liebesleben und Heiligungswerk auf Erden nicht anders fortsetzt als in seiner Kirche und in engster Verbindung mit ihr, so sind auch die Gatten verpflichtet zu unzertrennlicher Lebensgemeinschaft in unauflöslichem Bunde [5]. *„Dimittet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.“* Matth. 19, 5. Sie können

---

[1] S. Lig. nr. 953. — Gilt dasselbe auch, wenn sie gemäß ihrer Erfahrung die Kinder in der Regel todt zur Welt bringt? Layman, Voit u. A. sprechen sich für die Verpflichtung unbedingt aus; Billuart, Rodriguez, Victoria u. A. aber nur, wenn außerdem Gefahr der Sünde für die Gatten entstehen würde.

[2] Ist die Pflichtleistung gestattet zur Zeit der praegnatio mulieris? Ja, wenn nicht Gefahr des abortus zu fürchten ist. Diese ist aber nicht zu präsumiren, außer die Ehegatten wüßten aus Erfahrung, daß sie dieselbe durch den ehelichen Act in diesen Umständen herbeiführen. (Cfr. S. Lig. 924 sqq.) — Der heil. Lehrer ist bezüglich der Frage, utrum liceat usus matrim. tempore menstruationis der Ansicht, er sei peccatum veniale, nisi fiat ad vitanda dissidia, incontinentiam et alia similia (n. 925).

[3] Pflicht der Frau aber ist es, die vertragsmäßig bedungene Mitgift beizubringen, widrigenfalls ihr der Mann auch keine Alimente schulden würde. War solche nicht bedungen, so obliegt ihr Unterhalt dem Manne, so lange sie nicht schuldbar das Zusammenwohnen mit ihm aufgibt. Verarmt der eine Theil, während dem andern noch die nötigen Mittel bleiben, so hat dieser auch für jenen zu sorgen. S. Lig. n. 939.

[4] Es ist wohl nicht nötig, erst es zu sagen, daß die Gatten gegenseitig noch weit mehr sich unterstützen müssen in Erhaltung und Förderung der ewigen als der zeitlichen Güter. Trägt der eine Theil irgendwie die Schuld an der Sünde des andern, so hat er vor Gott außer der Mitwirkung zu fremder Sünde überhaupt auch noch speciell die Verletzung einer der heiligsten Pietätspflichten — der Pflicht der Sorge für das Seelenheil des Gatten — zu verantworten. Schwerer ist aber diese Sünde von Seite des Mannes, des Trägers der Auctorität im Hause, als von Seite der Frau.

[5] S. Lig. n. 939: Certum est, conjuges teneri ex obligatione justitiae ad cohabitandum in eadem domo, mensa ac toro.

auch ihre gegenseitigen Obliegenheiten, sowie ihre gemeinsamen Pflichten gegen die Kinder nicht erfüllen, wenn sie nicht beisammen wohnen. Ohne schwere Rechtsverletzung kann kein Theil wider den Willen des andern auf lange Zeit sich entfernen, außer es erforderten dringende gerechte Gründe seine Abwesenheit. Der Mann bedarf zu einer Abwesenheit von kürzerer Zeit nicht der Zustimmung der Frau; diese jedoch, weil abhängig vom Willeu des Mannes, hätte für sich in gleichem Falle seine Einwilligung nötig. „*Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi; et iterum revertimini in idipsum, ne tentet vos satanas propter incontinentiam vestram.*" 1 Cor. 7, 5.

7. Eine Trennung[1] der Ehegatten ist rechtlich zuläßig:

a) in allen Fällen, in welchen das vinculum gelöst wird, also:

α) wenn von zwei nichtgetauften Ehegatten der eine Theil getauft wurde und sodann, insoweit er dazu berechtiget war[2], eine neue Ehe mit einem Christen eingegangen hat;

β) wenn der eine Theil vor Ablauf der ersten zwei Monate nach Eingehung der Ehe den Entschluß erklärt, die Ehe nicht consummiren zu wollen, sondern in ein Kloster zu gehen. Die Lösung des ehelichen Bandes erfolgt nur mit wirklicher Ablegung feierlicher Klostergelübde;

γ) wenn aus den wichtigsten Gründen der heilige Stuhl ein matrimonium *ratum* für gelöst erklärt und erlaubt hat, zu einer neuen Ehe zu schreiten; (s.[3] oben S. 236 N. 3.)

b) so oft durch kirchliches competentes Urtheil eine Scheidung von Tisch und Bett auf Andringen des einen in seinen Rechten schwer gekränkten Theiles ausgesprochen ist. Derartiges Klagerecht entsteht:

α) durch adulterium formale alterius conjugis mit Bezug auf Matth. 5, 32[4], außer der andere Theil trüge daran Mitschuld, oder hätte seinerseits

---

[1] S. Lig. VI. 955—976.

[2] Siehe oben S. 327 Note 3.

[3] Sobald die Ehegatten zur Ueberzeugung kommen, daß ihre Ehe ungiltig ist, müssen sie, wie sich selbst versteht, die eheliche Gemeinschaft aufgeben. Erfolgte eine Nullitätssentenz von competenter kirchlicher Stelle, so wird dieß keiner Schwierigkeit unterliegen. Aber wenn die Nullität nicht in foro externo erweisbar und eine Dispensation nicht möglich ist? „Debet vel religionem ingredi, si adhuc sit in tempore habili; vel fugam arripere, vel divortium petere, si adsit causa, vel demum potius quam fornicari, omnia sustinere, se Deo commendans, qui neminem deserit." (*Scavini* tom. III. n. 846. S. Lig. n. 900.) — — Welches ist die Obliegenheit der Ehegatten, im Falle sie an Giltigkeit ihrer Ehe, nachdem sie solche bona fide geschlossen haben, zweifeln? Ist der Zweifel nicht ein leerer Scrupel zu nennen, und besteht er für beide Theile, so ist der usus matrimonii für sie so lange nicht gestattet, als sie nicht allen moralisch möglichen Fleiß angewendet haben, den Zweifel zu heben. Befindet sich nur der eine Theil im Zweifel, so bleibt dieser obligirt ad debitum reddendum, muß sich aber des „petere" enthalten, bis er gethan, was in seinen Kräften steht, von der Giltigkeit der Ehe sich zu vergewissern. Bildet sich trotz aller Nachforschung und Untersuchung keine Ueberzeugung von Ungiltigkeit der Ehe, so kann solche auch nicht präsumirt werden. (S. Lig. n. 904 sqq.) — Wer übrigens dubia fide die Ehe geschlossen hat, darf nie das debitum fordern, bis er die moralische Ueberzeugung von Giltigkeit der Ehe gewonnen hat, muß es aber dem Gatten leisten, der sich in bona fide befindet (S. Lig. 903).

[4] *Qui dimiserit uxorem excepta fornicationis causa, facit eam moechari.* —

selbst die Ehe gebrochen, oder hätte in freier und unzweideutiger Weise das ihm widerfahrene Unrecht wieder condonirt. — Der Ehebruch muß aber moralisch gewiß sein;

β) durch schwere Mißhandlung (saevitia), vor welcher man sich dem anderen Theile gegenüber nicht schützen kann, sowie fortgesetzte so bedeutende Verbal- und Realinjurien, daß ein ferneres Zusammenleben unerträglich erscheint;

γ) durch die vom andern Theile gemachten Versuche der Verleitung zum Abfalle vom Glauben oder zu einem unsittlichen Leben;

δ) im Falle in Folge lang andauernder mit Ansteckung drohender Krankheit ein Zusammenleben gefährlich für Gesundheit und Leben werden könnte.

Wenn ein Scheidungsgrund vorhanden ist, das Zusammenleben aber ohne Gefahr nicht fortgesetzt werden kann, bis eine Scheidungssentenz erfolgt oder auch nur die Erlaubniß der kirchlichen Behörde zu provisorischer Trennung erholt wird, ist es zuläßig, daß der gefährdete Theil eigenmächtig den andern verläßt, muß aber dann sofort dem kirchlichen Richter die Sache zu weiterer Verfügung vorlegen.

Ist eine Scheidung durch competentes und rechtskräftiges Urtheil erfolgt und zwar auf Grund der erwiesenen Schuld des einen Theiles, so behält der unschuldige Theil die Kinder zur Erziehung bei sich.

Ist er auch verpflichtet, den andern Theil zur Lebensgemeinschaft wieder aufzunehmen, wenn er sich gebessert hat? Es ist jedenfalls zu wünschen, daß eine Wiedervereinigung stattfinde; ein strictes Gebot läßt sich aber nicht beweisen, wenn das Urtheil auf divortium perpetuum gelautet hatte. Der unschuldige Theil hat übrigens das Recht, den Schuldigen zur Gemeinschaft zurückzurufen, sobald er diese mit ihm wieder aufnehmen will. — Muß er aber, im Falle er selbst nach erfolgter Scheidung einen Ehebruch begeht, zum geschiedenen Gatten auf dessen Verlangen zurückkehren? Im Rechte ist eine derartige Verpflichtung nicht ausgesprochen. Er ist hiezu nur gehalten, wenn es das Seelenheil oder Hebung des Aergernisses erfordert.

B. Aeltern und Kinder.

§ 7. Aelternrecht.

Die Vaterschaft in der Familie ist ein Nachbild der Vaterschaft, welche der göttliche Vater hat bezüglich seines eingeborenen Sohnes (Filius Dei *naturalis*) und seiner in Barmherzigkeit um Christi willen adoptirten Kinder (filii *adoptionis*). Sie kann Niemand zukommen, dem nicht Gott sie übertragen hat[1] (*possedi hominem per Deum.* Gen. 4, 1). Gott überträgt

---

Zum adulterium ist aber zu zählen, „omnis species luxuriae, qua caro dividitur cum carne aliena, qualis est bestialitas, sodomia etiam intra eumdem sexum“.

[1] Charles Périn, Christliche Politik. Erste Hälfte S. 243: „Zwischen Vater und Sohn herrscht eben so, wie zwischen Gatte und Gattin, das Gesetz der göttlichen Ordnung .... Da es kraft einer göttlichen Anordnung der Vater ist, der in der Welt das Werk der Schöpfung, in der Erzeugung seiner Kinder, fortsetzt, so steht ihm auch, kraft des gött-

sie aber nur in Kraft des Sacramentes der Ehe, welches allein die übernatürliche Befähigung wirkt, vollkommen und wahrhaft das Leben in jeder Beziehung fortzupflanzen und zu vermitteln[1]. Die außer der Ehe einem Kinde das Leben gegeben, sind nicht rechtlich Träger der Vaterschaft, sondern nur factisch. Sie haben also direct nicht das Recht, sich als Aeltern anzusehen, wohl aber die Pflicht, den Kindern alles zu sein, was ihnen die Aeltern sein müssen; das Aelternrecht haben sie nur indirect, nämlich als Folge jener Pflicht, insoferne deren Erfüllung ohne dasselbe unmöglich wäre. Eine vor dem kirchlichen Forum vollkommen zu Recht bestehende Legitimation (legit. per matrimonium subsequens) sanirt indessen den Defect ehelicher Zeugung in Ansehung des Rechtes der Aeltern gegen die Kinder und der Ansprüche dieser gegen jene.

Subsidiär nach dem Tode der Aeltern oder bei deren Unfähigkeit steht das Aelternrecht den Großältern oder den Vormündern zu.

§ 8. Aelternpflichten.

Die mit dem Aelternrechte verbundenen Pflichten faßt der heilige Apostel Paulus zusammen in den Worten: „*educate* filios in *disciplina* et *correptione* Domini“ (Eph. 6, 4). Dieselben sind:

I. Pflicht des Auferziehens, der Sorge für Entwicklung und Unterhalt des Lebens der Kinder (*educare*). Diese bindet die Aeltern schon in dem Augenblick, in welchem sie dem Kinde das Leben geben, insoferne sie hiebei alles fern zu halten haben, was dieses nur nach Gottes heiligem Willen zu setzenden Actes unwürdig und von nachtheiligem Einflusse für das Kind wäre z. B. den Zustand der Trunkenheit, eine den Vernunftgebrauch großen Theils aufhebende Leidenschaft u. dgl. Die Zeit von der Empfängniß bis zur Geburt des Kindes muß den Aeltern heilig sein. Die Mutter verlebe sie im Andenken an Gott, in frommer Verehrung Mariä, um Segen auf ihr Kind herabzuflehen, in großer Gewissensreinheit; sie wache mit sorgsamster Treue über dessen Leben durch Vermeidung Gefahr bringender Arbeiten, leidenschaftlicher Aufregungen, u. s. w. Dem Vater obliegt es, die Mutter in dieser Beziehung zu überwachen und selbst sie zu schonen in jeder Weise.

Nach der Geburt soll die Mutter das Kind nicht leicht einer Amme anvertrauen[2]. Im Falle es aber doch aus guten Gründen geschieht, ist bei der Auswahl einer solchen mit der größten Umsicht und Gewissenhaftigkeit zu verfahren.

---

lichen Rechtes, die Auctorität über sie und das Recht ihrer Ausübung zu. — Die Mutter theilt mit dem Vater die Leitung der Familie und die Sorgen für die Erziehung der Kinder . . . . Beide sind für ihre Kinder die Diener der Gerechtigkeit und der Liebe, in der Weise jedoch, daß dem Vater vorzugsweise die Pflicht der Gerechtigkeit, der Mutter mehr die Pflicht der Liebe eignet.“

[1] *Et vocavit Adam nomen uxoris suae Heva: eo quod mater esset cunctorum* **viventium.** Gen. 3, 20.

[2] S. Lig. l. IV. n. 336.

Große Verantwortung wäre es für die Mutter, das Kind mit Gefahr, es zu ersticken, zu sich in das Bett zu nehmen[1].

Das heranreifende Kind haben die Aeltern mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln für einen Stand und Beruf bilden zu lassen, in welchem es seine Versorgung finden kann, und so lange es sich seinen Unterhalt selbst nicht zu gewinnen vermag, ihm solchen zu bieten. Im Falle der Verehelichung schulden sie ihm eine ihrem Vermögen und Stande entsprechende Mitgift und Aussteuer.

Aeltern, die sich durch Verschwendung die Erfüllung dieser Pflichten unmöglich machen, sind schwerer Sünde schuldig. *„Nec enim debent filii parentibus thesaurizare, sed parentes filiis."* 2 Cor. 12, 14.

II. Pflicht der geistigen, religiösen und sittlichen Bildung **(in disciplina)**. — Die Aeltern sind nicht die Vermittler und Urheber des leiblichen Lebens des Kindes allein, sondern von ihnen hängt in hohem Grade auch sein geistiges Leben ab[2]. Schon im Zeugungsacte können sie heiligenden Einfluß üben auf das Kind, wenn sie sich der Gnade hingeben, die ihnen im Sacramente der Ehe zu Theil wurde, um auf heilige Weise Leben spenden zu können, — aber sie können auch dem ersten Lebenskeime schon den Keim manchen Lasters beimischen, wenn sie ihn mittheilen, während sie selbst unter der Gewalt böser Leidenschaften stehen. Es gibt in Wahrheit auch von den Aeltern ererbte Neigungen und Leidenschaften[3].

Die heiligste Pflicht nach der Geburt des Kindes für die Aeltern ist es, demselben von der heiligen Kirche das übernatürliche Leben in der heiligen Taufe zu erbitten. Im Falle Gefahr droht, daß das Kind ohne die heilige Taufe sterbe, haben die Aeltern für die Nottaufe Sorge zu tragen[4], diese aber selbst nur dann vorzunehmen, wenn keine andere Person zugegen ist, welcher dieser hochwichtige Act überlassen werden kann[5].

---

[1] C. 20. C. II. q. 4: . . . Monendi sunt et protestandi parentes, ne tam tenellos secum in uno lecto collocent, ne negligentia qualibet proveniente suffocentur vel opprimantur, unde ipsi homicidii rei inveniantur . . . . quia si ille qui conceptum in utero per abortum deleverit, homicida est, quanto magis, qui unius saltem diei puerulum peremerit, homicidam se esse excusare nequibit?

[2] Périn a. a. O. S. 244: „Von Gott hat alle Vaterschaft ihren Namen, die im Himmel und auf Erden ist" (Eph. 3, 16). „Aus der Vaterschaft des Menschen erhält Gott Kinder. Ueberall in den irdischen Dingen findet man den göttlichen Zweck wieder. Es ist die Aufgabe des Vaters und der Mutter, Menschen zur Welt zu bringen, die berufen sind, Gott durch ihre Werke zu verherrlichen; sie sollen dieselben auf den Weg führen, der sie selbst zum Besitze Gottes führen wird."

[3] *„Mortuus est pater ejus, et quasi non est mortuus; similem enim reliquit sibi post se."* Eccli. 30, 4.

[4] Die Eheleute sollen gut über die Erforderniſſe giltiger Spendung der heil. Taufe unterrichtet sein, um gegebenen Falls sicher beurtheilen zu können, ob nicht mit Grund an der Giltigkeit der gespendeten Nottaufe zu zweifeln ist.

[5] Wenn der Vater oder die Mutter ohne dringenden Grund ihr Kind selbst taufen, entsteht mit dem andern Gatten eine cognatio spiritualis, in deren Folge das jus petendi debitum verloren geht. Dieß aber ist nicht der Fall, wenn der Taufende keine Kenntniß von dieser gesetzlichen Folge hatte, oder die Taufe nur vornahm in der Absicht, sich dadurch der obligatio reddendi zu entziehen. Illegitime Aeltern ziehen sich in jedem Falle, in welchem sie das eigene Kind taufen, das Ehehinderniß der geistigen Verwandtschaft zu.

Gleich sichtbaren Schutzengeln müssen die Aeltern die Obhut ihrer durch die heilige Taufe zu Gotteskindern gewordenen Kinder führen, von deren frühesten Jugend an alle Aergernisse durch Dienstboten, durch fremde Kinder u. dgl. ferne halten, ebenso darüber wachen, daß nicht ein Kind die Unschuld des andern gefährde, und daß nicht sie selbst in ihrem ehelichen Verkehre ihnen zum Aergernisse werden.

Das größte Verbrechen gegen die Seele ihrer Kinder haben jene Katholiken auf dem Gewissen, welche zugestimmt haben, daß dieselben in der Häresie erzogen werden. So lange solche Aeltern für diesen Verrath an den ihnen anvertrauten unsterblichen Seelen nicht ernstlich Buße thun und alles aufbieten, was moralisch möglich ist, die traurigen Folgen desselben gut zu machen durch Rescindirung derartiger sündhafter Verträge und Erwirkung der Conversion ihrer bereits dem heiligen Glauben entfremdeten Kinder, sind sie nicht disponirt für den Empfang der heiligen Sacramente.

Die Aeltern üben ihr Schutzengelamt ferner durch eifriges und beharrliches Gebet für die Kinder, ohne welches sie keinen Segen für ihre Erziehungsthätigkeit zu erwarten haben. Sie sollen die Kinder, sobald diese den Gebrauch der Sprache erhalten haben, die gewöhnlichen Gebete des christlichen Lebens lehren, und während sich ihr Bewußtsein und der Gebrauch der Vernunft entfaltet, dieselben allmälig in den Grundwahrheiten des heiligen Glaubens unterrichten [1]. Für das ganze Leben hängt außerordentlich viel davon ab, daß die erste Jugendzeit in einer Atmosphäre des Glaubens und religiösen Lebens zugebracht, und von den Eltern selbst die erste Kenntniß der Heilswahrheit übermittelt wurde.

Nach der religiösen Erziehung ist die wichtigste Pflicht der Aeltern, die Kinder, in soweit sie hierzu beitragen können, zur Wahl des ihrem Heile entsprechenden Berufes zu führen.

Handelt es sich um die Wahl zwischen geistlichem und weltlichem Stande, so haben die Aeltern das Recht und die Pflicht, die Kinder mit Belehrung und Rath zu unterstützen, können aber nie ihre Freiheit der Wahl ohne schwere Sünde irgendwie beschränken [2]. Kömmt nur die Wahl einer der verschiedenen weltlichen Berufsarten in Frage, so bedürfen die Kinder der Zustimmung ihrer Eltern; — ebenso können sie ohne diese zwar kirchlich und vor Gott giltige, aber nicht erlaubte Sponsalien schließen [3]. Die Aeltern dürfen sich aber in Ertheilung oder Verweigerung ihres Consenses nur von gerechten Gründen und dem wohlverstandenen Interesse der einzelnen Kinder und der ganzen Familie leiten lassen. Beruht der Widerspruch der

---

[1] Ein für die Aeltern nie genug zu beherzigendes Wort schreibt der Apostel 1 Tim. 5, 8: *Si quis autem suorum et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.*

[2] S. Th. 2. 2. q. 104. a. 5. — Trid. Sess. 25 c. 18 *de Regular.* spricht die Excommunication über alle aus, welche Frauenspersonen zum Eintritte in ein Kloster zwingen, oder positiv zu solchem Gewaltacte mitwirken; eben so über Jene, welche eine Frauensperson ohne causa justa am Eintritte oder an der Profeß hindern.

[3] Cfr. Eccli. 7, 27.

Aeltern auf keinerlei derartigen Gründen, so haben die Kinder keine Gewissenspflicht, ihn zu beachten.

III. Eine dritte Hauptpflicht der Aeltern ist Zurechtweisung und Besserung der Kinder, in soweit sie fehlerhaft sind **(in correptione Domini)** [1]. Diese aber erfordert große Klugheit und Mäßigung. Wird sie in Leidenschaftlichkeit geübt, so werden die Kinder eingenommen und erbittert gegen die Aeltern, und der gedeihlichen Erziehung häufig die größten Hindernisse bereitet. *„Nolite ad iracundiam provocare filios vestros."* Eph. 6, 4 [2]. Bedienen sich die Eltern der Flüche und Verwünschungen als Züchtigungsmittel, so sündigen sie dadurch gegen die Pietät und zugleich gegen die Religion; nicht minder machen sie sich eines Aergernisses schuldig. Sehr nachtheilig kann auch auf die Erziehung Parteilichkeit der Aeltern und ungerechtfertigte Zurücksetzung eines Kindes einwirken.

§ 9. Pflichten der Kinder.

Für das Pflichtverhältniß der Kinder gegen die Aeltern gebraucht das vierte Gebot den Ausdruck *„honorare"* [3]. Dieses Wort bezeichnet mehr als bloße Liebe. Liebe schulden wir Jedermann; den Eltern aber gebührt eine Liebe, welche ihren Grund hat in dem Charakter der von Gott übertragenen und seine Vaterschaft nachbildenden Paternität, und deßhalb in sich schließt innere und äußere Ehrfurcht, auf die in secundärer und relativer Weise alles Anwendung findet, was von dem Gott, als absolutem Princip unseres Seins und Daseins schuldigen Culte gesagt werden muß [4]. Diese Pflicht erlischt für die Kinder niemals, selbst nicht mit dem Tode der Aeltern; innere freiwillige Verachtung der Aeltern, sowie jede äußere sie bedeutend kränkende Verbal- oder Realinjurie ist schwere Sünde [5]. Gegen erwähnte Pflicht fehlen auch Kinder,

---

[1] Eccli. 7, 25: *Filii tibi sunt? Erudi illos, et curva illos a pueritia illorum.* Eccl. 30, 12. Prov. 13, 24: *qui parcit virgae, odit filium suum, qui autem diligit illum, instanter erudit.* Ibid. 23, 13 sq. *Noli subtrahere puero disciplinam; si enim percusseris eum virga, non morietur. Tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis.*

[2] Cfr. Col. 3, 21: *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant.*

[3] Cfr. Eccli. 7, 29: *Honora patrem tuum et gemitus matris tuae ne obliviscaris. Memento, quoniam nisi per illos natus non fuisses, et retribue illis, quomodo et ipsi tibi.* Ibid. 3, 8: *Qui timet Dominum, honorat parentes, et quasi dominis serviet his, qui se genuerunt.* Tob. 4, 3 sq.: *Honorem habebis matri tuae omnibus diebus vitae ejus: memor enim esse debes, quae et quanta pericula passa sit propter te in utero suo.*

[4] Gravissimum est irridere Deum; deinde secundum locum tenet irrisio parentum. S. Th. 2. 2. q. 75. a. 2. — Cfr. Prov. 30, 17.

[5] Exod. 21, 15: *Qui maledixerit patri suo vel matri, morte moriatur.* Prov. 20, 20; Eccli. 23, 18 sq. — *Sporer* in IV praec. Decal. n. 32: Qui (parentes) verberant, etsi levissima sit percussio, etiam, qui solum levat brachium, . . . idque deliberate et cum plena advertentia, omnino peccat mortaliter . . . . *Communis.* — In manchen Diöcesen ist die percussio parentum mortaliter gravis ein bischöflicher Reservatfall.

die wegen natürlicher Defecte sich ihrer Aeltern schämen. Ein jedes Kind hat die Pflicht, geheim zu halten, was gegen die Ehre der Aeltern ist, ihre Fehler zu entschuldigen und ihre Schwächen, besonders die Altersgebrechen, zu ertragen. Eccli. 3, 12.

Die Liebe, welche mit der den Aeltern gebührenden Ehrfurcht verbunden sein muß, darf im Herzen (caritas *affectiva*) keinem Wesen in der Welt, was die innere Werthschätzung betrifft (*appretiativa*), vor ihnen den Vorzug geben. Sie muß ferner im Werke thätig sein und den Aeltern alle Hilfe bieten, deren sie bedürfen (caritas *effectiva*). Die Kinder haben zu sorgen für das ewige Heil derselben durch eifriges Gebet, — sie schulden ihnen Unterstützung in Krankheit, Armut und in den Nöten des Alters [1]. Die kindliche Liebe ist zugleich Gegenliebe, Dankbarkeit für die Liebe der Aeltern. Dieser Dank wird mittelbar zu einem Acte der Gottesverehrung, indem die Kinder in den Aeltern auch bei Spendung ihrer Wohlthaten Stellvertreter Gottes erkennen müssen, welcher die älterliche Auctorität nur angeordnet hat, um durch sie den Kindern Segen und Heil zu vermitteln.

Die Pflicht der Hilfeleistung und Unterstützung der Aeltern aus Liebe und Dankbarkeit bindet die Kinder so unbedingt, daß ihnen nicht einmal erlaubt sein kann, in das Kloster zu gehen, so lange die Aeltern ohne dieselbe in großen Nothstand gerathen würden. (S. Th. 2. 2. q. 101. a. 4. ad 4).

Ehrfurcht und Liebe der Kinder haben sich aber ganz vorzüglich zu bethätigen in der Unterwerfung ihres Willens unter den der Aeltern, im Gehorsam. Eccli. 3, 1; cfr. 2 Tim. 3, 1. Der hl. Augustin sagt von dieser Pflicht: sic audiendus est pater, quomodo Deus, quia jussit obedire patri (in ps. 70). Die Kindespflicht des Gehorsams ist eine obligatio in genere suo gravis, wie schon aus naturrechtlichen Principien folgt, und aus den unten allegirten Stellen der heiligen Schrift klar hervorgeht. Es ist also schwere Sünde, ihrem klar und bestimmt erklärten Willen Verachtung entgegen zu setzen und in solcher Gesinnung in wichtigen Dingen ihm zuwider zu handeln. Haben sie zum Gegenstande ihres entschiedenen Verbotes eine Handlung oder Unterlassung gemacht, welche an und für sich schon schwer sündhaft ist, so wird durch eine derartige Uebertretung von Seite der Kinder eine doppelte schwere Sünde begangen.

Bis zum Alter der Pubertät sind die Kinder den Aeltern Gehorsam schuldig in allen nicht sündhaften Dingen [2]. Bis zum Eintritte der Großjährigkeit haben sie die Pflicht, in allem, was das häusliche und Familienleben, sowie ihr geistiges und leibliches Wohl und ihre Erziehung und berufsgemäße Ausbildung betrifft, sich in den Willen der Aeltern zu fügen. Großjährig gewordene Kinder sind berechtigt, außer dem älterlichen Hause ihren Unterhalt zu suchen, insoweit die Aeltern ihrer Beihilfe im Hause entbehren können, oder es nicht im Interesse der Kinder selbst für geboten erachten, daß sie zu Hause bleiben.

---

[1] Prov. 28, 24. — S. Th. 2. 2. q. 101. a. 3.

[2] Widerspricht der Wille der Aeltern dem Willen Gottes, so kömmt nur in Anwendung das Wort Christi Matth. 10, 35 sq. Luc. 14, 26 und der Apostel Act. 5, 29, so wie die Stelle Deut. 33, 9.

Die Kinder sollen aber auch während des ganzen Lebens der Aeltern alle ihre billigen Wünsche heilig halten, bei wichtigen Angelegenheiten, namentlich bei der Standeswahl, sich ihren Rath erbitten, gegen ihren, auf guten Gründen gestützten Willen keine Ehe eingehen, und haben strenge Verantwortung vor Gott für treuen Vollzug des letzten Willens verstorbener Aeltern [1].

Zusatz.

Auf Grund des Familienverbandes schuldet man Ehre auch allen Jenen, mit welchen man durch die Aeltern in Einheit des Blutes und der Verwandtschaft getreten ist [2].

Was man den Aeltern schuldet, ist auch mehr oder weniger allen zu leisten, welche die Stelle der Aeltern vertreten, und allen Vorgesetzten [3]. Nach dem Geiste des Evangeliums haben die Dienstherrschaften ihren Dienstboten gegenüber die Stelle von Aeltern insoweit zu übernehmen, als es ihr geistiges und leibliches Wohl während der Zeit ihres Dienstes erfordert. Die Dienstboten aber haben zu gehorchen, gleich als wäre der Wille der Herrschaft Gottes Wille [4].

Eine Ehrfurcht, ähnlich jener, die wir den Aeltern schulden, gebührt auch den durch hohes Alter ehrwürdigen Personen theils wegen der Fülle von Verdiensten, welche sie vor den Jüngeren voraus haben, — theils wegen ihrer gereiften Erfahrung, bei welcher die Uebrigen in die Schule gehen können, — theils weil sie der ewigen Vollendung näher stehen; vgl. 1 Tim. 5, 1 sqq.

In ähnlicher Weise hat man Ehrfurcht zu zollen allen, welche durch Würde oder Vorzüge irgend einer Art in der Gesellschaft vor Andern sich auszeichnen [5].

Ein Ausfluß der Tugend der Pietät gegen die Aeltern ist endlich auch die Dankbarkeit, welche man den Wohlthätern schuldet (S. Th. 2, 2. q. 106 a. 1).

---

[1] Die heilige Schrift spricht sich in der entschiedensten Weise aus über Pflicht und Verdienst des Gehorsams der Kinder; z. B.: Eccl. 3, 1: *Filii sapientiae ecclesia justorum et natio illorum obedientia et dilectio. Judicium patris, audite filii, et sic facite, ut salvi sitis.* Eph. 6. 1. Col. 3, 20. Das Gericht Gottes über die ungehorsamen Kinder siehe Deut. 21, 18 sqq. Der Apostel rechnet die Auflehnung gegen die Aeltern unter die Kriterien des Abfalles von Gott; Rom. 1, 30. 2 Tim. 3, 2.

[2] S. Th. 2. 2. q. 101. a. 1.

[3] Hebr. ult. 17: *Obedite praepositis vestris, et subjacete eis.* — Cfr. S. Th. l. c. q. 104 de obedientia.

[4] Eph. 6, 5 sq.: *Servi obedite dominis carnalibus cum timore et simplicitate cordis vestri, sicut Christo: non ad oculum servientes quasi hominibus placentes, sed ut servi Christi facientes voluntatem Dei ex animo.* Tit. 2, 9. 1 Petr. 2, 18. Aber auch die Herrschaften schulden den Dienstboten treue Sorgfalt und Geduld; Eph. 6, 9: *Et vos domini eadem facite illis, remittentes minas, scientes, quia et illorum et vester dominus est in coelis, et personarum acceptio non est apud eum.*

[5] Diese Art von Verpflichtungen fällt unter die mit der Pietät verwandte und enge verbundene Tugend der „observantia“. S. Th. 2. 2. q. 102.

Zweites Hauptstück.

Pflichten der Pietät im kirchlichen Leben.

§ 1. Charakter der kirchlichen Gewalten.

Der letzte Zweck des Menschen ist seine übernatürliche Vereinigung mit Gott und darin liegende ewige Beseligung. Diese ist sein Leben in eminentem Sinne; das leibliche von den Eltern überkommene Leben ist hiefür nur Mittel. Die Vermittlung des übernatürlichen Lebens geschieht durch Christus, das Verbum Incarnatum, welcher allein sagen konnte: „Ego sum Vita." Er lebt aber und spendet Leben nur in seiner Kirche, mit welcher er einen mystischen Leib, ein Leben bildet.

Durch das von ihm in der Kirche angeordnete Lehramt, Priesterthum und Hirtenamt bereitet er die Seelen zum übernatürlichen Leben vor, spendet, kräftiget und erhält es, und erhebt alle menschlichen Verhältnisse zur Theilnahme an demselben. Von diesen kirchlichen Gewalten ist als Princip festzuhalten:

a) ihr Subject ist primär Jesus Christus selbst; — secundär ist es die Kirche, welche in Kraft des ihr mitgetheilten heiligen Geistes an der Gewalt ihres göttlichen Hauptes participirt;

b) die Kirche ist eben deßhalb in ihrer Auctorität unabhängig von jeder menschlichen Gewalt und jeder Genehmhaltung irgend eines geschaffenen Willens;

c) alle Menschen und alle menschlichen Gewalten sind eben so gewiß verpflichtet, sich der Auctorität der Kirche in allem, was das übernatürliche Leben und dessen Bedingungen betrifft, zu unterwerfen, als die Erlösung durch Christus alle Menschen und die gesammte menschliche Gesellschaft umfaßt.

§ 2. Uebertragung kirchlicher Gewalt[1].

Aus diesem Charakter der kirchlichen Gewalten folgt, daß Niemand Träger einer solchen sein kann, außer er hätte sie von Gott.

Die Uebertragung von Seite Gottes geschieht aber einerseits durch den göttlichen Beruf, andererseits durch das Sacrament der Weihe und durch die im Namen Gottes ertheilte Mission der Kirche.

Niemand, welchem der Beruf fehlt, darf sich zur Aufnahme in den Clerus anbieten. Der Beruf[2] ist die von der göttlichen Weisheit von Ewigkeit her bestimmte Auswahl Einzelner zum priesterlichen Stande, an welche Gott auch alle für diesen nötigen Qualificationen knüpft[3]. Ohne die Ueberzeugung, be-

[1] Ausführlicheres hierüber ist dem Jus Canonicum zu überlassen.

[2] Siehe Benger, Pastoraltheologie. I. Bd. I. Buch.

[3] S. Th. p. 1. q. 113. a. 1 ad 3. — Cfr. Marc. 3, 13: *vocavit ad se, quos voluit ipse.* Eph. 1, 1: *apostolus per voluntatem Dei.*

rufen zu sein, würde man nur mit freiwilliger Gefährdung des eigenen und fremden Seelenheiles in den geistlichen Stand eintreten[1]. Der göttliche Hohepriester selbst bekennt, seine Gewalten seien ihm gegeben[2], er habe sie nicht selbst sich genommen, er sei nicht von sich selbst gekommen, „sed est verus, qui misit me“[3], — und der Apostel sagt von ihm, er habe nicht selbst sich verherrlichet, Hohepriester zu werden, sondern der zu ihm gesprochen: „mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“[4]. Nur wem Gott den Beruf des geistlichen Standes gegeben, dem gibt er auch die Standesgnaden, durch welche er tüchtig wird für denselben[5].

Zu berufen obliegt aber auch im Namen Gottes der Kirche. Ihr steht es zu, zu bestimmen, welche Eigenschaften unerläßlich seien für den heiligen Dienst. Wem dieselben fehlen, der ist irregulär, es steht seiner Zulassung zum geistlichen Stande ein Hinderniß im Wege.

§ 3. Irregularität[6].

Irregularität wird von den Auctoren gewöhnlich definirt *„impedimentum canonicum prohibens, ne quis Clero adscribatur, vel ad Ordinem superiorem ascendat, vel functiones Ordinis suscepti exerceat“*. Sie kann ihren Grund haben in dem Mangel irgend einer Eigenschaft, welche entweder von der Würde des heiligen Berufes vorausgesetzt wird, oder ohne welche Jemand den Obliegenheiten desselben nicht in entsprechender Weise nachkommen könnte (irreg. *ex defectu*). Dahin gehören: a) defectus *animi*, der sich findet bei Geisteskranken, — bei Jenen, denen das nötige Wissen mangelt, — bei Jenen, die erst nach erlangtem Vernunftgebrauche getauft worden sind *(neophyti)*, so lange der Bischof sie nicht als genügend befestigt im Glauben erklärt hat, um selbst Lehrer der Glaubenswahrheit zu werden. b) Def. *corporis*, welchen bildet Verstümmelung, besonders Verlust des Daumen, Zeigefingers, eines Auges, namentlich des linken u. s. w., auch Castration, — Blindheit — Taubheit — Unvermögen der Sprache — Verkrüppelung — große und Aufsehen erregende Mißgestalt. c) Def. *legitimorum natalium*[7]; d) *aetatis;* zum Subdiaconat wird erfordert das be-

---

[1] Jo. 10, 1. 2. 9. *„Qui non intrat per ostium, fur est et latro.“* Cfr. Trid. Sess. 23 cap. 4 de eccl. hierarchia. S. Lig. l. VI. n. 802: Vocatio divina res tanti momenti, unde pendet aeterna salus tam ordinandorum quam populi christiani. — Vide Catech. Rom. p. II. c. 7. qu. 3. 4.

[2] Matth. 28, 18.

[3] Jo. 7, 28.

[4] Hebr. 5, 5.

[5] 2 Cor. 3, 5. 6. Jo. 10, 9.

[6] Vgl. besonders *Boenninghausen*, Tractatus de Irregularitatibus. III Fascic. Monast. 1863.

[7] Irregulär sind alle, welche nicht aus wahrer oder wenigstens putativer Ehe erzeugt sind, gleichviel ob dieß notorisch ist oder nicht. Die Illegitimen erhalten aber die geistlichen Rechte Legitimer:

a) durch professio religiosa solemnis mit Ausnahme der Fähigkeit zu Prälaturen;
b) durch matrimonium genitorum subsequens verum vel putativum, voraus-

gonnene 22. Jahr, zum Diaconat das 23., zum Presbyterat das 25., — zum Episcopat das vollendete 30.; e) *libertatis;* an diesem Mangel leiden die Sklaven, die Verheiratheten, so lange die Gattin nicht zur Trennung zustimmt, und zwar, wenn sie nicht schon hoch betagt ist, unter Angelobung der Keuschheit und Eintritt in ein Kloster; f) *sacramenti,* Bigamie, sei es, daß Jemand öfters eine Ehe eingegangen und consummirt hatte (bigam. *vera*) — oder eine Frauensperson heirathete und mit ihr die Ehe consummirte, welche nicht mehr Jungfrau gewesen, oder mit seiner Gattin nach einem von ihr begangenen Ehebruche noch die Ehe gepflogen (big. *interpretativa*), — oder nach abgelegtem feierlichen Ordensgelübde oder empfangener höherer Weihe eine Ehe einging (big. *similitudinaria*); g) *lenitatis;* mit diesem Defect sind behaftet alle, die freiwillig einen Act vorgenommen haben, der in directer Beziehung stand zur Tödtung oder Verstümmelung eines Menschen [1]; h) def. *famae;* Infamie entsteht durch notorisches großes Verbrechen, — durch richterlichen Spruch, — auch durch infamirende Verbrechen der Aeltern.

Irregularität kann aber auch beursacht werden durch Versündigungen (irreg. *ex delicto*), welche in ganz besonderem Gegensatze zum geistlichen Berufe stehen. Diese sind: a) baptismi mala susceptio (Empfang der Taufe von Seite eines Erwachsenen durch einen erklärten Ketzer, den Fall der Not ausgenommen) und baptismi iteratio; b) ordinum usurpatio (feierliche Ausübung einer nicht empfangenen höheren Weihe von Seite eines Clerikers), sowie ordinum illicita susceptio [2]; c) violatio censurae (Ausübung eines ordo sacer, obgleich man einer Censur verfallen ist, welche dieselbe nicht gestattet); d) haeresis et apostasia publica [3]; die daraus erfolgende Irre-

---

gesetzt, daß die Erzeuger schon zur Zeit der Conception des Illegitimen hätten eine giltige Ehe eingehen können, mit Ausnahme der Fähigkeit zum Cardinalate;

c) durch sanatio matrimonii in radice;

d) durch Dispensation des Bischofs „ad suscipiendos ordines minores" und des heil. Stuhles „ad susc. ordines majores."

[1] Irregularität trifft nicht: Zeugen, welche nur gezwungen im Criminalprocesse deponirten, — Ankläger, welche nur Wiedererstattung des ihnen zugefügten Schadens suchen, — Aerzte und Chirurgen, welche nicht durch schwer sündhafte Fahrlässigkeit Tod oder Verlust eines Gliedes beursachen, — Cleriker, welche zwar zu chirurgischen Zwecken Schneiden und Brennen handhaben, aber noch keine höhere Weihe empfangen haben, außer sie würden Tod oder Verlust eines Gliedes beursachen; und im Falle solche Acte durch sie geschehen müssen wegen Ermangelung jeder andern geeigneten Person propter periculum in mora, selbst wenn sie in höhern Weihen stehen; — Jene, welche in vollkommen erlaubter Notwehr einen Andern tödten; — Soldaten in einem gerechten Kriege, wenn sie nicht in eigener Person Andern das Leben nehmen.

[2] Z. B. Empfang der Weihe, ohne sich der vorgeschriebenen Prüfung unterworfen zu haben, oder durch einen fremden Bischof ohne Dimissorien des eigenen Bischofs; — oder durch einen suspendirten, ketzerischen, schismatischen oder simonistischen Bischof; — Empfang mehrerer heiliger Weihen an einem Tage; u. s. w.

[3] Ob „publica" hier gleichbedeutend sei mit „externa", oder im Sinne von „offenkundig", „notoria" verstanden werden müsse, ist streitig. Reiffenstuel nennt erstere Ansicht „probabiliorem et juri conformiorem". (Siehe *Boenninghausen*, Fascic. I. pag. 111 sqq.)

gularität trifft auch credentes, fautores, defensores et receptatores haereticorum und selbst Descendenten[1] ersten und zweiten Grades der Häretiker und der aufgeführten Mitschuldigen; e) homicidium et mutilatio, eine jede auf schwer sündhafte Weise verübte und als voluntarium directum oder indirectum imputirbare Tödtung oder Verstümmelung, gleichviel ob letztere an sich selbst oder an einem Andern geschehen, ob man dabei als causa physica oder als causa moralis positiva betheiliget ist. Auch im Zweifel, ob man in schwer sündhafter Weise an dem gewiß erfolgten Tode eines Andern Schuld trage, tritt nach positiv gesetzlichen Bestimmungen des Jus Canon. die Irregularität ein.

§ 4. Prüfung des Weihecandidaten durch die Kirche.

Ehe die Kirche Jemand in den Clerus aufnimmt und ihm ihre heiligen Gewalten überträgt, hat sie eine genaue Prüfung anzustellen: a) ob er frei sei von jeder Irregularität; b) ob er höheren Beruf habe; c) ob ihm ein genügender Titel zustehe, der dem Ordinanden das Recht auf seinen Unterhalt einräumt; wenigstens für den Empfang höherer Weihen fordert ihn die Kirche unbedingt (Trid. XXI c. 2 de Ref.; vgl. die Canonisten); d) ob er hinreichende wissenschaftliche und moralische Qualification habe (Trid. XXIII c. 7 de Ref.).

Diese Prüfung von Seite der Kirche geschieht am erfolgreichsten dann, wenn sie die künftigen Priester von Jugend an unter ihre Leitung und in ihre Erziehung nimmt[2].

§ 5. Pflichten der Cleriker.

Die bereits höhere Weihen empfangen haben, sind verpflichtet:

1. ein Leben der Vollkommenheit zu führen und nach Heiligkeit zu streben[3], dessen Grundzüge der Apostel in seinen Briefen an Titus und Timotheus niedergelegt hat[4];

2. ein eheloses und vollkommen reines Leben zu führen, wie es durch das votum castitatis perfectae et perpetuae zur Pflicht gemacht ist, nicht bloß in Kraft eines kirchlichen Gesetzes, sondern weil sie wirklich durch den

---

[1] In Ansehung dieser ist die Irregularität nur „ex defectu“ zu nennen.

[2] Siehe den Tridentinischen Beschluß über Einrichtung der Seminarien (Sess. 23 c. 18 de ref.)

[3] Forderte Gott schon von den Leviten des alten Bundes *„sancti erunt Deo suo et non polluent nomen ejus: incensum enim Domini et panes Dei sui offerunt, et ideo sancti erunt“* (Levit. 21, 6); *„mundamini, qui fertis vasa Domini“* (Isa. 52, 12), welche Reinheit und Vollkommenheit der Tugend ist dann Jenen zur Pflicht gemacht, denen Christi wahrer und mystischer Leib anvertraut ist!

[4] Trid. Sess. 22 c. 1 de ref.: „Sic decet omnino Clericos in sortem Domini vocatos vitam moresque suos omnes componere, ut habitu, gestu, incessu, sermone aliisque omnibus rebus nil nisi grave, moderatum ac religione plenum prae se ferant; *levia etiam delicta, quae in ipsis maxima essent,* effugiant, ut eorum actiones cunctis afferant venerationem.“

freiwilligen Empfang der Weihe sich persönlich durch votum tacitum obligirten;

3. das geistliche Kleid zu tragen und die Clericaltonsur (Trid. Sess. XIV cap. 6 de Ref.). Ersteres kann, den Fall drohender Verfolgung ausgenommen, ohne schwere Sünde nicht während längerer Zeit mit der den Laien eigenen Kleidung vertauscht werden [1].

Die Tonsur betreffend, ist es nach gewöhnlicher Meinung der Auctoren für die bepfründeten Cleriker Pflicht sie zu tragen, welche sie wenigstens nicht ohne läßliche Sünde verletzen können. Gleiches behaupten die meisten Theologen für die in höheren Weihen stehenden Cleriker überhaupt [2];

4. die kirchlichen Tagzeiten zu beten (siehe oben Abschnitt I Hptst. II § 4. b. S. 259);

5. Alles zu unterlassen, was durch die kirchlichen Canones den Clerikern verboten ist, — insbesondere: a) allen unnötigen häufigen Verkehr mit Frauenspersonen [3]; b) den Besuch von Gasthäusern, insoferne ihm kein anderes Motiv zu Grunde liegt, als sinnlicher Genuß oder Verkehr mit der profanen Welt, oder insoweit er so häufig stattfindet, daß er große Zerstreutheit des Geistes, Unaufgelegtheit zu Gebet, Betrachtung und geistlichen Uebungen, Vernachlässigung des Studiums und Erschlaffung des seelsorglichen Eifers, Verlust vieler Zeit u. s. w. zur unausbleiblichen Folge hat; c) das Jagdvergnügen; d) alle Geschäfte, deren Zweck ihrer Natur nach ist, Geld zu gewinnen (negotiatio).

In allen im Obigen erörterten Pflichterfüllungen wird vom Cleriker nur der kirchliche Gehorsam geübt, durch welchen er dem gläubigen Volke zuerst vorleuchten muß, ehe er von diesem für sich Gehorsam verlangen kann.

Der Priester legt in seiner Ordination schon der Kirche in die Hände des Bischofs das Versprechen der „obedientia et reverentia" ab. Damit übernimmt er die Verpflichtung, nicht bloß in jedem Amte und Wirkungskreis, zu welchem ihn die Kirche berufen wird, den kirchlichen Canones getreue Folge zu leisten, sondern auch in Allem den Anordnungen der ihm vorgesetzten Hierarchen nachzukommen.

Cleriker, welche zugleich mit Seelsorgsämtern betraut sind (clerici curati), haben die ganz besondere Pflicht, mit allen in der göttlichen Heilsökonomie gelegenen Mitteln, deren Verwaltung und Verwendung der göttliche Hohepriester seinem Priesterthum übergeben hat, für das Heil der Seelen Sorge zu tragen. Es obliegt ihnen zu diesem Zwecke:

a) Die Residenzpflicht, ohne deren Erfüllung es unmöglich wäre, über die Heerde zu wachen und jedem Schäflein zugänglich zu sein, so oft es

---

[1] S. Lig. VI. n. 825.

[2] S. Lig. l. c. n. 826. — Viele Auctoren halten es für schwere Sünde, die Tonsur lange Zeit hindurch nicht zu tragen.

[3] Eccli. 42, 12: *In medio mulierum noli commorari; de vestimentis enim procedit tinea, et a muliere iniquitas viri.* — Concil. Nicaen. I. can. 3: Vetuit omnino magna Synodus, ne liceat Episcopo aut presbytero nec diacono nec uni penitus eorum, qui sunt in clero, introductam habere mulierem praeterquam utique matrem vel sororem vel amitam vel eas solas personas, quae omnem suspicionem effugiunt.

der Hirtensorgfalt bedarf[1]; — b) Die Pflicht des Gebetes für die Seelsorgsbefohlenen, — c) der Predigt und des christlichen Unterrichtes (s. o. S. 314), — d) der Spendung der heiligen Sacramente, nicht bloß insoweit deren Empfang zum Heile notwendig[2], oder durch ein Gebot zur Pflicht gemacht ist, sondern auch so oft die Gläubigen sich ihrer aus wahrhaft religiösen Motiven und auf eine heilsame Weise bedienen wollen. — e) Er ist verpflichtet, durch Wachsamkeit und Klugheit gute Kenntniß der ihm anvertrauten Seelen und ihrer Bedürfnisse sich anzueignen (cognoscere oves), sie vor der Gefahr der Sünde zu bewahren, sie zu mahnen und zu warnen, wo er nur immer den Feind wahrnimmt, zu bessern alle, welche bereits vom Bösen angesteckt sind, eingeschlichene Aergernisse zu beseitigen u. s. w. Die seiner Hirtensorgfalt am meisten bedürftigen und vom göttlichen Heilande ihm besonders an's Herz gelegten Schäflein sind die Kinder, denen er Leiter und Erzieher und geistlicher Vater sein muß nicht nur in Kirche und Schule, sondern auch durch Erfüllung seiner Pflichten gegenüber den Aeltern und in Verbindung mit ihnen. — f) Er ist auch endlich strenge der Kirche verantwortlich für genaue Führung der Kirchenbücher, besonders der Tauf-, Firmungs-, Trauungs- und Sterbematrikel und für Verwaltung des ihm nach Verhältniß seines Amtes anvertrauten Kirchenvermögens.

Eine Pflicht aber ist es, deren Erfüllung ihm die Quelle stets offen hält, aus welcher er alles schöpft, was er den Seelen bietet, und alle Kraft, seinem heiligen Berufe nachzukommen, — die Verpflichtung, das heilige Meßopfer darzubringen. Daß er dem gläubigen Volke nicht bloß Gelegenheit gebe, demselben beizuwohnen, sondern daß er es für seine Seelsorgebefohlenen aufopfere, wenn er Pfarrer oder dessen Stellvertreter ist, beruht zweifelsohne schon im göttlichen Gesetze. Die Kirche hat dieses durch ihr Gesetz (Trid. Sess. 23. cap. 1 de Ref.) dahin determinirt, daß der Seelsorger jeden Sonn- und Feiertag in eigener Person für die Parochianen das heilige Opfer applicire und zwar in ecclesia parochiali und in Gegenwart eines großen Theiles der Parochianen. Durch Uebertragung der Application an einen anderen Priester würde er seiner Pflicht nur genügen, wenn er sich in der Unmöglichkeit befände, selbst zu celebriren. In diesem Falle müßte er aber sub gravi die heilige Messe durch einen anderen Priester pro parochianis lesen lassen (s. Benedict. XIV. Constit. *„Cum semper"* dd. 19. Aug. 1744. — S. Congr. Conc. dd. 25. Sept. 1847. — S. Congr. Rit. 11. Maii 1720). War es unmöglich, einen Priester hiefür zu finden, so muß die Application unter der Woche nachgetragen werden (S. C. C. dd. 14. Dec. 1859). Die Verpflichtung erstreckt sich auch auf die Festtage, deren Feier vom heiligen Stuhle in foro dem Volke erlassen oder auf den darauf folgenden Sonntag transferirt worden ist, insoweit nicht besondere apostolische Indulte dieselbe eingeschränkt haben.

---

[1] Trid. Sess. XXIII. cap. 1 de ref.

[2] Unter Voraussetzung der necessitas extrema oder gravis wäre der Seelenhirte obligirt selbst mit Gefahr seines eigenen Lebens.

§ 5. Pflichten der Gläubigen gegen die kirchliche Auctorität.

Diese sind zum größten Theile dem oben S. 68 über das kirchliche Gesetz Gesagten zu entnehmen.

Ist die Kirche das auf Erden fortgesetzte Leben und Wirken Jesu Christi zum Heile der Seelen [1], so ist es notwendige Folge, daß Jeder, der ihren Geboten den Gehorsam verweigert, aufhört, ein Christ zu sein, — „sit tibi ut ethnicus et publicanus“. Es wird aber auch eine Herzenssache für jeden treuen und aufrichtig ergebenen Sohn der Kirche sein, in allen Fragen dasjenige zu adoptiren, was mehr dem Geiste, den Grundsätzen, der Praxis der Kirche conform ist. Er weiß ja, daß jeder Mangel an Pietät gegen die Kirche eine Untreue gegen Jesus ist.

Wir haben den Inhalt des göttlichen Willens von der Kirche uns lehren zu lassen. Nur sie hat Gott zu seinem Organe gemacht, denselben uns kund zu geben. Jedes Gesetz in der Welt, das ihre unfehlbare Auctorität als entgegengesetzt erklärt gegen das göttliche und evangelische Gesetz, ist unzweifelhaft ein ungerechtes und unheiliges Gesetz, dem man nur das göttliche Wort entgegen zu halten hat: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Unser Leitstern durch das Leben in einer Zeit, in welcher jeder Machthaber absolut sein will, die es aber Christo nicht gestattet, seine allein beseligende Herrschaft zu üben, sei das Wort Pius' IX. (Alloc. hab. d. 19. Dec. 1853): „Quod cum gentium apostolo docuit semper Ecclesia, parendum scilicet esse potestatibus sublimioribus, id Nos et catholici Nobiscum antistites et tenent et docent; at vero, si *contra divinas leges et sacrosancta Ecclesiae jura a divino Auctore illi tradita* imperatum aliquid sit, obediendum Deo esse magis, quam hominibus, id exemplo ipse suo confirmavit apostolus, id Nos cum sacris Ecclesiae pastoribus et docemus et inculcamus.“

§ 6. Wirkung der kirchlichen Strafgesetze.

Die Kirche hat jure divino Strafgewalt gegen alle ihre Glieder, welche dem göttlichen oder positiv kirchlichen Gesetzen zuwider handeln. Die allgemeine Unterscheidung der Strafen nach Form und Inhalt siehe oben S. 75. Nach ihrem Zwecke sind sie vorzüglich unterschieden in „poenae vindicativae“ und „medicinales“. Die ersteren bezwecken direct und zunächst die Sühne für ein Verbrechen, wie die Amtsentsetzung (depositio) und die Degradation, obgleich sie indirect und mittelbar auch die Besserung des Schuldigen beabsichtigen; letztere verfolgen beide Zwecke in gleicher Weise, wie ganz vorzüglich die kirchlichen Censuren, welche ohne Zeitbestimmung in so lange dauern sollen, bis sich der Schuldige die Lossprechung verdient hat.

Jeder Gläubige ist verpflichtet, der über ihn verhängten Strafe sich zu

[1] S. Petr. Chrysol. serm. 62: *Ecclesia in Christo et in Ecclesia Christus est.* — S. Th. p. 3. q. 83. a. 3: *Quae per Ecclesiam statuuntur, ab ipso Christo ordinantur.*

Demut zu unterwerfen, sei es, daß dieselbe ipso facto durch das Gesetz schon ausgesprochen ist oder in richtiger Anwendung des Gesetzes auf sein wahrheitsgetreu constatirtes Vergehen durch einen competenten Richter verhängt wird. Im Falle er glaubt, mit Unrecht zu einer Strafe verurtheilt zu sein, steht ihm der Zutritt zur höheren Instanz offen.

In Ansehung der Censuren ist das Verhalten der Gläubigen durch folgende Sätze normirt[1];

1. Censuren werden nie incurrirt, wenn die Uebertretung des kirchlichen Strafgesetzes, sei es aus welchem Grunde nur immer, nicht zu einer Todsünde imputirt werden kann;

2. ebenso wenig, wenn der Schuldige handelte mit ignorantia *facti* (d. i. nicht wußte, er thue etwas, was dem betr. Gesetze unterliegt), oder mit ign. *juris* (d. i. nicht wußte, die Kirche habe auf die Sünde, welche er begeht, eine geistliche Strafe gelegt)[2].

Nur die ign. *affectata* verhindert das Eintreten der censura latae sententiae in gar keinem Falle; — die zur schweren Sünde imputirbare Unwissenheit aber (ign. *crassa* vel *supina*) läßt die Censur wenigstens dann nicht eintreten, wenn das kirchliche Strafgesetz die Formel gebraucht: „qui hoc vel illud fecerit *scienter, consulto, temere, qui praesumpserit*“ etc.[3] Außerdem aber würde sie einer Uebertretung mit Kenntniß des Gesetzes gleich zu achten sein[4].

3. Die Kirche dehnt ihre Strafgesetze auch nicht aus auf Jene, welche nur unter dem Einflusse großer Furcht (metus *gravis*), obgleich mit schwerer Sünde, gehandelt haben[5].

4. Die Excomm. ferendae sent. kann in der Regel vor dem zurückgelegten 14. Lebensjahre nicht verhängt werden. Dagegen können auch Unmündige der excomm. latae sent. unterliegen[6].

5. Die Excommunication, sowie das Interdict, insoweit sie von einem erst auf Grund eines allgemein erlassenen Gesetzes zu fällenden Urtheile abhängen, können giltig nicht verhängt werden, wenn nicht vorher der Schuldige dreimal gemahnt worden ist, oder einmal mit der Erklärung, diese Mahnung solle anstatt der canonischen trina admonitio gelten, zugleich mit Gewährung wenigstens der geringsten Frist, welche zur dreimaligen Mahnung nötig wäre; als solche gilt die Zeit von sechs Tagen.

6. Ist ein an sich legitimer, mit genügender Jurisdiction betrauter Hierarche selbst einer Censur verfallen, so kann er zwar nicht erlaubt, aber doch giltig, die kirchliche Richter- und Strafgewalt üben, so lange er nicht excommunicatus vitandus, non toleratus, ist[7].

---

[1] Vgl. besonders Kober, „Der Kirchenbann“. — Ebendesselben „Suspension der Kirchendiener“. Tübingen.

[2] Wo solche Unkenntniß obwaltet, fehlt eine Hauptbedingung der Censur. Sie soll nämlich nur als äußerstes Mittel zur Besserung eines Schuldigen in Anwendung kommen. Es muß ihr daher immer die Mahnung vorhergehen unter Androhung der Strafe. Diese kann aber bei einer censura latae sententiae nur in der dem Schuldigen gewordenen Kenntniß gelegen sein, die Kirche habe unter Strafe die von ihm beabsichtigte sündhafte Handlung verboten.

[3] S. Congr. Inqu. dd. 12. Jan. 1870. — Cfr. S. Lig. VII. 48.

[4] c. 2 de const. in 6°. (I, 2). Bonifac. VIII.

[5] Vgl. Kober, Kirchenbann 5. Cap.

[6] c. 1. 60 X. de sent. excom. (5, 39).

[7] Exc. non toler. ist nach Bulle Martins V. *ad evitanda scandala* nur, wer durch

7. Wer mit Grund im Zweifel ist, ob er einer Censur verfallen sei [1], unterliegt derselben nicht; noch weniger, wer die vollste Gewißheit hat, die über ihn gefällte Straffentenz sei wegen eines wesentlichen Defectes ungiltig. Indessen darf Niemand in eigener Sache seinem Urtheile vertrauen, und muß sich Jeder insoweit öffentlich der Strafe fügen, als er sich ihr ohne großes Aergerniß nicht entziehen könnte.

8. Es kann eine und dieselbe Person mehreren Censuren unterliegen in Folge verschiedener Sünden und Verbrechen, deren jedes mit kirchlicher Strafe belegt ist.

9. Der Excommunicirte ist unter schwerer Sünde verpflichtet, sich des Empfanges der heiligen Sacramente zu enthalten [2] und außer dem Falle der necessitas extrema auch der Spendung derselben. Nur der excommunicatus toleratus darf sich zur Spendung herbeilassen, wenn die Gläubigen ihn darum angehen, was ihnen, im Falle sie durch causae justae dazu veranlaßt werden, erlaubt ist [3].

In gleicher Weise ist ihm strenge verboten, der heiligen Messe oder andern öffentlichen liturgischen Acten der Kirche beizuwohnen [4]; er darf jedoch bei der Predigt und dem christlichen Unterrichte zugegen sein und sich auch der Sacramentalien bedienen, obgleich die damit verbundenen Segnungen und Gebete der Kirche für ihn nicht wirksam sind [5]. Sie nützen ihm nur, insoweit er durch dieselben als heilige Sachen zu religiöser Gesinnung und Acten der Religion angeregt wird.

Die Frage, ob der Gottesdienst fortgesetzt werden darf, wenn ein Excommunicirter sich dabei einfindet und es nicht möglich ist, ihn zu entfernen, ist nur in Ansehung des excomm. vitandus zu verneinen [6].

10. Wer wissentlich einen Schuldigen in Fortsetzung seines Verbrechens unterstützt, nachdem er namentlich vom Papste excommunicirt oder als einer exc.

---

promulgirte Sentenz öffentlich als der Censur verfallen mit Namen oder sonst in genügend erkennbarer Weise verkündet worden, — (oder wer die Excommunication propter percussionem clerici in einer so offenkundigen Weise incurrirt hat, *„ut ejus delictum neque aliqua tergiversatione celari neque ullo pacto excusari posset“*). Nach dem jetzt geltenden und besonders durch die Bulle Pius' IX. *Apost. Sedis* geregelten Rechte ist aber der zweite in Parenthese stehende Theil obiger Bestimmung als außer Uebung gesetzt anzusehen.

[1] Im Zweifel, ob der Richter competent gewesen, die Censur auszusprechen, ist übrigens die Competenz zu präsumiren.

[2] Metus gravis würde ihn indessen entschuldigen, außer es wäre die Drohung großen Uebels angewendet zu dem Zweck, daß er die heil. Sacramente empfange, um dadurch der Verachtung der Kirche und ihrer Strafen Ausdruck zu geben.

[3] Priester, welche wissentlich einen Excommunicirten zu den heil. Sacramenten zulassen, begehen eine schwere Sünde, und wäre derselbe excom. vitandus, so würde nach Bulle *Apostolicae Sedis* sofort ipso facto das interdictum ab ingressu Ecclesiae die Folge sein.

[4] C. 24 de sent. exc. in 6°.

[5] Wer durch die Excommunication vom mystischen Leibe des Herrn getrennt ist, hat keinen Antheil an den „suffragiis communibus Ecclesiae“, d. h. an irgend welchen Fürbitten, welche die Kirche durch ihre Cleriker in ihrem Namen für ihre Glieder darbringen läßt. Es wird diese Wirkung der Censur von vielen Auctoren als eingeschränkt auf die excommunicati vitandi erklärt. (Cfr. Scavini tom. I, nr. 846.) Jeder einzelne Priester oder Gläubige aber kann für die Excommunicirten in seinem Namen (oratio privata) beten und opfern.

[6] Andere Folgen der Excommunication sind: Verlust des kirchlichen Begräbnisses für den unbußfertigen exc. *toleratus* wie für den *vitandus;* die Sepultur des letzteren an geweihtem Orte hätte sogar dessen Pollution zur Folge; — Verlust der kirchlichen Jurisdiction für den exc. *vitandus;* — Inhabilität für Uebernahme irgend eines beneficium eccles. Die vor der Excommunication innegehabten Pfründen bleiben dem Schuldigen,

latae sent. verfallen erklärt worden ist, unterliegt der einfach reservirten Excommunication (s. Bulle „*Apost. Sedis:* communicantes cum excommunicato nominatim a Papa in crimine criminoso, ei scilicet impendendo auxilium vel favorem.). — Dasselbe gilt von allen Clerikern, welche wissentlich und freiwillig (*scienter* et *sponte* — jede ignorantia, sowie metus gravis würden entschuldigen) mit solchen nominatim vom Papste excommunicirten Personen eine communicatio in sacris sich erlauben würden (Dieselbe Bulle: cleric. scient. et sp. communicantes in divinis cum personis a Rom. Pont. nomin. excomm. et ipsos in officiis recipientes.). — Jene dagegen, welche durch Befehl oder Zwang kirchliches Begräbniß namentlich Excommunicirter oder Interdicirter oder notorischer Häretiker erwirken, sind ipso facto der nicht reservirten Excommunication verfallen (Dieselbe Bulle: Mandantes seu cogentes tradi ecclesiasticae sepulturae haereticos notorios aut nominatim excommunicatos vel interdictos.).

11. Die Gebote der Kirche obligiren auch den Censurirten; so muß auch der excommunicirte und suspendirte Cleriker das Brevier beten. Das Gebot die heilige Messe zu hören, zu beichten und die heilige Ostercommunion zu empfangen, ist ihm aber Obigem zufolge nicht erfüllbar — durch seine eigene Schuld.

12. Jeder Excommunicirte ist verpflichtet, sich binnen Jahresfrist die Absolution zu erwirken, widrigenfalls gegen ihn der Verdacht häretischer Gesinnung und hartnäckiger Verachtung der Kirche entstände [1].

13. Zur Erwirkung der Absolution hat er vor Allem aufrichtige und genügende Buße zu thun und sich in Demut und Gehorsam der Kirche zu unterwerfen. Dazu gehört selbstverständlich auch öffentliche Sühne für öffentlich gegebenes Aergerniß und möglichste Reparation zugefügter Beschädigungen und Injurien [2]. Sodann muß er sich Absolution erbitten von dem competenten Richter. Dieser ist:

a) für jede censura lata *ab homine* per sententiam particularem der Obere, welcher die Censur verhängt hat, — sowie dessen Nachfolger in Amt und Würde, — oder auch der höhere Obere, dessen Jurisdiction er selbst unterstellt ist;

b) für jede censura lata *a jure* non reservata ein jeder Beichtvater;

c) für die reservirten Censuren jener Träger kirchlicher Jurisdiction, welchem sie reservirt sind, nach Maßgabe der hierüber von der Kirche erlassenen Canones [3];

d) Obere mit Episcopal- und Quasiepiscopaljurisdiction können die Absolutionsgewalt, welche ihnen jure *ordinario* zusteht, andern untergeordneten Richtern

---

er kann aber durch richterliche Sentenz ihrer verlustig werden, wenn er sich nicht binnen Jahresfrist Absolution erwirkt hat. — — Ehedem bewirkte jede, den Kirchengesetzen zuwiderlaufende Gemeinschaft mit einem exc. vitandus die „excommunicatio minor"; diese aber tritt nach Bulle „*Apost. Sedis*" nicht mehr ein.

[1] Trid. Sess. 25 cap. 3 de ref.

[2] S. Poenitent. dd. 5. Julii 1857.

[3] Die einen censurae a jure sind durch die heil. Canones der Absolution der Bischöfe reservirt (so die excomm. reservata ob procurationem abortus, — die censurae occultae Papales mit Ausnahme der *speciali modo* Papae reservatae, — die Censuren, welchen Personen unterliegen, die in der Unmöglichkeit sich befinden, persönlich dem heil. Stuhle sich vorzustellen); — andere sind dem heil. Stuhle *speciali modo*, d. h. so ausschließlich reservirt, daß keine irgend wie ertheilte Absolutionsvollmacht auf sie ausgedehnt ist, außer sie wäre ausdrücklich genannt. — Todtkranke und in Todesgefahr Schwebende können von jedem Priester, mag er auch sonst gar keine Jurisdiction haben, von jeder Censur absolvirt werden, gegen das eidliche Versprechen jedoch, im Falle dieselbe reservirt ist, nach erlangter Wiedergenesung sich dem competenten Richter zu stellen, für ihr Verbrechen genugzuthun, sich den Gesetzen der Kirche zu unterwerfen und jeden Rückfall zu meiden.

delegiren; die ihnen selbst nur durch Delegation ertheilte Vollmacht aber nur, wenn ihnen eine Subdelegation gestattet ist.

§ 7. Kirchliche Strafen gegen Verächter der kirchlichen Auctorität insbesondere.

Gegen den Mittelpunkt aller Auctorität in der Kirche sündigen Jene, welche vom Papste sich trennen, und seinem Gehorsame sich entziehen. Nach Bulle *Apost. Sedis* trifft die dem Papste *speciali modo* reservirte Excommunication „schismaticos et eos, qui a Romani Pontificis pro tempore existentis obedientia pertinaciter se subtrahunt vel recedunt"; — ferner „omnes et singulos, cujuscunque status, gradus seu conditionis fuerint, ab ordinationibus seu mandatis Romanorum Pontificum pro tempore existentium ad universale futurum Concilium appellantes nec non eos, quorum auxilio, consilio vel favore appellatum fuerit".

Der Verachtung und Verläugnung der Kirche als einer in sich nach göttlichem Rechte vollkommenen und unabhängigen Gesellschaft machen sich alle schuldig, welche die nach göttlichem Rechte ihr zukommende Jurisdiction nicht anerkennen. Oben citirte Bulle verhängt die speciali modo reservirte Excommunication über:

a) Jene, welche die Kirche direct oder indirect an Ausübung ihrer Jurisdiction hindern, oder zu diesem Zwecke die weltliche Gewalt anrufen, (z. B. Cleriker, welche von der Sentenz des kirchlichen Richters an die weltlichen Gerichte appelliren, gleichviel ob mit oder ohne Erfolg) oder zu deren Vorgehen gegen die kirchliche Gerichtsbarkeit positiv mitwirken [1];

b) über Jene, welche ihre gesellschaftliche Stellung mißbrauchen zum Erlaß von Gesetzen gegen die Freiheit und die Rechte der Kirche, oder die ihnen subordinirten Richter direct oder indirect nötigen, der kirchlichen Immunität zuwider geistliche Personen vor das weltliche Forum zu ziehen [2];

c) über Alle, welche zur weltlichen Gewalt ihre Zuflucht nehmen, um direct oder indirect die Promulgation oder den Vollzug von Urtheilen oder Erlassen des heiligen Stuhles zu verhindern, oder welche sich um dieser willen Feindseligkeiten erlauben gegen irgend Jemand [3].

Verächter der kirchlichen Auctorität sind sodann Jene, welche zwar kein

---

[1] Impedientes directe vel indirecte exercitium jurisdictionis ecclesiasticae sive interni sive externi fori, et ad hoc recurrentes ad forum saeculare, ejusque mandata procurantes, edentes, aut auxilium, consilium vel favorem praestantes.

[2] „*Cogentes* sive directe sive indirecte judices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas praeter canonicas dispositiones: item edentes leges vel decreta contra libertatem aut jura Ecclesiae". Dieß wird näher erklärt von der S. U. Inqu. dd. 4. Febr. 1871: *In ea formula attendere debes verbum cogentes, quod sane indicat, excommunicationem eos non attingere, qui subordinati sint, etiamsi judices fuerint, sed in eos tantum esse latam,* **qui a nemine coacti vel talia agunt, vel alios ad agendum cogunt.**

[3] „Recurrentes ad laicam potestatem ad impediendas litteras vel acta quaelibet a Sede Apostolica vel ab ejusdem Legatis aut Delegatis quibuscunque profecta, eorumque promulgationem vel executionem directe vel indirecte prohibentes, aut eorum causa sive ipsas partes sive alios laedentes vel perterrefacientes."

Dogma der Kirche verläugnen, wodurch sie der Häresie schuldig würden, wohl aber Lehren vertheidigen oder nicht mit der Kirche als verwerflich erklären, welche der heilige Stuhl für irrthümlich, ärgerlich u. dgl. erklärt und deßhalb unter Strafe der excommunicatio latae sententiae zu lehren verboten hat. Gegen dieselben ist in der Bulle *Apost. Sedis* die dem heiligen Stuhle einfach reservirte Excommunication ausgesprochen [1].

Im gleichen Grade, wie der kirchlichen Auctorität, stellen sich der staatlichen feindlich gegenüber die Anhänger jener geheimen Gesellschaften, die sich zum Zwecke gesetzt haben, die bestehende auf den ewigen Grundlagen der Religion, Sittlichkeit und des Rechtes beruhende Ordnung zu unterwühlen und zu zerstören. Ueber deren Mitglieder und alle, welche sie thatsächlich unterstützen, verhängt die Bulle „*Apost. Sedis*“ die excom. latae sent. S. Sedi reservata (nicht speciali modo reserv.) sowie über alle, welche ihre geheimen Häupter kennen und dennoch nicht zur Anzeige bringen. Dahin gehören außer den Freimaurern und Carbonari [2] auch (S. Off. Cong. 12. Jan. 1870) die Fenier und alle Geheimbünde, deren Mitglieder sich eidlich für die Zwecke derselben verpflichten müssen (S. Poenit. 21. Aug. 1850). Deren Anhänger sind auch dann noch excommunicirt, wenn sie zwar aufrichtig für ihren sündhaften Eid Buße thun, aber dennoch äußerlich und thatsächlich im Verbande mit ihnen bleiben. (C. S. O. 5. Julii 1837.) Diese kirchlichen Strafbestimmungen erleiden dadurch keine Modification, daß derartige Geheimbünde vom Staate tolerirt werden. Der gegentheilige Satz hat seine Verurtheilung gefunden in der Encycl. Pius' IX. *Quanta cura* v. 8. Dec. 1864 und dem Syll. err. § IV.

§ 8. Besondere Verpflichtungen der Ordenspersonen gegen die Kirche [3].

Der Kirche obliegt es nicht allein, die Gläubigen auf dem Wege der göttlichen Gebote zu leiten; ihre von Gott übertragene Lehr- und Hirtengewalt erstreckt sich auch darauf, den Inhalt der evangelischen Räthe (s. oben S. 66.) zu erklären, und jene, welche sie zu deren Befolgung berufen erkennt, nach

[1] „Docentes vel defendentes sive publice sive privatim propositiones ab Apostolica Sede damnatas sub excommunicationis poena latae sententiae: item docentes vel defendentes tamquam licitam praxim inquirendi a poenitente nomen complicis, prouti damnata est a Benedicto XIV. in Const. *Suprema* 7. Jul. 1745; *Ubi primum* 2. Julii 1746; *Ad eradicandum* 28. Sept. 1746.

[2] „Nomen dantes sectae *Massonicae* aut *Carbonariae* aut aliis ejusdem generis sectis, quae contra Ecclesiam vel legitimas potestates seu palam seu clandestine machinantur, nec non iisdem sectis favorem qualemcunque praestantes; earumve occultos *coryphaeos ac duces* non denuntiantes, *donec non denuntiaverint.*“ — Die früheren Constitutionen Clemens' XII., Benedicts XIV., Pius' VII. und Leo's XII. hatten Denuntiation aller Anhänger, nicht bloß der Häupter, zur Pflicht gemacht, und die Excommunication unbedingt für immer ausgesprochen, während sie nunmehr von selbst aufhört wenigstens reservirt zu sein, sobald die Denuntiation der Häupter geschehen ist.

[3] Ausführlicheres hierüber und die Citate der darauf bezüglichen kirchlichen Canones und Decrete sieh bei den Canonisten. Vorzüglich sei erwähnt *D. Bouix*, de Jure Regul. 2 tom. — S. Liguori L. V. (al. L. IV.) n. 1—80.

denselben ihrem ewigen Ziele entgegen zu führen. Dieß gilt ganz vorzüglich von jenen, welche nicht für sich allein in der Welt ein jungfräuliches und opferwilliges Leben gewählt haben, sondern öffentlich und in geordneter Gemeinschaft mit Andern die Keuschheit, Armut und den Gehorsam üben wollen, — von den Ordenspersonen.

Religiosen, Ordenspersonen im eigentlichen Sinne, sind jene, welche in einem vom heiligen Stuhle approbirten Orden nach einer bestimmten Regel die drei Gelübde der Befolgung der evangelischen Räthe ablegen. Sind diese auch nur vota *simplicia*, so begründen sie dennoch in Wahrheit den Ordensstand; nur entbehren sie der den votis *solemnibus* speciell eigenthümlichen Wirkungen. Mitglieder einer nur vom Bischofe approbirten Congregation mit den drei Gelübden können nicht Religiosen im vollen und eigentlichen Sinne genannt werden.

Die Verpflichtungen in Ansehung des Ordensstandes reduciren sich auf Folgendes:

1. Ohne Ueberzeugung, man habe den Beruf des Klosterlebens, soll Niemand diesen Stand wählen. Es wäre nicht ohne große Gefahr für das ewige Heil, nicht in das Kloster zu gehen, wenn man sich dafür berufen fühlt, und ohne Zweifel schwere Sünde wenigstens dann, wenn man sich bewußt ist, in der Welt kaum die Gefahren des ewigen Verderbens vermeiden zu können [1]; aber nicht minder gefährlich wäre es und gewiß schwere Sünde, in dasselbe zu treten mit der Ueberzeugung, man sei nicht berufen. — Die Hauptkennzeichen des Berufes sind: die unverkennbare physische, intellectuelle, sittliche und ascetische Qualification für das Klosterleben überhaupt und einen speciellen Orden insbesondere und eine damit verbundene beständige Neigung zum Ordensstande, welche in sich schließt ein aufrichtiges und entschiedenes Verlangen und Streben nach höherer christlicher Vollkommenheit, und auch nach erlangter klarer und vollständiger Kenntniß der klösterlichen Obliegenheiten ungeschwächt fortdauert.

2. In Ansehung der Zeit der Ablegung der Gelübde muß sich jeder, der in das Kloster eingetreten ist, demütig dem Willen der Obern unterwerfen. In keinem Falle könnte aber eine Profeß giltig sein vor vollendetem

---

[1] S. Lig. n. 78. — Wer den Beruf in sich zu erkennen glaubt, aber noch durch andere Obliegenheiten vom Eintritte in's Kloster abgehalten ist, z. B. durch die Sorge für arme Aeltern (S. Th. 2. 2 q. 189 a. 6), handelt pflichtgemäß, wenn er noch in der Welt bleibt, bis er von denselben frei geworden ist. Nur ist mit dem hl. Thomas zu bemerken (Quodl. 10 a. 10): qui habet propositum intrandi religionem, (et) videt in saeculo non posse vivere sine peccato mortali vel non de facili; si timet sibi periculum peccati mortalis, cum magis teneatur saluti animae suae providere quam corporali necessitati parentum, non tenetur in saeculo remanere. — Was den Cleriker betrifft, welcher in sich den Beruf des klösterlichen Lebens fühlt, so kann er demselben folgen, auch wenn der Bischof dagegen Widerspruch erhebt. Ihm von seinem Schritte Kenntniß zu geben ist aber Pflicht. Der Bischof könnte indessen ihn zurückhalten und selbst aus dem Kloster zurückrufen, wenn außerdem großer Nachtheil für seine Kirche entstehen würde. Das Gesagte gilt auch für Pfarrer (c. *duae sunt leges* C. XIX. q. 2. *Benedictus XIV.* bulla: *Ex quo dilectus*). Bischöfe bedürfen zum Eintritte in das Kloster der Zustimmung des Papstes (S. Th. 2. 2 q. 189 a. 7).

sechszehnten Lebensjahre und einem Noviziate von wenigstens einem vollen Jahre [1], während dessen man nie aus dem Kloster ohne Erlaubniß sich entfernt hat mit dem Willen, sich anderswohin zu begeben, und sei es auch in ein anderes Kloster desselben oder eines anderen Ordens. In diesem Falle, sowie wenn der Novize aus gerechten Gründen entlassen, später aber wieder aufgenommen wurde, müßte das Noviziat wieder begonnen werden.

3. Der Religiose ist durch seinen Stand und Beruf obligirt, nach wahrer Vollkommenheit zu streben durch Treue gegen seine Gelübde und Beobachtung der Ordensregeln. Letztere verpflichten allerdings nicht an sich unter einer Sünde; aber Gleichgiltigkeit gegen dieselben ist nicht möglich, ohne daß sündhafte Lauheit vorhergeht oder daraus erfolgt, und ohne daß mancherlei Aergerniß gegeben wird. — Formelle Verachtung der Regeln wäre jedenfalls Todsünde [2], sowie auch eine mit großem Aergerniß verbundene Vernachläßigung [3] derselben.

4. Zum Breviergebete sind sub gravi nur die Professen jener Orden verpflichtet, welche vota solemnia haben, und zu deren Beruf und Zweck das Chorgebet gehört. — Das Officium B. M. V., welches in anderen Orden vorgeschrieben ist, obligirt nur sub levi.

5. Die Ordensgelübde betreffend, ist unter ihnen das wichtigste das des Gehorsams. Das Armutsgelübde opfert nur die äußern materiellen Güter, das Keuschheitsgelübde nur den Leib, im Gehorsamsgelübde aber wird die persönliche Freiheit dazu thätig, die eigene freie Disposition über sich selbst um Gottes willen zum Opfer zu bringen, indem man sich dem Urtheile und dem Willen der Obern unterwirft als der Stellvertreter Gottes. *„Melior est obedientia quam victimae.“* 1 Reg. 15, 22.

Das Object dieses Gelübdes ist pünktliche Vollziehung aller Anordnungen, welche die Obern für nötig oder zweckmäßig erachten zur Realisirung der Regeln des Ordens und der ihm gesetzten Zwecke, sowie auf Grund der Regeln und der Grundsätze evangelischer Vollkommenheit zum Besten der Communität oder des Einzelnen.

Zur Erfüllung des Gelübdes muß sich aber noch gesellen, damit der Act verdienstlich sein kann vor Gott, die Tugend des Gehorsams, das ist

---

[1] Trid. Sess. XXV. c. 15. 17 de regul. Pius IX. verfügte (S. Congr. Reg. dd. 19. Mart. 1857), daß in den Mönchsorden mit votis **solemnibus** nach dem Noviziate zuerst vota *simplicia* abgelegt werden, welche zwar von Seite des Gelobenden für das ganze Leben binden, aber den Orden nicht hindern, im Falle es geboten erscheint, den Religiosen mit Lösung seiner Gelübde zu entlassen; Erkrankung allein würde die Entlassung übrigens nicht rechtfertigen. Erst nach Ablauf von mindestens drei Jahren nach Ablegung der vota simplicia darf die professio solemnis stattfinden. — — In Nonnenklöstern dürfen Jungfrauen zur Einkleidung und zur Profeß nur zugelassen werden, nachdem vorher der Bischof als solcher oder als apostolischer Delegat in eigener Person oder durch seinen Generalvicar oder einen andern Bevollmächtigten ein Examen angestellt hat über die volle freie Wahl des Ordensstandes.

[2] S. Th. 2. 2. q. 180. a. 2. et 9 cfr. q. 186. a. 9. ad 3.

[3] Sanchez Dec. l. 6. c. 4. n. 17: Religiosus tenetur sub mortali taliter vivere, ut non sit graviter suae religioni perniciosus inducendo alios suo pravo exemplo ad nimis relaxandam regulam.

innere demütige Unterwerfung des Verstandes und Willens unter das Urtheil und den Willen des Obern. *„Non ad oculum servientes, quasi hominibus placentes . . . . Domino Christo servite“.* Col. 3, 22.

Sub gravi obligirt der klösterliche Gehorsam nur, wenn der Obere in einer wichtigen Sache die Intention hat, strenge zu verpflichten, wie sie anzunehmen ist, wenn er erklärt, er befehle in Kraft des heiligen Gehorsams, im heiligen Namen Jesu u. dgl., — oder wenn der Ungehorsam großes Aergerniß oder sonst sehr nachtheilige Folgen nach sich ziehen würde. Directe Verweigerung des Gehorsams in formeller Verachtung der Auctorität ist aber nie frei von Todsünde.

Nur das votum *solemne* macht den Willen des Gelobenden so vollkommen abhängig von dem der Ordensobern, daß er in Ansehung dessen, was zu deren Competenz gehört, in keinerlei Weise gegen irgend einen Andern giltig eine Verbindlichkeit eingehen könnte. Das votum *simplex* läßt eine solche, wenn auch giltiger, doch nicht erlaubter Weise zu, und gibt dem Obern wenigstens die Gewalt, eine ohne seine Zustimmung anderweitig eingegangene Obligation zu rescindiren.

6. Das Keuschheitsgelübde hat zu seinem Inhalte Enthaltung aller und jeder innerer und äußerer Acte, welche dem sechsten und neunten Gebote zuwider sind, so daß ein jeder derselben von Seite seines Objectes doppelte schwere Sünde wäre, und Verzicht auf Eingehung der Ehe (als votum *solemne* auch die vollste Inhabilität zur Ehe [1]).

Von der Wirkung und den Verpflichtungen des Armutsgelübdes wird gehandelt werden unten beim siebenten Gebote.

7. Die Entbindung von den Ordensgelübden steht in Ansehung der vota *solemnia*, sodann der vota *simplicia*, welche nach dem oben (nota zu nr. 2) angeführten Decrete der Congr. Reg. mindestens 3 Jahre vor der professio solemnis abgelegt werden müssen, und des vot. simplex perpetuae castitatis dem heiligen Stuhle allein zu [2].

8. Als ein besonderes Schutzmittel, von den Klöstern den Geist der

---

[1] Pius IX. *Apost. Sedis* erneuert überdieß die excom. latae sent. Episcopo reservata, die sich schon findet in *Clement.* l. 4 cap. un. de consang. et aff. gegen „clericos in sacris constitutos vel regulares aut moniales post votum solemne castitatis matrimonium contrahere praesumentes; nec non omnes cum aliqua ex praedictis personis matrimonium contrahere praesumentes.“ Ob dieß gilt auch vom *matrimonium mere civile?* Avanzini bejaht es in seinem Commentar zur Bulle *Apostol. Sedis* nr. 39.

[2] Von einem Orden in einen andern überzutreten, ist Professen gestattet, wenn er strenger ist als der erstgewählte, entweder nach seiner Regel an sich, oder weil die Regel in ihm genauer beobachtet wird. (c. 18 *Licet* X. de Regularibus [3, 3.] Der Uebertritt soll aber nie geschehen ohne triftige Gründe und Intention höherer Vollkommenheit, und ohne daß um die Erlaubniß des Obern gebeten worden ist. Deren Verweigerung hindert ihn indessen de Jure communi nicht, seinen Entschluß auszuführen; gegenwärtig haben jedoch die meisten Orden das Privileg, daß kein Mitglied in einen strengeren Orden übertreten kann ohne ausdrückliche Genehmigung des Ordensobern oder des heil. Stuhles. (*Bouix* tom. II p. VI. Sectio IV. cap. V. § II). In einen leichteren Orden überzutreten, kann nur der heil. Stuhl gestatten, — in einen gleich strengen, wenn gute Gründe vorliegen, auch die Ordensobern.

Welt und viele Gefahren des Tugendlebens und der Ordensdisciplin ferne zu halten, dient die Clausur, welche übrigens nicht mit Zweck und Bestimmung aller Orden in gleicher Weise vereinbar ist. Zufolge Trid. Sess. 25. c. 5. de Reg. und den Constitutionen: *Ubi gratiae* Gregors XIII., *Monialium* Pauls V., *Decori* Pius' V. und *Apost. Sedis* Pius' IX. trifft die dem heiligen Stuhle reservirte Excommunication alle, welche ohne rechtmäßige Erlaubniß die Clausur von Nonnenklöstern mit feierlichen Gelübden überschreiten, oder Andere in dieselben einführen oder einlassen oder am Eintritte ungeachtet der ihnen hiezu obliegenden Verpflichtung nicht verhindern, sowie alle Nonnen, welche nach der Profeß, sei es auch nur auf kurze Zeit, ungerechtfertigter Weise aus der Clausur herausgehen.

Für Frauenklöster, welche keine vota *solemnia* haben[1], aber gleichwohl nach ihren Ordensregeln strenge Clausur, können in gleicher Weise die Bischöfe durch Censuren die Clausur schützen (S. Congr. Episc. et Reg. dd. 1. Aug. 1839). Die dem heiligen Stuhle reservirte Excommunication tritt aber in Folge Verletzung ihrer Clausur nicht ein, obgleich die durch die Ordensregel ausgesprochene strenge Verpflichtung zu derselben deßhalb nicht gemindert wird.

Die Erlaubniß zum Eintritte in die Clausur der Nonnen kann der Bischof geben, oder wenn das Kloster nicht feierliche Gelübde hat, auch der Generalvicar, oder wen sonst der Bischof dazu ermächtigt hat, — aber immer nur „ex causa gravi".

Nach Bulle *Regularium* Pius' V. und *Decet Rom. Pontif.* desselben Papstes und *Apost. Sedis* Pius' IX. unterliegen der dem Papste reservirten Excommunication ferner „Mulieres violantes Regularium virorum clausuram et Superiores aliive eas admittentes" — vorausgesetzt, daß das Kloster feierliche Gelübde hat.

Ohne Erlaubniß ihrer Obern dürfen die Mönche nicht aus dem Kloster sich entfernen.

Drittes Hauptstück.

Pflichten innerhalb des staatlichen Lebens[2].

§ 1. Principien.

1. Staat und Gesellschaft sind nicht dasselbe. Die Gesellschaft im universellen Sinne ist die von Gott dem Schöpfer in der Abstammung

---

[1] Nach gegenwärtig zu Recht bestehenden Anordnungen des heil. Stuhles haben die Gelübde der meisten Nonnenklöster in Deutschland und Frankreich nur den Charakter von vota *simplicia*.

[2] Siehe hierüber besonders: Taparelli, Versuch eines auf Erfahrung gegründeten Naturrechts. Regensburg 1845. — E. v. Moy de Sons, Grundlinien einer Philosophie des Rechtes aus kathol. Standpunkte. Wien 1854. — Clem. Graf zu Brandis, Der Staat auf christlicher Grundlage. Regensburg 1860. — Walter, Naturrecht und Politik. Bonn 1863. — Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechtes.

aller Menschen von Einem Stammvater, in der Bestimmung aller Menschen zu Einem Zwecke und in der Unterordnung Aller unter seinen Willen und seine Gesetze begründete Einheit des Menschengeschlechtes.

In engerem Sinne ist Gesellschaft Einigung freier Wesen, welche unter Leitung Einer Auctorität Einen allen gemeinsamen Zweck anstreben, und gleichwie sie durch die Einigung für diesen Zweck gefördert werden, auch zur Erhaltung und Festigung derselben Leistungen und Opfer übernehmen.

Der Mensch ist Glied von Gesellschaften nach natürlichem und göttlichem Gesetze (notwendige Ges.); die Menschen schließen unter sich auch zu selbst gewählten Zwecken Verbindungen (freiwillige Ges.)

Der Staat nun ist nicht die Gesellschaft schlechthin, gleich als hätten alle übrigen Gesellschaften in ihm ihren Ziel- und Einigungspunkt. Er ist vielmehr selbst nur eine singuläre, aber nach Gottes Willen unter den Menschen notwendige Gesellschaft, — eine Einigung der Familien und ihrer Angehörigen unter Einer Auctorität zu dem Zwecke, daß alle Individuen und Gesellschaften in ihren Rechten Schutz finden, und alle ihre äußeren Verhältnisse und Beziehungen so geordnet werden, wie es notwendig ist, um in Frieden ihre Rechte und Güter im Einklange mit den durch die sittliche Ordnung vorgezeichneten Zwecken erhalten, erweitern und gebrauchen zu können.

2. Der nächste und eigentliche Zweck des Staates ist deßhalb nicht, unmittelbar den Menschen ihre Wohlfahrt zu bieten, sondern nur, sie möglichst zu schützen gegen alle in den äußeren irdischen Verhältnissen liegenden Hindernisse, in freier Thätigkeit auf eine Gottes Willen gemäße Weise ihr Heil anzustreben.

Daß der Staat seinen oben erklärten Zweck, der sich kurz bezeichnen läßt als Aufrechthaltung und Geltendmachung der Rechtsordnung in der Societät, erreiche, ist conditio sine qua non für das wahre Wohl aller Kreise gesellschaftlichen Lebens, aber dieses selbst ist nicht sein unmittelbarer Zweck.

In gleicher Weise ist der Staat gewiß sehr dabei interessirt, daß Familie und Kirche ihre eigenthümlichen Zwecke realisiren, ohne daß aber daraus gefolgert werden könnte, es gehöre zu ihrem Bereiche, auch für die sociale Rechtsordnung Sorge zu tragen.

3. Weil der Staat unter die notwendigen, nach Gottes Willen für alle Menschen bestimmten Gesellschaften gehört, und weil überhaupt keine Gesellschaft in der Welt berechtiget ist, außer in soferne ihr Zweck als das sie einigende Princip in die von Gott gesetzte Finalordnung sich einfügt, kann das staatliche Rechts- und Pflichtengebiet nur richtig erfaßt werden im Zusammenhalte mit der in Gott gründenden moralischen und Heilsordnung.

Die Auctorität im Staate besteht, wie jede Auctorität in der Welt, nur als Stellvertretung Gottes und mit Verantwortlichkeit vor Gott, daß sie bestmöglich den Staatszweck anstrebe, aber nie ihre Competenz überschreite. Die

---

Freiburg 1868. — Rieß Flor., Kirche und Staat. 1869. — Stöckl, Lehrbuch der Philosophie, 2. Abtheil. — *E. Caro*, Problèmes de Morale Sociale. Paris 1876. — Charles Périn, Christliche Politik, übersetzt. Freiburg 1876.

Glieder des Staates sind der Staatsauctorität unterthan um Gottes willen und einzig und allein, weil es so Gottes Anordnung erfordert.

In bündiger Weise spricht der Apostel dieses Grundprincip des christlichen Staatsrechtes aus Rom. 13, 1 sq.: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas, nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt . . . . Dei enim minister est vindex in iram ei, qui malum agit. Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam. — Cfr. Prov. 8, 15.

4. Es werden demnach auch in der staatlichen Ordnung im Allgemeinen uns dieselben Grundlagen wieder begegnen, wie in der Familie und der Kirche: die Gerechtigkeit, in welcher die Auctorität das heilige Recht Gottes vertritt, für sich selbst aber als Recht in Anspruch nimmt, in soweit Gott es will, das Zusammenwirken der Unterthanen zum Zwecke des Staates nach entsprechenden Normen (Gesetzen) zu fordern, die Unterthanen dagegen um Gottes willen die Auctorität anerkennen und ihren von Gottes Gesetz sanctionirten Forderungen Gehorsam leisten; — — und die Liebe, in welcher die Auctorität, Gott nachahmend, nur die Wohlthaten der von Gottes Gesetz geregelten Ordnung für die Unterthanen beabsichtiget, diese aber bereitwillig die Opfer bringen, von welchen die Aufrechthaltung der guten Ordnung und die bestmögliche Theilnahme aller einzelnen Glieder der Staatsgesellschaft an den derselben resultirenden Vortheilen bedingt ist.

5. Der Zweck des Staates, wie er oben erklärt wurde, ist selbst nur Mittel für die höheren Zwecke des einzelnen Menschen und der Familie. Die Menschen sind nicht da des Staates wegen, sondern die staatliche Ordnung ist da der Menschen wegen. So wenig es nun auch in der Aufgabe oder auch nur Möglichkeit des Staates liegt, unmittelbar für diese höheren und letzten Zwecke aller menschlichen Verhältnisse zu sorgen, ebensowenig darf er sie ignoriren. Die gesammte Staatsthätigkeit darf keinen Augenblick vergessen, daß jeder einzelne Bürger bestimmt ist für die ewige übernatürliche Seligkeit, daß aufhört berechtiget zu sein, was mit diesem einen letzten Zwecke in Widerspruch tritt, und daß vielmehr ihm alles sociale Leben und Handeln untergeordnet sein muß [1].

6. In Beobachtung dieser Principien liegt die Garantie der Freiheit der Bürger. Werden dieselben verläugnet, so ist notwendig die letzte Consequenz, daß der Einzelne nur mehr Geltung hat als Bestandtheil der Gesammtheit, insoweit und insolange er dafür brauchbar ist.

Außerhalb der positiven göttlichen Offenbarung, wie sie in der katholischen Glaubenslehre niedergelegt ist, hat sich der Staatsbegriff noch nie im wahren und vollen Sinne des Rechtsstaates entwickeln können. Es fehlten stets die beiden

[1] S. Thom. *de regim. princ.* I. 14: Idem oportet esse judicium de fine totius multitudinis et unius . . . . Non est ergo *ultimus* finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.

Momente: a) der Stellvertretung Gottes durch die Staatsauctorität, b) der Verantwortlichkeit derselben vor Gott für ihre Achtung und Beschützung der Rechte des Einzelnen. Deßhalb kennt der alte heidnische sowie der moderne heidnische Staat nur eine absolute Berechtigung der Gesammtheit — des Staates — d. h. der eben in ihm zur Herrschaft gelangten Parteien und Elemente und eine fast gänzliche Rechtlosigkeit der Person und der Familie, die sich lediglich als ein für das Staatswohl (d. h. das Interesse der eben herrschenden Partei) brauchbares Material verwenden lassen muß. — Darin harmoniren wenigstens in der Hauptsache und im Wesen der Sache Plato (de legibus) und Aristoteles (Politica) im Alterthum und der Rationalismus unserer Tage, der im Hegelianismus obige Anschauung am vollkommensten zum System gemacht und die Absolutheit, Omnipotenz, Vergötterung des Staates im vollsten Umfange proclamirt hat. Die abgeschmackteste Verlogenheit unserer Zeit hüllt die Verläugnung aller persönlichen Freiheit in die Namen „Liberalismus", „Cultur", „Freiheit", „Fortschritt".[1] Wahrhaft liberal ist es, den wohl berechtigten Ansprüchen jeder physischen und moralischen Person innerhalb der Staatsgesellschaft Rechnung zu tragen und dieselbe innerhalb des Kreises ihrer Rechte und Güter sich frei bewegen und wirken zu lassen. Der moderne Liberalismus („liberalismus *hodiernus*" Syllab. err. § X.) dagegen ist Vergewaltigung aller der herrschenden Partei entgegengesetzten Bestrebungen und Nötigung aller Elemente der Gesellschaft, derselben zu dienen[2].

§ 2. Rechte der Staatsgewalt.

Der Inbegriff aller Rechte der Machthaber auf Erden ist das Recht, die Stelle Gottes in der bürgerlichen Gesellschaft vertreten zu dürfen. In dem Ursprunge ihrer Gewalt aus Gottes Willen und Auctorität liegt die höchste Garantie ihrer Auctorität[3]. Sie sind „von Gottes Gnaden".

Die Staatsgewalt ist concentrirt in der Souveränetät, welche bei jeder Staatsform gleich wesentlich ist. Alle Glieder der Staatsgesellschaft als solche sind ihr unterthan; sie selbst hat keinen Herrn und Richter innerhalb der Staatsgesellschaft über sich. Der Gewalthaber bedarf, um das Recht der Souveränetät zu haben, der Legitimität, das heißt, die höchste Gewalt muß von ihm übernommen worden sein und bekleidet werden

---

[1] Siehe hierüber Périn, Christliche Politik Seite 48—84. — Stöckl, Lehrbuch der Philosophie, 2. Abtheil. Social- und Rechtsphilosophie 2. Theil IV.

[2] Pius IX. signalisirt diesen ärgsten Feind der Menschheit in unseren Tagen in den Thesen des Syll. err. 39: Reipublicae status utpote omnium jurium origo et fons jure quodam pollet nullis circumscripto limitibus. 40: Catholicae Ecclesiae doctrina humanae societatis bono et commodis adversatur. 64: Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quaelibet scelesta flagitiosaque actio sempiternae legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita summisque laudibus efferenda, quando id pro patriae more agatur. Hieher gehören auch alle Thesen des Syllabus, welche gegen die Knechtung der Kirche durch den Staat gerichtet sind.

[3] Sieh die gründliche Erörterung des Ursprunges der Staatsgewalt aus göttlicher Anordnung und ihres Charakters der Stellvertretung Gottes bei Balmes, „Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus" Theil III. Kapp. 48—51.

auf Grund einer Thatsache, welche von der Staatsverfassung als Rechtstitel erklärt ist, dieselbe inne zu haben und auszuüben.

Wer ohne Legitimität die Gewalt übt, und gewaltsam den durch die Legitimität Berechtigten von ihr ausschließt, ist Usurpator. Die gelungene Usurpation an sich kann nach naturrechtlichem und göttlichem Gesetze nie ein Recht begründen[1]. Aber so lange der Usurpator die Gewalt factisch inne hat, muß er auch die mit der Gewalt verbundenen Pflichten erfüllen. Wenn im Laufe der Zeit dem verdrängten legitimen Souverän die Geltendmachung seines Rechtes überhaupt zur Unmöglichkeit wird, oder dieselbe keinen andern Erfolg haben könnte, als daß die Staatsgesellschaft in Bürgerkrieg verwickelt und in ihren Gütern gefährdet wird, ohne dem Rechte zum Siege zu verhelfen, so beginnt für den bisher nur factischen Regenten das Recht, die Auctorität im Staate zu üben, weil der Staat auf eine Auctorität als Bedingung seiner Existenz berechtigt, ein anderer Träger derselben aber nicht möglich ist, als welcher eben factisch sie schon inne hat.

Die wesentlichen Prärogative der Souveränetät sind: die Gesetzgebungsgewalt, die Executivgewalt und die richterliche Gewalt.

Als Gesetzgeber kömmt es der höchsten Auctorität im Staate zu, alle Gesetze zu erlassen, welche notwendig sind, den Staatszweck zu realisiren. Direct dienen hiezu die Civil- Polizei- und Criminalgesetze, welche die Normen enthalten für Regelung aller privatrechtlichen Verhältnisse und für Entscheidung innerhalb derselben entstandener Zweifel und Streitigkeiten, — für Schutz der Staatsbürger in ihren persönlichen und gegenseitigen Rechten welcher Art nur immer und in deren Gebrauch, — für Sühne und Wiederherstellung der verletzten Rechte. Indirect dienen zur Realisirung des Staatszweckes die Gesetze, welche alle jene Leistungen zur Pflicht machen, ohne welche die Mittel für Ausübung der Staatsgewalt nach allen ihren Momenten fehlen würden, vorzüglich die Finanzgesetze (darunter die Steuergesetze) und die Gesetze über Militärpflicht.

Die Executivgewalt hat die decretirten Gesetze zur Einführung in das Leben der Staatsgesellschaft und zur Ausführung zu bringen, und dieselbe gegen gewaltsame Angriffe von außen zu schützen. In ihren Bereich fällt also: Aufstellung der zur Durchführung der Gesetze nötigen Beamten, — Administration und Polizei, — Militärwesen.

Der Richtergewalt obliegt es, auf Grundlage der Gesetze entstandene Rechtsstreitigkeiten zu entscheiden (Civilgerichte) und die Sühne zu bestimmen für geschehene Rechtsverletzungen (Criminalgerichte). Alles Recht wird gesprochen im Namen des Souveräns; die Organe, durch welche er seine Richtergewalt übt, müssen frei sein von jeder Beeinflußung, von jeder Parteitendenz, von jeder Bestechlichkeit, ja von jeder Verantwortlichkeit Menschen gegenüber; ein unabhängiger Richterstand ist Grundbedingung für Sicherstellung der Rechtsordnung im Staate.

Die antichristlichen Doctrinen der Neuzeit kennen keinen andern Souverän als das Volk selbst. Souveränetät ist ihnen zufolge nichts als der Gesammtwille des Volkes. Dieses aber stellt sich für Geltendmachung und Execution seines Willens ein Organ auf, sei es in der Person eines Regenten (Monarchie) oder in einer aus dem Adel des Landes gebildeten Corporation (Aristokratie) oder in einer aus dem gesammten Volke gewählten Repräsentation (Demokratie).

---

[1] Dagegen stellt der Materialismus unserer Tage den Satz auf (Syll. err. th. 59): *Jus* in *materiali facto* consistit..... et omnia humana facta juris vim habent.

Dieses Organ hat nach der einen Ansicht die Eigenschaft eines vom Volke bestellten Beamten oder Magistrates, nach der andern steht es zum Volke im Verhältnisse des Vertrages; (contrat social).

Die auf dem Boden der Offenbarung wurzelnde Rechtsanschauung verträgt sich allerdings mit der Annahme einer Uebertragung der Gewalt an den Souverän durch das Volk, aber nur in dem Sinne eines von Gott bestimmten Mittels, der von ihm geordneten höchsten Auctorität in der Gesellschaft einen Träger zu geben, während die Theorie der Volkssouveränetät den Ursprung der Gewalt aus Gott läugnet und denselben nur im Volke findet, und zwar so, daß es auch nach Aufstellung eines Vertreters in Ausübung seiner Gewalt selbst der eigentliche Souverän bleibt, welchem derselbe beständig verantwortlich ist. Jene Annahme war eine den älteren Theologen sehr geläufige Ansicht, die wohl ihren geschichtlichen Erklärungsgrund in dem Modus der Besetzung des deutschen Königsthrones durch Wahl findet [1]. Die neuere katholische Rechtsphilosophie reducirt die Uebertragung der in Gottes Anordnung gründenden souveränen Gewalt unmittelbar auf die in den einzelnen Völkern je nach ihren speciellen Verhältnissen geschichtlich gegebenen Rechtstitel und mittelbar auf Gott, insofern er durch seine Vorsehung es geschehen ließ, daß sie gerade auf diesen Titel hin an diese und keine andere Person übertragen wurde.

§ 3. Pflichten der Staatsgewalt.

Das Recht der Souveränetät ist kein absolutes; es ist auch begleitet von heiligen Pflichten. Sie sind concentrirt in der Verpflichtung, daß ihr Träger sich nur als Stellvertreter Gottes ansehe und die Regierungsgewalt nur zur Realisirung des von Gott dem Staate gesetzten Zweckes gebrauche. Der hl. Thomas bezeichnet als diesen Zweck „die Einheit des Friedens"; „hoc est, ad quod maxime rector multitudinis intercedere debet, ut pacis unitatem procuret" [2].

Die Einheit des Friedens ist dadurch bedingt, daß jede einzelne physische und moralische Person innerhalb der Staatsgesellschaft in ihren Rechten geschützt, und in gleicher Weise vom Uebergriffe in fremde Rechtsgebiete abgehalten, oder wenn er erfolgt ist, zur Erstattung genötigt werde. In noch höherem Grade erfordert aber der Friede der Gesellschaft, daß die drei von Gott geordneten Gewalten, in welchen die menschliche Societät die Grundlage ihrer gesammten Ordnung und aller ihrer Güter hat, sich innerhalb des ihnen von Gott bestimmten Kreises halten, sich gegenseitig unterstützend, in keiner Weise aber gegen einander sich erhebend. Nie kann der Friede ver-

---

[1] Die Einen dachten sich die höchste Gewalt von Gott im Volke niedergelegt mit dem Rechte und der Pflicht, für sie einen Träger zu bestimmen und ihn damit zu bekleiden, aber so, daß dieser allein dann souverän, unabhängig vom Volke und ihm gegenüber unverantwortlich sei. (So z. B. *Bellarmin* de laicis c. 6.) Die Andern hielten dafür, das Volk habe nur den Inhaber der Gewalt zu designiren; diese selbst werde dann dem Designirten von Gott übertragen, nicht durch einen speciellen Act, sondern in Kraft jenes göttlichen Willensactes, in welchem die sociale Ordnung und als ein dieser notwendiges Attribut die Staatsordnung ihren letzten Seins- und Daseinsgrund hat. (So u. A. *Suarez* de legg. III, 3 sq.)

[2] De regim. princ. I, 2. coll. Summ. c. Gent. IV. 76.

hängnißvoller gestört werden, als wenn eine die andere anfeindet und vergewaltiget.

Die Souveränetät im Staate verfügt über die höchste physische Gewalt, welcher die Kirche nur ihre Berufung auf Gott und sein Gericht entgegensetzen kann. Sie dient unmittelbar nur irdischen Interessen, während der Kirche die Sorge für das ewige Heil obliegt, welches sie nie unter irgend einer Rücksicht auf zeitliche Vortheile gefährden lassen darf. Die Staatsgewalt regiert nur in einem beschränkten Territorium; die Kirche erstreckt ihre Auctorität über die Christen aller Nationen, und einiget in einem Glauben und in einer Liebe die Völker, mögen ihre nationalen Interessen sie noch so sehr entzweien. Am leichtesten naht deßhalb der Staatsgewalt die Versuchung, ihre Competenz zu überschreiten und der Kirche jene volle Freiheit und Unabhängigkeit zu rauben, welche unter allen Umständen zur Erfüllung ihrer göttlichen Mission zu fordern, sie von Gott nicht bloß berechtiget, sondern strengstens verpflichtet ist. Weil aber jede berechtigte Gewalt auf Erden im Lehramte, Hirtenamte und Priesterthum der Kirche die höchste Garantie ihrer Prärogativen findet, werden derartige Störungen der göttlich geordneten Harmonie zwischen Kirche und Staat immer äußerst verhängnißvoll für die ganze Gesellschaft[1].

Der sittlich-religiösen Ordnung zuwider ist nicht bloß jede feindselige Stellung, die der Staat gegen die Kirche einnimmt, sondern auch die gänzliche Trennung desselben von ihr und volle religiöse Indifferenz des Staates, welche einer totalen Verläugnung positiver göttlicher Offenbarung und jedes göttlichen Rechtes in der Societät gleichkömmt[2]. (Syll. err. § V. VI. X.)

§ 4. Pflichten der Staatsbürger im Allgemeinen.

Die Bürger des Staates haben im Allgemeinen die Pflicht, im Souveräne und in der von ihm bestellten Obrigkeit Gott, dem Könige der Könige zu gehorchen[3], — aber nur, insoferne an sie keine Forderungen gestellt wer-

---

[1] Der hl. Thomas sagt über das Verhältniß der höchsten weltlichen und der höchsten geistlichen Gewalt in II. sent. dist. 44. q. 2. ad 3: potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina: et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est a Deo supposita, scilicet in his, quae ad salutem animae pertinent. Et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali, quam saeculari. In his autem, quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari, quam spirituali secundum Matth.: *reddite, quae sunt Caesaris, Caesari.* — Ueber die Pflichten der Staatsgewalt gegenüber der Kirche sieh die herrliche Ausführung Périns mit besonderer Bezugnahme auf Bonifazius' VIII. Bulle *„Unam sanctam"* — Christliche Politik, erste Hälfte Seite 174—185; — ferner: Walter, Naturrecht und Politik Nr. 492 ff.

[2] Vgl. Stöckl, Social- und Rechtsphilosophie § 205.

[3] S. Th. 2. 2. q. 104. a. 6: Fides Christi est justitiae principium et causa secundum illud Rom. 3 *justitia Dei per fidem Jesu Christi.* Et ideo per fidem Christi non tollitur ordo justitiae, sed magis firmatur. Ordo autem justitiae requirit, ut inferiores suis superioribus obediant. Aliter enim non potest humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles, quin principibus obedire teneantur.

den, welche mit dem unmittelbar göttlichen oder zur näheren Determination des göttlichen Rechtes erlassenen kirchlichen Gesetze in offenem Widerspruche stehen[1].

Im Einzelnen haben wir folgende Sätze aufzustellen:

1. Sie schulden politischen Gehorsam, d. h. Anerkennung des legitimen Souveräns als solchen und auf Grund derselben die Gesinnung und Kundgebung einer der höchsten Auctorität im Staate gebührenden Ehrfurcht.

2. Sie sind verpflichtet zum bürgerlichen Gehorsam, d. i. zur Unterwerfung unter alle gerechten Gesetze.

3. Gesetze, welche im unläugbaren Widerspruche stehen mit dem göttlichen Gesetze, mit der sittlichen oder übernatürlichen Ordnung, dürfen nicht erfüllt werden. Die Unterthanen müßten eher alle zeitlichen Uebel, selbst den Tod, erdulden, als ihrer Gewissenspflicht um irgend eines menschlichen Ansehens willen zuwider handeln. So lange es zweifelhaft ist, ob ein Gesetz sittlich und gerecht sei, ist dieß zu präsumiren und demselben Folge zu leisten.

Betreffen unerlaubte Gesetze Objecte, welche physischer Gewalt unterliegen können, so tritt ihnen gegenüber der sogenannte passive Widerstand in seine Berechtigung, d. h. der Unterthan verhält sich dem Gesetze gegenüber gänzlich passiv; er thut nichts zu seiner Erfüllung, wirkt auch in keiner Weise mit zu seiner Ausführung, und wenn er am Ende dulden muß, daß die Obrigkeit von physischer Gewalt Gebrauch macht, so erhebt er Protest gegen die von derselben verübte Rechtsverletzung und Vergewaltigung. — Widerstand in dem erklärten Sinne ist auch gerechtfertiget gegen Gesetze, welche unzweifelhafte Rechte der Unterthanen mißachten und schädigen. Auch diesen kann keine bindende Kraft inne wohnen. Während jedoch Staatsgesetze, die dem göttlichen oder auf dasselbe basirten kirchlichen Gesetze widersprechen, gar nicht erfüllt werden dürfen, ist von den gegen die Rechte der Unterthanen gerichteten Gesetzen nur zu sagen, sie müssen nicht erfüllt werden, aber insoferne jene Rechte veräußerlich sind, dürfen die Unterthanen darauf verzichten und sich dem an sich ungerechten Gesetze fügen. Ja sie sollen es, wenn außerdem noch höhere Rechte oder höchst wichtige Pflichten gefährdet würden.

4. Weil aber durch den Zustand des passiven Widerstandes immer ein beklagenswerthes Zerwürfniß zwischen Regierung und Volk hervorgerufen wird, welches die traurigsten Nachtheile für die Gesellschaft zur Folge hat, soll der bessere Theil der Gesellschaft immer alle verfassungsmäßig zu Gebote stehenden Mittel gebrauchen, um die Regierung dahin zu bringen, von Erlaß und Ausführung ungerechter Gesetze abzustehen.

5. Solche Mittel sind: Gebrauch der Presse zur Erzeugung einer den widerrechtlichen Gesetzen sich entgegenstellenden öffentlichen Meinung, — Ausübung des Wahlrechtes zu den an der Gesetzgebungsgewalt Theil neh-

[1] *S. August.* in ps. 124. nr. 6: Milites christiani servierunt imperatori infideli; ubi veniebatur ad causam Christi, non cognoscebant nisi illum, qui in coelis erat. Distinguebant Dominum aeternum a domino temporali, et tamen subditi erant propter Dominum aeternum etiam domino temporali.

menden Corporationen durch Wahl von Männern, welche für das Recht einstehen, — Gebrauch des Versammlungs- und Vereinsrechtes und des Petitionsrechtes.

6. Der bürgerliche Gehorsam muß auch dem Usurpator geleistet werden[1]. Hat dieser auch nicht das Recht zu regieren, so hat er doch die Pflicht der Handhabung der Gesetze und des Schutzes der Gesellschaft, womit von selbst die Befugniß verbunden ist, für die Gesetze Gehorsam zu heischen und die für Aufrechthaltung der Ordnung und das Beste der Gesellschaft nötigen Anordnungen zu treffen.

7. Die gerechten Gesetze der competenten weltlichen Obrigkeit, sowie die auf Grund gerechter und richtig angeordneter Gesetze und des objectiven getreu constatirten Thatbestandes geschöpften richterlichen Urtheile der Richtergewalt erzeugen im Gewissen die Verpflichtung, sich ihnen zu unterwerfen. Der Grund ist, weil „omnis potestas a Deo". Ob es „leges mere poenales" gebe, sieh oben S. 75.

Der Gesetzgeber bedarf für die Rechtskraft und Wirksamkeit seiner Gesetze keineswegs der Zustimmung des Volkes, außer es wäre dieselbe durch singuläre Verfassungsbestimmungen davon abhängig gemacht. (Siehe oben S. 74.)

8. Gegen ungerechte und schlechte Regenten, welche das Volk bedrücken, aber auf rechtmäßige Weise die Auctorität inne haben, ist keine Empörung, kein activer Widerstand, erlaubt[2]. Wenn katholische Theologen bisweilen in ihren Schriften zu erlauben scheinen sich gegen die Tyrannen zu erheben, so haben sie dabei nur zwei Fälle im Auge: 1) den Fall der Nichterfüllung der gegen seine Wähler eingegangenen Verpflichtungen von

---

[1] Dagegen ist jeder Act unerlaubt, welcher eine Anerkennung des Eindringlings als rechtmäßigen Souveräns enthalten würde. Nach den Entscheidungen der s. Poenitentiaria Romana dd. 6. Oct. 1859 et 10. Dec. 1860 ist irgend eine kirchliche Festfeier aus Anlaß der Einsetzung der unrechtmäßigen Regierung oder am Jahrestag derselben nie erlaubt; eben so wenig öffentliches Gebet für den Usurpator unter dem Titel des legitimen Herrschers. Theilnahme an weltlichen Festen, Beleuchtungen u. dgl., Tragen der Abzeichen der aufgedrungenen Gewalthaber — ist nur geduldet, wenn außerdem große Nachtheile drohen, ein Aergerniß aber dadurch nicht gegeben wird. Betheiligung am Militärdienste unter der Fahne des Usurpators ist nur tolerirt, wenn derselbe erzwungen ist und keine Möglichkeit besteht, sich ihm zu entziehen, und auch dann nur unter der Bedingung, daß man nie Antheil nimmt an irgend einem feindseligen Acte gegen den legitimen Regenten oder irgend einer andern Ungerechtigkeit. Uebernahme öffentlicher Aemter ist nur zulässig unter der Bedingung, daß man sich jedes Actes enthält, welcher seiner Natur nach die Bedeutung einer Anerkennung der aufgedrungenen Regierung hätte. — Ein dem Usurpator zu leistender Eid unbeschränkten Gehorsams wäre sündhaft. Es kann nur ein Eid gestattet werden, welcher conform ist dem von Pius VII. nach Occupation des Kirchenstaates genehm gehaltenen Eide: „Promitto et juro me cujuslibet generis conjurationi sive conventui sive seditioni contra actuale Gubernium operam numquam daturum; itemque eidem me subjectum fore atque obtemperantem in iis omnibus, quae nec Dei nec Ecclesiae legibus adversentur". Sieh „Acta ex iis exc., quae apud S. Sedem geruntur". 1865 pag. 557 sqq.

[2] 1 Petr. 2, 18: *Subditi estote dominis non tantum bonis, sed etiam dyscolis.*

Seite eines gewählten Regenten; 2) den Fall der Tyrannei von Seite eines Regenten, welcher dem Volke von einem höheren Machthaber gesetzt worden ist, und bei welchem es auch Hilfe suchen kann gegen seinen ungerechten Souverän. In allen anderen Fällen bleibt dem bedrückten und vergewaltigten Volke nur der Recurs zum Könige aller Könige, zu Gott, — vor Allem durch wahre Buße, insoferne schlechte Könige häufig die Strafe Gottes für die Sünden der Völker sind [1].

Die Erlaubtheit des Tyrannenmordes war nie Lehre der Kirche oder eines katholischen Ordens. Die Kirche hat auf dem Concil von Constanz (Sess. 15) dieselbe ausdrücklich verworfen. Dagegen haben sich mit aller Entschiedenheit zu dieser verwerflichen Doctrin bekannt: Hus und Wicleff, Luther (Tischreden — Jena 1603 fol. 482), Melanchthon (argum. ps. 53 und epist. Vito Theodoro). Als ein Mitglied der Gesellschaft Jesu, Mariana, behauptete, unter Umständen könne eine Vertheidigung der vergewaltigten Gesellschaft gegen den Tyrannen selbst bis zu dessen Tödtung erlaubte Notwehr werden, verbot sofort der General Aquaviva der ganzen Gesellschaft Jesu strengstens, über diese Frage, welche von der Kirche in Constanz bereits verurtheilt worden, auch nur zu disputiren. Vgl. Taparelli, Naturrecht Th. II § 1000—1045.

§ 5. Steuer- und Militärpflicht.

I. Zu den Verpflichtungen der Staatsbürger gehört es auch, der Regierung die Mittel zu verschaffen, welche notwendig sind, das Staatswesen zu erhalten, seine Bedürfnisse zu besorgen und gegen äußere Feinde zu schützen. — Dieß geschieht namentlich durch Entrichtung von Steuern und Abgaben.

Die Staatsgewalt hat diese von selbst im Staatsleben begründete Pflicht [2]

---

[1] Sieh S. Thom. de regim. princ. I, 6. — In S. Th. 2. 2. q. 42. a. 2. ad 3 redet er nur ganz allgemein von der vorliegenden Frage, und sagt, Erhebung gegen ein tyrannisches Regiment, das zweifelsohne alles Rechtes entbehrt, sei nicht schlechthin als Aufruhr (seditio) zu bezeichnen außer in Fällen, in welchen voraussichtliche Folge nur noch größerer Nachtheil für das Gemeinwesen wäre.

[2] Wie es die Selbsterhaltung der Familie erfordert, daß alle ihre Glieder das Ihrige unter Leitung des Vaters zum gemeinsamen Besten derselben beitragen, so gilt dieß auch für die Staatsgesellschaft. Eben so wenig aber, als man jene Verpflichtung der Kinder aus einem Contracte oder Quasicontracte ableiten kann zwischen ihnen und den Aeltern, kann die Steuerpflicht der Staatsbürger auf einen Vertrag mit dem Staatsoberhaupte reducirt werden. Wohl bestehen gegenseitige Pflichten unter ihnen, diese aber sind nicht abhängig von ihrem ausdrücklich oder stillschweigend erklärten Willen, einander verpflichtet sein zu wollen, sondern sie sind von Gott ihnen auferlegt, welcher die Einen zu Stellvertretern seiner Auctorität gegenüber den Andern gemacht, und diese Jenen untergeordnet hat. — Die älteren Auctoren liebten oben angedeutete Quasicontracts-Theorie; z. B. *Sporer* in praec. VII. nr. 150; der hl. Alphons führt dafür auch an (l. IV. nr. 616) u. A. Sanchez, Lessius, Lugo. — Suarez (de legg. V, 18, 7) findet eine Analogie zwischen Zehenten und Steuern, und sagt, wie jene Object der justitia commutativa sind, so seien es auch diese; Gott habe der Staatsgewalt ein strictes Recht auf die Unterhaltsmittel gegenüber den Unterthanen eingeräumt und nicht bloß die Befugniß, durch Gesetze die Beisteuer derselben zu fordern. Aehnlich der Catech. roman. in praec. VII. — Die neueren Juristen und mit ihnen die Theologen neigen aber mehr der Ansicht zu, das

zu urgiren, aber nur ex titulo justitiae legalis und nach den Grundsätzen der justitia distributiva, keineswegs aber aus dem Titel eines Obereigenthums des Souveräns und des Staates an dem Besitzthum der Bürger, wie eine nunmehr antiquirte Meinung wollte. Die Steuerpflicht bindet, im Allgemeinen zu reden, das Gewissen [1]. Ist es aber erlaubt, wenigstens bestimmten Arten von Steuergesetzen den Charakter von „leges mere poenales" zuzuschreiben?

Es gibt directe Steuern, d. i. solche, welche von den bekannt gewordenen Einkünften der Bürger erhoben werden; — indirecte, solche, welche erhoben werden von den Objecten, zu deren Ankauf die Unterthanen ihr Einkommen verwenden; — Grundsteuer, womit Grund und Boden nach Verhältniß seiner Ertragsfähigkeit, — Gewerbsteuer, womit Gewerbe je nach dem Gewinne, den persönlicher Fleiß daraus erzielt, belastet werden, — u. s. w.

Die Ansicht, alle Steuern, wie Einige wollen, oder wenigstens die indirecten, was Andere annehmen, seien heutzutage Gegenstand von leges poenales, hat den Sinn, die Steuern zu entrichten, sei man erst obligirt, wenn sie abgefordert und die Gesetze durch äußere Mittel exequirt werden; im Falle man die Entrichtung ohne Anwendung unerlaubter Mittel umgehen könne, sei dieß nicht Sünde; man sei aber auch im Gewissen obligirt, sich der Strafsentenz zu unterwerfen, sobald eine solche erfolgen sollte. Man will sie begründen a) durch die Thatsache, daß bei der gegenwärtigen Organisation der Steuereinhebung die Regierungen durch materielle Execution sich die nötigen Mittel des Staatshaushaltes verschaffen können, die directe Gewissensobligation daher nicht nötig und eben deßhalb von Seite des Gesetzgebers die Intention einer solchen nicht gerechtfertiget wäre und nicht präsumirt werden kann; b) durch die enormen Geldstrafen, welche Steuerdefraudanten zu gewärtigen haben, und welche nur auf zwangsweise Durchführung der Gesetze schließen lassen; c) durch die auch von einem großen Theile der besten und gewissenhaftesten Bürger getheilte Anschauung, wenigstens indirecte Steuern und Abgaben seien nicht Object eines direct das Gewissen bindenden Gesetzes.

Mit Rücksicht auf die Auctorität der besten Theologen neuerer Zeit läßt sich der Ansicht, daß die Gesetze wenigstens bezüglich der indirecten Steuern in gegenwärtiger Zeit den Charakter von „leges poenales" haben, Probabilität nicht absprechen [2].

Für das kirchliche Lehramt ist diese Frage von keiner Bedeutung. Dasselbe wird immer und überall Gehorsam gegen alle gerechten Gesetze predigen ohne Unterschied. Der Beichtvater ferner wird in seiner Eigenschaft als

---

Steuerrecht des Staates habe nichts gemein mit den dem Privatrechte eigenen Rechtstiteln, sondern falle unter das öffentliche Recht (justitia legalis et distributiva). Siehe Walter, „Naturrecht und Politik" nr. 378.

[1] Rom. 13, 5 sq.: *Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam. Ideo enim et* **tributa** *praestatis; ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal.* Cfr. Matth. 22, 17 sqq.

[2] Cfr. *Scavini* edit. undec. Mediol. tom. II. nr. 656. — *Gury* I, nr. 738 sqq.

Lehrer die Pönitenten in gleichem Sinne unterrichten, als Richter jedoch über Nichterfüllung indirecter Steuerpflicht wird er dem Pönitenten nicht sagen können, er habe dadurch eine Todsünde begangen, wird ihn aber für die Zukunft ernstlich zur Erfüllung des Gesetzes mahnen.

Anwendung von Lüge, Betrug, Bestechung zum Zwecke der Umgehung der Steuerzahlung, Defraudation der Steuern mit Beschädigung der Beamten, welche den Ausfall decken müßten, oder mit Gefahr großen Schadens für die eigene Familie, ist in jedem Falle an sich schon, abgesehen von dem Staatsgesetze, Sünde, weil entgegen dem natürlichen und göttlichen Gesetze.

Kann es gestattet werden, ein steuerbares Vermögen oder Einkommen zu verheimlichen? Wir begnügen uns, darauf nur zu antworten, daß directe und formelle Lügen unter allen Umständen dem göttlichen Gesetze zuwider sind. Fordert das Staatsgesetz, daß jeder Bürger alles steuerbare genügend gesicherte Eigenthum und alles steuerbare Einkommen, auf welches er mit Sicherheit rechnen kann, der Steuerbehörde bekannt gebe, so darf dieser Forderung nicht geradezu eine Lüge entgegen gesetzt werden. Wir untersuchen aber die Frage nicht, ob irgend eine Auctorität in der Welt im Gewissen verpflichten kann, daß man ihr alles in keiner Art sonst öffentlich erweisbare Vermögen, das man besitzt, entdeckt.

Die Frage der Restitutionspflicht für Steuerdefraudation ist zur Abhandlung vom siebenten Gebote zu verweisen.

II. Zu den für Erhaltung des Staatslebens und dessen Schutz gegen innere und äußere Feinde nötigen Mitteln gehört auch wesentlich — ein wohl organisirtes Kriegswesen. Ohne Zweifel obliegt den Unterthanen die Pflicht, zur Herstellung und Erhaltung eines solchen beizutragen, was immer hiezu notwendig ist. Die Steuern dienen zum Theil diesem Zwecke; Naturalleistungen, Quartierlast, Spanndienste u. dgl. dürfen nicht verweigert werden. Aber läßt sich auch eine allgemeine Verpflichtung der Staatsbürger zu persönlicher Ableistung des Militärdienstes rechtfertigen? Ist dieselbe vereinbar mit der Staatsrechtstheorie auf christlicher Grundlage, nach welcher der Bürger nie zu einem bloßen Mittel für den allmächtigen Staat, zu einer bloßen Sache herabsinken darf, deren sich dieser für seine Zwecke bedienen kann? — Ist es nicht ein Eingriff in die persönliche Freiheit, eine Lebensweise und Thätigkeit aufzuzwingen, die dem selbst gewählten Berufe geradezu zuwider ist? — Es genüge, auf die von der Kirche verworfene These 32[1] des Syllab. err. v. J. 1864 hinzuweisen, und die durch die Geschichte constatirte Thatsache in Erinnerung zu bringen, daß eine allgemeine Militärpflicht jederzeit nur in dem Grade sich ausbildete, in welchem der Staat ein religiös indifferenter oder antichristlicher geworden ist, und in Folge dessen kein Recht mehr anerkannte als seine eigene Omnipotenz.

Auf die Frage, ob man im Gewissen verpflichtet sei, auf Grund eines

---

[1] „Absque ulla naturalis juris et aequitatis violatione potest abrogari personalis immunitas, qua clerici ab onere subeundae exercendaeque militiae eximuntur; hanc vero abrogationem postulat civilis progressus, maxime in societate ad formam liberioris regiminis constituta.“

allgemeinen obligirenden Gesetzes sich zum Militärdienste zu stellen, ist es genug zu antworten: „immer ist es Sünde, durch an sich sündhafte und unerlaubte Mittel, wie Lüge, Bestechung verpflichteter Beamter, Selbstverstümmelung u. dgl., dem Gesetze sich zu entziehen".

Dritter Abschnitt.

Die Pflichten der Gerechtigkeit[1].

Einleitung.

Recht und Gerechtigkeit.

§ 1. Rechtsbegriff.

Recht — justum — ist im passiven Sinne so viel als gerichtet, einem Andern entsprechend als seiner Richtschnur und Regel[2]; gerecht. Es wird aber das Wort auch substantivisch im activen Sinne gebraucht, gleich richtend, Richtung gebend, Norm und Regel für ein Anderes; daher auch synonym mit „Berechtigung", „Gesetz", „Inbegriff aller Gesetze, welche die universelle oder eine particuläre Rechtsordnung begründen"[3], z. B. Naturrecht, Staatsrecht, Kirchenrecht, römisches Recht u. s. w.

Berechtiget für das freipersönliche Wesen, richtende Norm und Regel, ist in absoluter Weise Gott allein. Sein heiligster Wille aber ist es, daß auch das freipersönliche Geschöpf Berechtigungen habe; es ist berechtiget durch Gott, nach Gottes Willen, auf das, was Gott ihm übertragen hat, also in relativer Weise.

Das höchste von Gott dem freien Wesen eingeräumte Recht ist es, Gottes Kind und Erbe zu sein. Dieß ist sein Finalgut; jede andere Berechtigung hat Gott ihm nur übertragen in Ansehung dieses Fundamental-

---

[1] Aus der einschlägigen Literatur seien nur erwähnt: *Lessius*, de Justitia ceterisque virtutibus cardinalibus. *De Lugo*, de Justitia et Jure. *Carrière*, de Justitia et J. Schwane, Die Gerechtigkeit. Freiburg 1873. Pruner, Lehre von Recht und Gerechtigkeit. 2 Bde. Regensburg 1857 und 1858. — Alle größern moral-theologischen Werke auf positiver Grundlage, wie u. A. Layman, Lacroix, Tournely, Sporer, Giribaldi, Zacharia, Mayol, Lyonnet, Scavini behandelten diesen Abschnitt am eingehendsten und sorgfältigsten, weil die schwierigsten Fragen ihm angehören, und die positive kirchliche und weltliche Gesetzgebung kein Gebiet des sittlichen Lebens, wie schon aus seiner Natur sich ergibt, so sehr in ihren Bereich ziehen mußte, als dieses. Kein Pflichtkreis ist vielgestaltiger und umfangreicher als der der Gerechtigkeit.

[2] S. Th. 2. 2. q. 57. a. 1. — S. August. in ps. 145: *jus* enim est, quod *justum* est.

[3] Abgeleitete Bedeutungen des Wortes „Jus" sind: „richterlicher Spruch (jus dicere); Ort, an welchem Recht gesprochen wird, Gerichtshof; — die Kunst, Recht zu sprechen, Rechtswissenschaft u. s. w.

rechtes, als Mittel für dasselbe. In dem Augenblicke, in welchem dem Menschen die Möglichkeit genommen wäre, zur ewigen Seligkeit in Gott zu gelangen, in welchem mit anderen Worten sein Endzweck verloren wäre, würde er rechtlos geworden sein. Sobald er aber von Gott zu seinem Finalgute hingeordnet ist, hat er auch Anspruch auf alle Mittel zum Endzwecke, ist er berechtiget[1].

Der Mensch hat, so viel an ihm lag, gethan, seinen Endzweck zu verlieren, er hat gesündiget. Der Erlöser hat ihm denselben wieder gegeben, und ihn zu ihm hingeordnet. Deßhalb ist im gegenwärtigen Stande des Menschen eine jede Berechtigung, deren er sich erfreut, nicht bloß Wille, Anordnung, Uebertragung Gottes, sondern zugleich Wohlthat der Erlösung, Frucht des Kreuzes.

Für den einzelnen Menschen an sich ist dem Gesagten zufolge vom Standpunkte der katholischen Moraltheologie das Recht die in Gottes Willen und im Erbarmen des Erlösers begründete Herrschaft, welche seinem Willen in Ansehung eines Gutes als nähern oder entferntern Mittels zum ewigen letzten Endzwecke gebührt. Es folgt daraus von selbst, daß es kein Recht unter den Menschen gibt, welches nicht auch eine Pflicht in sich schließen würde, — kein absolutes Recht. Der menschliche Wille darf sich nur geltend machen im Einklange mit Gottes Willen und zu dem von Gott mit dem übertragenen Gute verbundenen letzten und Mittelzweck.

Das Moment des Rechtes macht sich geltend im Verhältnisse des Menschen zum Mitmenschen.

Der göttliche Wille, welcher den einzelnen Menschen in der erklärten Weise berechtiget, enthält zugleich das Gebot für alle übrigen Menschen, diese Berechtigung anzuerkennen, und die Befugniß für Ersteren, die in Gottes Willen begründete Geltendmachung seines Willens auf die Mittel zum Endzwecke allen Uebrigen gegenüber zu behaupten, — von ihnen zu fordern, daß sie dieselbe auch als Regel und Richtschnur ihres Willens sich gefallen lassen.

Die unmittelbar wesentliche Wirkung des Rechtes liegt demnach in der Befugniß des Berechtigten, von allen Uebrigen anerkannt und ungeschmälert erhalten zu wissen, was Gottes Wille ihm garantirt hat, verbunden mit dem Bewußtsein, ein Gleiches auch seinerseits allen Uebrigen zu schulden. Aus allen den Verhältnissen der einzelnen Personen in der Gesellschaft — seien sie physische oder moralische — zu einander in Ansehung der ihnen durch göttliche Anordnung gewährleisteten Güter resultirt die Rechtsordnung.

---

[1] Es gibt kein Recht in der Welt, das nicht auf Gottes Willen und Anordnung zurückgeführt werden könnte; darin allein hat es seine Sanction. Was sich nicht auf Gottes Willen stützen kann und als in ihm begründet sich erweist, ist nicht Recht, sondern Anmaßung. Gott aber will die gesammte in der Welt bestehende Rechtsordnung primär nur zu dem Zwecke seiner eigenen Verherrlichung (gloria externa) („*universa propter semetipsum operatus est Dominus*" Prov. 16, 4), secundär zum Heile jedes einzelnen Menschen, dem sie dazu dienen muß, daß er in Allem als Gottes Ebenbild und als Gottes Kind Gottes Willen realisire und dadurch Gott als ewigen Lohn gewinne. Dieß ist die Idee alles Rechtes, des öffentlichen wie des privaten vom katholischen Standpunkte.

Im Verhältnisse dagegen der Person zu Gott bezüglich ihrer Güter, in welchem sie anzuerkennen hat, daß sie Alles ihm, dem unendlichen Urquell alles Guten und dem absoluten Herrn aller Dinge schuldet, und was sie von ihm empfangen, auch nur nach seinem Willen gebrauchen darf, wofür sie ihm die strengste Rechenschaft im Gerichte wird ablegen müssen, ist die sittliche Ordnung begründet.

Rechtsordnung und sittliche Ordnung sind innigst in einander verschlungen. Es kann unmöglich irgend etwas wirkliches Recht sein, sei es eines Privaten oder der Gesellschaft, was vor Gottes heiligstem Gesetze nicht besteht. Andererseits gehört Heilighaltung des Rechtes mit zur Sittlichkeit, und ist eines ihrer wesentlichen Momente [1]. Jede Schädigung der sittlichen Ordnung untergräbt die Fundamente der Rechtsordnung; aber diese ihrerseits ist eine Schutzmauer für jene.

§ 2. Rechtsfähigkeit.

Nur das freipersönliche Wesen kann Rechtssubject sein. Als Willensherrschaft über ein Object nach Gottes Willen und zu dem von Gott bestimmten Zwecke ist „Recht" nur im vernünftig freien Wesen möglich. Dieses ist aber auch immer wesentlich Subject von Rechten. Soll es ja als Ebenbild des mit absoluter Freiheit zum Zwecke seiner Verherrlichung und der Beseligung der vernünftigen Creatur wirkenden Gottes den gleichen Zweck mit freier Disposition über die dazu dienenden Mittel anstreben.

Die Rechtsfähigkeit und die Berechtigung ist nicht abhängig von der Fähigkeit, die Rechte zu vertreten und von ihnen Gebrauch zu machen, welche den Vernunftgebrauch und die entsprechende Entwicklung der intellectuellen und physischen Kräfte der Person zur Voraussetzung hat. Es genügt die der Person wesentliche Potenz, mag auch deren Uebergehen in den Act gehindert sein.

Deßhalb ist selbst der Ungeborne schon Rechtssubject, insoweit es sich handelt um Besitz, Erwerb und Schutz von Rechten [2], und ist die Familie und die Gesellschaft verpflichtet, ihn hierin zu vertreten, wie sie es auch ist in Ansehung der Kinder, Wahnsinnigen und Blödsinnigen, insoweit diese ihr Bestes selbst nicht wahrnehmen können, und Jener, welche ihre Freiheit mißbrauchen, um sich zu Grunde zu richten.

Von Einfluß auf die Rechtsfähigkeit kann es auch nicht sein, ob die

---

[1] Die moderne Rechtsphilosophie anerkennt nicht durchweg diesen innigen Nexus, mag sie auch noch christlichen Standpunkt behaupten. Sie vindicirt der Menschheit eine von Gott ihr gewährte Macht, ihre äußere Lebensordnung so selbstständig zu constituiren und von allen Gliedern der Gesellschaft zu erzwingen, daß es genügt, nur die allgemeine sittliche Grundlage gewahrt zu haben, während sich in der weiteren Rechtsentwickelung vielfach das Recht vom Sittlichen ablösen, ja sich ihm entgegen setzen kann. Vgl. P. Theod. Meyer, „Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts" n. 80—96.

[2] „Nasciturus pro jam nato habetur, quoties de commodis ejus quaeritur". L. 7. 26. D. de stat. hom. (1, 5). L. 231. D. de Verb. sign.

Person sich im Zustande der Gnade oder der Sünde befindet. Es ist Häresie [1] zu behaupten, der erlöste Mensch werde durch die Todsünde rechtlos.

§ 3. Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist die Tugend, welche den Menschen habilitirt, das Recht anzuerkennen und zu achten, unverletzt zu erhalten, und nach einer durch ihn erfolgten Verletzung so weit als möglich wieder herzustellen.

Insoferne das gesammte Wollen und Handeln des Menschen ohne Ausnahme nach dem auf unsern Dienst absolut berechtigten Willen Gottes gerichtet sein muß, ist „Gerechtigkeit" gleichbedeutend mit „Tugendhaftigkeit" überhaupt, auch mit „Heiligkeit", „Willens- und Lebenseinheit mit Gott" [2]; und weil diese ihren Grund hat in der heiligmachenden Gnade, wird der Stand der Gnade auch Stand der Gerechtigkeit genannt.

In einem weniger allgemeinen Sinne ist Gerechtigkeit eine von den übrigen verschiedene moralische Tugend — Cardinaltugend, und begreift als solche alle Tugenden in sich, deren Aufgabe es ist, einem anderen gerecht zu werden, („alteri reddere debitum") die Religion, die Pietät und legale Gerechtigkeit, die distributive und commutative Gerechtigkeit (s. oben S. 152 und 158).

Analysiren wir den Begriff „Gerechtigkeit" [3], so ergeben sich uns als Constitutive, wodurch sie sich von anderen Tugenden unterscheidet: a) Pflichtverhältniß gegen Andere (reddere debitum *alteri*); b) Abtragung einer Schuld (reddere *debitum*), das ist Ausgleichung einer einem Andern zustehenden Forderung durch Leistung von unserer Seite.

Nun aber ein Anderer im vollsten Sinne, am wenigsten in Einheit mit uns — ist der Mensch, insoferne er nur betrachtet wird im Verhältnisse des Mein und Dein, nicht in den Beziehungen des Familienlebens oder des kirchlichen oder bürgerlichen Verbandes. Am meisten nahe ist uns Gott, der uns mit den engsten Banden sowohl in der Ordnung der Natur, als noch mehr der Gnade an sich gezogen, „in Quo vivimus, movemur et sumus".

Eine Ausgleichung ferner zwischen Forderung oder Pflicht und Leistung ist vollkommen nie möglich Gott gegenüber. Wie sollte das Geschöpf nur einmal in Ewigkeit dazu kommen, sagen zu können, es schulde seinem Schöpfer nichts mehr? In ähnlicher Weise kann das Kind nie adäquat den Aeltern leisten, was es ihnen schuldet. Es kann niemals für sie Princip des Lebens werden, was sie ihm sind. Weil endlich sich keine Grenze ziehen läßt für die Vollkommenheit, zu welcher die menschliche Gesellschaft nach Gottes Willen durch das Gesetz geführt werden soll, so ist auch eine volle Ausgleichung zwischen der gesammten im positiven Gesetze niedergelegten Norm

---

[1] Art. 15. Wicleff. et 30. Huss. — Cfr. Matth. 5, 45. *S. August.* de civ. Dei V, 21: Deus dat felicitatem in regno coelorum solis piis; regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil injuste placet.

[2] Matth. 5, 6: *Beati, qui esuriunt et sitiunt* **justitiam.**

[3] „Perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi". S. Th. 2. 2. q. 57. a. 1. et q. 58. a. 1.

des socialen Lebens und der durch die einzelnen Glieder der Gesellschaft zu vollziehenden Realisirung derselben nicht denkbar [1]. Dagegen ist adäquate Erfüllung der Pflicht möglich im Verhältnisse des Mein und Dein zwischen den Menschen, das heißt, insoferne der Eine mit einem Inbegriff von Gott ihm garantirter Güter einem jeden andern Menschen mit den diesem übertragenen Gütern gegenübersteht, und von ihm fordert, das Seinige unangetastet zu lassen, Gleiches ihm entgegen schuldend (justitia *commutativa*).

Der ganze Complex von persönlichen und der Person zugehörigen äußeren Gütern bildet etwas genau Begrenztes, das nach seinem ganzen Umfange mit Bestimmtheit erkennbar ist. Daher ist auch der Umfang des Rechtes, dessen Object er ist, und der dadurch begründeten Forderung genau meßbar. Die ihr entsprechende Leistung, alle diese Güter vollkommen unangetastet zu lassen, ist zugleich nach diesem gesammten, genau bestimmbaren Umfange erfüllbar; Forderung und Leistung können sich adäquat decken.

Demnach findet sich der Begriff der Gerechtigkeit nach seinen beiden diese Tugend wesentlich von allen übrigen Tugenden unterscheidenden Merkmalen im strengsten Sinne nur im Pflichtengebiete der justitia commutativa vor, und versteht man daher unter „Gerechtigkeit" im stricten und eigentlichen Sinne diese vor Allem.

Von ihr gilt das Axiom, *„habet medium rei"*, d. h. die stricten Gerechtigkeitspflichten haben zu ihrer Regel und Norm nur das Gut, welches das Object des Rechtes bildet, ohne Rücksicht auf die Person, welcher dasselbe zugehört. Zwischen Recht und Pflicht innerhalb des Gebietes der commutativen Gerechtigkeit besteht ein arithmetisches Verhältniß — debitum est tantum, quanta res sive objectum juris [2]. Von anderen Tugenden, deren Pflichten beurtheilt werden müssen nach den persönlichen Verhältnissen derer, von welchen und in Ansehung welcher sie zu erfüllen sind, wird gesagt, *„habent medium rationis"*.

Auch die justitia *distributiva*, Wahrung des Rechtes, welches dem Einzelnen zukömmt gegenüber der Gesellschaft, zu deren Zwecken er beiträgt, und an deren Vortheilen er participirt, fällt unter den Begriff der justitia in sensu stricto [3]. Denn in den ihr zugehörigen Pflichtverhältnissen handelt es sich um Anerkennung der Forderungen des Einzelnen an die Gesellschaft im Verhältnisse zu den Rechten der übrigen Glieder der Gesellschaft nach Maßgabe seiner Leistungen zum gemeinsamen Besten im Verhältnisse zu denen der übrigen. Hier aber ist es nicht so vollkommen möglich, den berechtigten Umfang der Forderung zu bemessen. Es kann in Ansehung derselben nur nach geometrischem Verhältnisse Pflicht und Leistung bestimmt werden: „Je geringer die Leistungsfähigkeit des Einzelnen zu Gunsten der Gesellschaft ist, desto weniger darf diese ihn belasten. — Je mehr derselbe von ihr belastet wird, desto mehr schuldet sie ihm Theilnahme an ihren Gütern und Vortheilen" [4].

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 80. coll. q. 57. a. 4.
[2] S. Th. 2. 2. q. 58. a. 10.
[3] Sieh oben S. 159.
[4] Als besondere Species der Gerechtigkeit wird von Vielen noch genannt die justitia

§ 4. Gebote der Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit im stricten Sinne ist die Tugend, welche den Willen geneigt macht, die im Willen Gottes gegründete Berechtigung eines jeden Mitmenschen auf alle Mittel zum ewigen Endzwecke heilig zu halten und unangetastet zu lassen.

Der heiligste Wille Gottes, welcher diese Berechtigung einem Jeden gegeben, ist feierlich verbrieft:

a) durch die zehn Gebote, deren allgemeiner Inhalt schon im Naturgesetze niedergelegt ist;

b) in noch höherer Weise durch die Erlösung. Indem er seinen Eingebornen uns gegeben, hat er in ihm uns Alles geschenkt. Indem Christus Alles geopfert hat, verdiente er uns das Recht der Kindschaft Gottes und des Himmels und damit jedes andere Recht.

Die Gebote Gottes sind nicht ein uns drückendes Joch, das unsere Freiheit behindert, sondern ein sanftes, weil wir in ihm die magna charta unserer Freiheit und die einzige genügende Sanction unserer Rechte besitzen.

Haben die ersten drei Gebote des Dekalogs uns unser Finalrecht gezeigt, welches ist: Niemand als unsern Herrn erkennen denn Gott allein, — Nichts als Wahrheit anerkennen außer Gottes Wort, und was durch dieses bestätigt ist, — in keinem Objecte als unserm Gute ruhen außer in Gottes Liebe allein; — — hat uns das vierte Gebot die Vermittlung alles Rechtes garantirt durch eine dreifache von Gott geordnete Gewalt, deren Träger das strengste Gericht erwartet, wenn sie anders als zum Heile jedes Untergebenen dieselbe gebrauchen; — — so sind uns im fünften, sechsten, siebenten und achten Gebot durch die göttliche Auctorität alle Güter gewährleistet, die uns seine Liebe bestimmt hat. Es sind diese: a) das Leben der individuellen Person und jede darin liegende Kraft und Fähigkeit; b) das Leben der Person in der ehelichen Einheit, worin das Leben des Individuums seine Quelle hat; c) die äußeren Güter, ohne welche die Erhaltung und Entfaltung des Lebens der Person und der Familie nicht möglich wäre; d) das Fundamentalgut für den Menschen, insoferne er zum socialen Leben bestimmt ist, die Wahrheit, — sowohl die gegenseitige Wahrung der Wahrheit, die Jedem nötig ist, wenn er sich vor Mißbrauch seiner eigenen und vor Verletzung fremder Güter hüten will, als auch der gute Name bei allen Gliedern der Gesellschaft, oder die Anerkennung von Seite der Mitmenschen, daß man selbst wahr sei, das heißt, conform mit der objectiven Regel des sittlichen Lebens, mit andern Worten, daß man das sei, was man sein soll. Der gute Name ist von wesentlicher Bedeutung für Sicherstellung unserer Rechte. Ohne denselben würden wir unserer Güter

---

vindicativa. Ihre Acte sind: 1) ut puniatur reus; 2) ut non puniatur ultra qualitatem et quantitatem criminis. Andere subsumiren diese Function der Gerechtigkeit unter die übrigen Arten dieser Tugend in verschiedener Weise. (Sieh *Carrière*, de J. et J. tom. I. cap. praev. nr. 6. 4°.) — — Die justitia legalis, distributiva et vindicativa bilden das öffentliche Recht; die commutativa das Privatrecht.

theils nicht theils weniger würdig erscheinen, und jenes Vertrauens entbehren, das uns nötig ist zur vollen Verwerthung derselben für die Zwecke des Lebens, sowie zu ihrer rechtmäßigen Erweiterung und Mehrung.

Indem das neunte und zehnte Gebot die rechte Ordnung im Innern des Menschen, die Unterordnung des niederen Begehrens unter das höhere herstellen, schützen sie die Güter, welche die Objecte des menschlichen Rechtes bilden, selbst gegen jedes ungerechtfertigte Verlangen, — gegen die ungerechte Handlung in ihrem ersten Keime, und damit ist die Garantie der Rechte des Menschen in jeder Beziehung vollendet.

Christus kam, das Gesetz zu erfüllen, — ihm seine Vollendung zu geben. Er gab sie ihm dadurch, daß er in seinem heiligsten Leben und Opfer den Willen des Vaters in unendlicher Weise realisirte, und dasselbe zu gleicher Zeit zur Offenbarung des Willens Gottes und zum höchsten Gesetze der Menschen machte, sowie zu dessen vollkommenster Erfüllung, zum erhabensten Beispiele und zur *causa meritoria* jeder zu seiner Nachahmung nötigen Gnade. Liegt in der Auctorität Gottes, welche mit ihren Gesetzen und der Androhung ihrer Gerichte die Rechte der Menschen sanctionirt, schon eine unendlich heilige Garantie derselben, wie bewahrheitet sich dann erst das Wort „custodit nos ut pupillam oculi", — „sub umbra alarum suarum protegit nos" im Verbum Incarnatum, welches Alles für uns hingegeben, um uns Alles zu verdienen? Der Sohn Gottes, sein Leben opfernd aus Liebe (Jo. 10, 18), — *Virgo* de Virgine, — ohne anderen Reichthum als Krippe und Kreuz (Matth. 8, 20) — die ewige Wahrheit für die Welt (Jo. 5, 30 sqq.), für sich aber Ehre nur in der Schmach des Kreuzes suchend (Ps.21, 7. Luc. 22, 37), — erfüllt von dem einzigen Verlangen, daß das Feuer der göttlichen Liebe auf Erden entbrenne (Luc. 12, 49) und Alle Ueberfluß erlangen an den Schätzen der Gnade, das ist das göttliche Gesetz in seiner höchsten positiven Erfüllung und der erhabenste Titel für alle Rechte des Menschen, nicht mehr auf steinernen Tafeln eingeschrieben auf dem Berge Sinai, sondern dem gekreuzigten Lamme auf dem Berge Calvaria eingeschrieben mit seinem eigenen heiligsten Blute.

§ 5. Functionen der commutativen Gerechtigkeit.

Die commutative Gerechtigkeit umfaßt in ihrer Thätigkeit folgende Momente:

1. von Seite des handelnden Subjectes, daß es den Mitmenschen gegenüber nur das und in dem Umfange und in der Weise als sein Recht behaupte, beabsichtige und fordere, was und in wie weit und wie es durch Gottes Willen, durch das Gesetz, berechtiget ist;

2. in Ansehung dessen, gegen welchen sie zu üben ist, daß jedem einzelnen Menschen Alles als Recht anerkannt und unverletzt gelassen wird, was er in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen besitzt oder erworben hat; daß er auch nicht beeinträchtiget werde in der durch denselben garantirten Freiheit, neue Rechte zu erwerben oder schon erworbene, in soweit sie veräußerlich sind, auf Andere zu übertragen.

Der Inbegriff aller auf Constituirung und Erhaltung der Rechtsordnung bezüglichen Pflichten bildet die constitutive Gerechtigkeit, welche ihre allgemeinste Norm hat in dem Gebote: *„sinito unicuique suum"*, in welchem das negative Gebot eingeschlossen ist *„ne laedas jus alterius"*.

3. Eine dritte aus den beiden ersten folgende Forderung der Gerechtigkeit ist, daß ein Jeder alles dem Rechtscomplexe eines Andern Entzogene oder ohne Rechtstitel aus demselben in seinen Besitz Gekommene ihm, insoweit möglich, wieder zustelle. Diese Wiederherstellung der Rechtsordnung ist Sache der restitutiven Gerechtigkeit, deren Regel lautet: *„redde unicuique suum"*, welche das negative Gebot involvirt *„ne retineas, quod est alterius"*.

§ 6. Rechtsverletzung.

Der commutativen Gerechtigkeit sind, wie sich von selbst erklärt, alle Acte und Unterlassungen zuwider, durch welche die oben statuirten Gebote und Verbote verletzt werden.

Dieselben sind:

a) gegen die constitutive Gerechtigkeit: Aneignung von Objecten, welche durch keinerlei Rechtstitel begründet ist, — Disposition über Sachen, für welche man keine genügende Befugniß hat, — Vernichtung oder Beschädigung von persönlichen oder außerpersönlichen Gütern des Nächsten, — Entwendung fremden Besitzes, — Eingriff in fremde Rechte, — Behinderung des Nächsten in Ausübung wohl erworbener Rechte, — Betrug des Nächsten bei Erwerbung von Rechten, besonders bei Verträgen, — Verhinderung des Nächsten an einem in gesetzlicher Weise angestrebten oder gesetzlich begründeten Rechtserwerbe;

b) gegen die restitutive Gerechtigkeit: Fortsetzung des Besitzes einer Sache, von welcher man weiß, daß man nicht selbst, sondern daß ein Anderer zu ihrem Besitze berechtigt ist; — Unterlassung oder Verweigerung der Vergütung des einer anderen Person schuldbar zugefügten Schadens.

Es ist klar, daß die Restitutionspflicht zu ihrer Voraussetzung und ihrem Entstehungsgrunde irgend eine der sub a) aufgeführten Rechtsverletzungen hat, und daher die Sünden gegen die restitutive Gerechtigkeit erst möglich sind, wenn der constitutiven Gerechtigkeit zuwider gehandelt wurde.

Solches Zuwiderhandeln kann stattfinden entweder ohne alle moralische Imputation (injustitia **materialis**), und dann kommt es zu einer Sünde erst dann, wenn man sich der erfolgten Störung der Rechtsordnung bewußt geworden ist, und dennoch der restitutiven Gerechtigkeit nicht Genüge thun will, welche aber nach vorhergehender inj. materialis auch nur in dem einen Falle obligirt, daß man eine fremde Sache unwissentlich in seinen Besitz gebracht hat und noch besitzt in Natur oder in einem Aequivalent [1]; — oder in einer vor Gott schuldbaren Weise (inj. **formalis**). Derartige Schuld kann entweder darin liegen, daß die Rechtsverletzung direct beabsichtigt

[1] Näheres darüber unten beim siebenten Gebote.

worden, oder daß sie vorhergesehen [1] ist saltem in confuso als Folge einer Handlung oder Unterlassung, welcher vorzubeugen unter den gegebenen Verhältnissen Pflicht gewesen wäre.

Das Formelle der Sünde der Ungerechtigkeit ist schon vollkommen vorhanden in dem freien Wollen (sei es voluntarium directum oder indirectum) einer das Recht verletzenden Handlung (animus injustitiae). Kommt dasselbe aber nicht zum Vollzuge, so ist die Sünde nur inj. **mentalis**, und kann keine Restitutionspflicht erzeugen. Diese setzt immer eine wirklich verübte Rechtsverletzung (inj. **realis**) voraus.

Wer ausdrücklich oder mit einem als Consens anzusehenden Stillschweigen frei und mit vollem Bewußtsein eines Rechtes sich begibt, insoweit es ihm für seine Person zusteht, und insoweit er darüber zu disponiren befugt ist [2], erleidet in Ansehung derselben keine Verletzung [3].

§ 7. Möglichkeit der Restitution.

Sache der restitutiven Gerechtigkeit ist, wie oben gesagt, Wiederherstellung der gestörten Ordnung [4]. Ist aber eine solche möglich?

Die Störungen der Ordnung durch die menschlichen Handlungen sind zu betrachten mittelbar als Destruction der Ordnung des Handelnden zu Gott, dessen heiligstem Willen entgegen gehandelt ist, und unmittelbar als Destruction der von Gott in der Welt gegründeten moralischen und socialen Ordnung.

Restitution der gestörten Ordnung in erster Beziehung ist nur möglich und wirklich geleistet durch Christus [5]. Er hat aber dem Menschen es ermöglicht und zur Pflicht gemacht, die Früchte seines Opfers der Erlösung und Genugthuung, die volle Wiedereinsetzung in den Stand der Kindschaft Gottes, zu gewinnen durch seine Sacramente und die für dieselbe disponirende Tugend der Buße. Wesentliches Moment der Buße aber ist der ernstliche Wille, auch die zweite oben erwähnte Ordnung nach Möglichkeit wieder herzustellen. Deren wirkliche volle Wiederherstellung ist vollzogen, wenn die Folgen des sündhaften Actes in der objectiven von Gott gewollten Ordnung ganz und gar ausgeglichen sind, gleich als hätten sie nie bestanden. Dieß aber läßt sich nur bewerkstelligen durch eine Handlung, welche

a) an sich weder geboten noch zur vollkommenen Uebung der verletzten Tugend in der ihre Species bedingenden Form gerathen ist, und

---

[1] Sieh oben S. 36. § 3.

[2] Verzicht auf Rechte, bei welchen zugleich eine dritte Person oder der Stand, welchem man angehört, interessirt ist, oder welcher sonst eine gesetzwidrige und unbefugte Disposition involvirt, hat keine Wirkung. Vgl. prop. 50. damn. ab Innoc. XI.

[3] S. Th. 2. 2. q. 59. a. 3. — *Scienti et consentienti non fit injuria neque dolus.* (Reg. 27. de reg. J. in 6°.) *Nemo videtur fraudare eos, qui sciunt et consentiunt.* (L. 145. D. de div. R. J. [50, 17]).

[4] Restitutio est reparatio inaequalitatis existentis in rebus. S. Th. 2. 2. q. 62. a. 1.

[5] Rom. 3, 24—26.

b) an Stelle dessen, was entzogen, verletzt oder zerstört wurde, ein Anderes setzt, das arithmetisch genau ebensoviel beträgt als jenes.

Fehlte die erste Bedingung, so würde die Handlung nur dienen zur Aufrechterhaltung oder Vervollkommnung der Ordnung, nicht zur Wiederherstellung nach der Verletzung. In Ermangelung der zweiten ist nicht ungeschehen gemacht, was verübt worden.

In Ansehung von Ungerechtigkeiten auf dem Gebiete der commutativen Gerechtigkeit gibt es eine Handlung dieser Art, — nämlich Leistung an einen in seinem Rechte Gekränkten von gleichem Betrage mit seinem Verluste[1]. Freiwillige Hingabe einer Sache ist ja eine Handlung, welche an und für sich nicht zur formellen Uebung oder Vervollkommnung der Gerechtigkeit beiträgt, wodurch aber der durch eine Verletzung der Rechtsordnung geminderte Complex von Rechtsobjecten genau nach Maßgabe des Verlustes wieder zu seinem früheren Umfange erweitert werden kann.

Dieser Restitutionsact ist indessen auch innerhalb der commutativen Gerechtigkeit mit vollkommen sicherem Erfolge nur möglich in Ansehung jener Rechtsobjecte, die nach dem allgemeinen Maßstabe des Werthes zeitlicher Güter, — in Geld, — geschätzt werden können.

In Ansehung des verletzten guten Namens oder des durch Aergerniß geschädigten geistigen Gutes oder der verletzten leiblichen Güter ist die Möglichkeit erfolgreicher Restitution, wie wir an den betreffenden Orten darthun werden, bedeutend eingeschränkt.

Ganz unmöglich ist aber Restitutionsleistung außer der Beraubung des Lebens und der Unschuld für verursachten Verlust eines Gliedes des Leibes oder beursachte unheilbare Krankheit oder unaustilgbare Makel des guten Namens.

Man hat sich die Frage gestellt, ob im Falle einer Rechtsverletzung, welche wegen der hohen Bedeutung des entzogenen oder beschädigten Objectes gar keine oder keine volle Restitution zuläßt, nicht wenigstens eine Leistung niederer Ordnung, das ist, in Geld, zur Pflicht gemacht sei. Einige bejahen die Frage, weil in jedem Falle Restitution notwendig sei, insoweit sie möglich ist, daher wenigstens nach einem Theile, wenn die ganze Schuld nicht abgetragen werden kann[2]. — Die gewöhnlichere Meinung der Theologen aber ist, Geld oder Geldeswerth könne nie als ein Aequivalent für ein Gut höherer Ordnung gelten weder nach dessen ganzem Werthe noch nach einem Theile. Leistungen in Geld seien in solchen Fällen zwar der Billigkeit gemäß in der Eigenschaft einer Satisfaction oder einer Buße, können aber nie unter dem

---

[1] Giribaldi (opp. mor. t. V. tr. II. cap. I.) definirt Restitution: „actus justitiae commutativae, quo *secundum aequalitatem rei ad rem* redditur alicui aliquid, in quo ipse vel materialiter vel formaliter laesus est."

[2] Der hl. Thomas (S. Th. 2. 2. q. 62. a. 2. ad 1. et ad 2) wird hiefür allegirt . . . . Quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquod aequale, debet fieri recompensatio, qualis possibilis est: puta cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personae secundum arbitrium boni viri.

Titel einer Restitution gefordert oder gegeben werden. So Lessius, de Lugo, Layman u. A.[1]

Für Verletzung irgend einer von der commutativen Gerechtigkeit verschiedenen Tugend kann es keine Restitution im eigentlichen Sinne, sondern nur Buße, Sühne[2], geben. Denn theils ist das ihnen unterstellte Object so unbegrenzt, daß, wenn auch die Tugend nicht im Mindesten verletzt wurde, dennoch alle dem Menschen möglichen Acte derselben keine Vollkommenheit ihrer Realisirung bewirken würden, über welche es eine höhere nicht mehr geben könnte, während die commutative Gerechtigkeit schon in höchster formeller Vollendung erfüllt ist, wenn man Jedem das Seine ungeschmälert läßt; theils ist die Verpflichtung, für deren Nichterfüllung Restitution geschehen sollte, an bestimmte, nicht immerwährende, sondern vorübergehende Verhältnisse von Personen, Zeit oder Ort gebunden. Sind diese vorüber, so hat die Verpflichtung aufgehört, und sie kann nicht mehr erfüllt, ihre Uebertretung also auch nicht durch Erfüllung gut gemacht werden. Treten sie wieder ein, so entsteht eine der früheren gleichartige, aber doch neue Verpflichtung, und deren Erfüllung gilt eben einer auch ohne die frühere Pflichtverletzung bestehenden Pflicht, sie ist aber nicht Gutmachung der in vorhergehender Zeit geschehenen Uebertretung einer damals bindenden Pflicht.

Es mag zutreffen, daß pflichtwidrige Handlungen gegen irgend welche Tugend auch Verletzung fremder Rechte zur Folge haben. War letztere als solche der Schuld des Handelnden beizumessen, so tritt allerdings für ihn Restitutionspflicht ein, aber auch dann nur wegen der mit untergelaufenen Verletzung der commutativen Gerechtigkeit, durchaus nicht in Ansehung des Zuwiderhandelns gegen die andere betreffende Tugend.

§ 8. Pflichtmäßigkeit und Notwendigkeit der Restitution.

Ohne den ernstlichen Willen, die Sünde gut zu machen, so weit dieß nur immer möglich ist, gibt es keine Vergebung der Sünde. Deßhalb gehört nach verübter schwer sündhafter Ungerechtigkeit zur wesentlich notwendigen Disposition für die Rechtfertigung auch der ernstliche Wille, die im gegebenen Falle mögliche Restitution zu leisten.

Die Verwirklichung dieses aufrichtigen Entschlusses muß geschehen, wenn und insoweit und sobald sie möglich ist[3]. Läßt sich nur ein Theil

[1] S. Lig. IV. 627.

[2] S. Lig. IV. 547. — *Holzglau*, de J. et J.: Differt (restitutio) a *satisfactione:* haec enim proprie sumpta est compensatio praecise honoris laesi, et offensae reparatio per veniae petitionem, submissionem, poenitentiae peractionem; ideoque ad justitiam *vindicativam* reducitur.

[3] C. 1. c. XIV. q. 6: Si res aliena, propter quam peccatum est, cum reddi possit, non redditur, *non agitur poenitentia, sed fingitur.* Si autem veraciter agitur, **non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum,** sed, ut dixi, **cum restitui potest.** Plerumque enim, qui aufert, amittit, sive alios patiendo malos, sive ipse male vivendo; nec aliud habet, unde restituat. (S. *August.* ep. ad Maced. 54. al. 153. c. 6. nr. 20.)

der Schuld abtragen, so muß wenigstens diese theilweise Ersatzleistung vollzogen werden. Ist Restitution nur für den Augenblick nicht möglich, so muß doch der aufrichtige Wille fortdauern, im Falle künftiger Möglichkeit zu restituiren, und das ernste Streben, die Restitution zu ermöglichen. Schuldbare Verzögerung der Restitution ist fortgesetzte Sünde. Neue Sünde wird eben so oft begangen, als der positive Entschluß, nicht Restitution zu leisten, neuerdings gefaßt wird, — und als aus dem schuldbaren Aufschub neue Verluste für Andere beabsichtiget oder vorherzusehen sind [1].

Nicht jede Restitution ist übrigens für das Seelenheil gleich notwendig. Nur wenn sie ohne schwere Sünde nicht unterlassen werden kann, ist sie *conditio sine qua non* für die Rechtfertigung und das ewige Heil [2].

In allen Fällen, in welchen nur eine läßlich sündhafte Rechtsverletzung gut zu machen ist, muß auch Restitutionspflicht anerkannt werden; aber nicht obligatio *sub gravi*. Restitution ist hier pflichtmäßig, aber nicht zum Heile unmittelbar notwendig.

Mangel des ernsten Willens zu restituiren ist zu fürchten, wenn ungeachtet wiederholter Mahnung des Beichtvaters und in mehreren Beichten abgelegten Versprechens noch immer schuldbar gezögert wird, es zu erfüllen; — wenn der Schuldige sich durch Verschwendung bewußt und freiwillig in die Unmöglichkeit versetzt zu restituiren; — wenn ein Kranker, welcher selbst noch seine Schuld abtragen könnte, die Erfüllung seiner Restitutionspflicht ohne triftige Gründe den Erben überlassen will u. dgl. [3]

§ 9. Plan.

Um die gesammte Ordnung der commutativen Gerechtigkeit darzulegen, haben wir, wie aus den bisher entwickelten allgemeinen Grundsätzen sich ergibt, in Ansehung der einzelnen durch Gottes Gebote dem Menschen garantirten Rechte folgende Puncte zum Gegenstande unserer Untersuchung zu machen:

1. das materielle Object des Rechtes selbst nach seiner Natur und seinem Umfange;

2. die dem Einzelnen auf dasselbe nach göttlichem Willen zustehende Berechtigung und deren mögliche Ueberschreitungen;

3. die in Ansehung dieser speciellen Rechte gegen einen jeden Mitmenschen obwaltenden Pflichten und möglichen Rechtsverletzungen;

4. die aus letzteren entstehenden Restitutionspflichten.

Wir theilen nach den vier verschiedenen Objecten des Rechtes der Person

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 62. a. 8. et ad 1. — Catech. Roman. P. II. c. V. q. 62.

[2] Ezech. 33, 14 sq.: Si autem dixero impio, *morte morieris*, et *egerit poenitentiam* a peccato suo feceritque judicium et justitiam, et *pignus restituerit* ille impius, *rapinamque reddiderit*, in mandatis vitae ambulaverit, nec fecerit quidquam injustum, *vita vivet et non morietur*. — Exod. 22, 5. Levit. 6, 22 sqq. Tob. 2, 21. Rom. 13, 7. 8.

[3] S. Lig. IV. nr. 681 sq.

und den darauf bezüglichen Geboten die Lehre von den Gerechtigkeitspflichten in vier Tractate, und jeden derselben in vier Sectionen nach den oben ausgeschiedenen vier Puncten.

Erster Tractat.

Fünftes Gebot.

Erste Section.

Das Leben als Rechtsobject.

Der allgemeine Inhalt des göttlichen Wortes „non occides" ist: Verbot jeder Verletzung des **menschlichen**[1] Lebens, also Schutz des Lebens eines jeden Menschen durch die absolute Auctorität Gottes selbst.

Das Leben ist das erste Gut, das Gott dem Menschen schenkt, und dadurch hat er ein Recht auf sein Dasein. Indem Gott den Menschen zum Leben berechtiget, gibt er ihm auch das Recht auf alles, was das Leben in sich begreift; nämlich außer der persönlichen Existenz: das Leben jedes Gliedes des Leibes in der ganzen ihm eigenen physischen Vollkommenheit, — sodann das natürliche geistige Leben, die Vernunft und die Willensfreiheit, — und das sociale Leben, insoferne die Person zur Entfaltung ihres ganzen Lebens an die Verbindung mit der Gesellschaft gewiesen ist.

Leben aber in des Wortes höchster Bedeutung ist das übernatürliche Gnadenleben[2]. Alles, was außerdem Leben heißt, findet seinen Zweck im Leben Gottes in uns in der heiligmachenden Gnade, welches in termino übergehen soll in das Leben der Vereinigung mit Gott in der Glorie. Keine andere Bestimmung hat Gott dem Leben des Menschen gegeben. *„Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra."* (1 Thess. 4, 3.)

Da aber dem Menschen, wie er jetzt ist, seine Bestimmung zum übernatürlichen Leben und die Möglichkeit es zu erlangen, nur durch die Erlösung wieder geworden ist, so verdanken wir alles Leben welcher Art nur immer, — nicht das übernatürliche allein — ebensosehr Christus dem Gekreuzigten, als

---

[1] Gegen den Unsinn der Manichäer, das Verbot erstrecke sich auf die Tödtung der Thiere, siehe den hl. *Thomas* S. Th. 2. 2. q. 64. a. 1 und den hl. *Augustin* de Civit. Dei I, 20. — Allerdings ist zwecklose und mutwillige Destruction, die bezüglich keines Geschöpfes Gottes erlaubt ist (Sap. 11, 25), gegen Thiere um so weniger erlaubt, je mehr ein mit Gefühl begabtes Geschöpf den Vorzug hat vor dem gefühllosen, und unnütze Quälerei ein Beweis der Rohheit. Daher Stellen der heil. Schrift, wie Prov. 12, 10: *novit justus jumentorum suorum animas, viscera autem impiorum crudelia;* Exod. 23, 12; Deut. 22, 10; 25, 4 etc. Aber Pflichten der Liebe, Barmherzigkeit, Dankbarkeit gegen Thiere im vollsten Ernste und Eifer geltend machen, und zu gleicher Zeit Christus, ja den persönlichen Gott verläugnen, kein göttliches Recht unter den Menschen anerkennen, und an Stelle der christlichen Charitas gegen die Mitmenschen den crassesten Egoismus setzen, das kann nur ein in Materialismus versunkenes Zeitalter.

[2] Jac. 1, 18. *Voluntarie genuit nos verbo veritatis.* Rom. 6, 23. coll. 5, 21: *Stipendia peccati mors; gratia autem Dei vita aeterna in Christo Jesu Domino nostro.*

der göttlichen Liebe, die von Ewigkeit her uns im Dasein wollte und in der Zeit uns ins Dasein rief. Jesus ist der Grund all unseres Lebens [1].

Zweite Section.

Berechtigung auf das Leben.

§ 1. Der Mensch hat auf sein Leben ein wahres und volles Recht.

Zwei Momente begründen in letzter Instanz das Recht auf ein bestimmtes Gut: a) der göttliche Wille, welchem zufolge das Gut einer Person eigen sein soll; b) der göttliche Wille, daß die Person befugt sei, das ihr eigene Gut seinem Zwecke entsprechend zu gebrauchen, und im Falle dieser es fordert, auch zu verbrauchen.

Nun ist aber in erster Beziehung kein Gut, welches so unmittelbar von Gott uns gegeben ist, als das Leben. Die informatio corporis humani per animam rationalem ist das Leben; aber das eigenste und alleinige Werk des Schöpfers ist die unsterbliche Seele und unsere Belebung durch sie [2]. Gott gibt dem Menschen das Leben; wer will es dann läugnen, daß er ihn berechtige zu leben?

In zweiter Beziehung unterliegt es doch keinem Zweifel, daß das freipersönliche Wesen sein Leben mit allen in ihm liegenden Kräften frei gebrauchen kann, und durch Gottes Willen befugt ist, es zum Zwecke seines wahren Wohles wirklich zu gebrauchen, so daß Jeder, welcher es darin behindert, einer Ungerechtigkeit sich gegen dasselbe schuldig macht.

Was fehlt also dem Menschen, um vollkommen auf das Leben berechtiget zu sein?

Man sagt, vollkommenes Recht sei nur das Eigenthumsrecht. Dieß aber schließe in sich auch die Befugniß der Destruction der Sache. Diese habe der Mensch in Ansehung des Lebens nicht; also sei das Leben nicht Object eines vollkommenen Rechtes; es sei vielmehr das Recht auf das Leben zu beurtheilen nicht als jus in re propria, sondern analog den „jura in re aliena", als eine Art Verwaltungsrecht, Nutznießungsrecht u. dgl. Zu eigen hat das Leben eines jeden Menschen nur Gott, der von sich selbst sagt: Deut. 32: *videte, quod ego sim solus et non sit alius Deus praeter me: ego occidam et ego vivere faciam*, und von dem es heißt Sap. 16: *„Tu es Domine, qui vitae et mortis habes potestatem."* — Wahres an dieser Argumentation ist, daß der Mensch über sein Leben nicht disponiren kann, wie über ein unvernünftiges Thier oder über eine materielle Sache,

---

[1] 1 Jo. 1, 2: *Et vita manifestata est et vidimus et testamur.* Ibid. 5, 12: *Qui habet Filium, habet vitam: qui non habet Filium, vitam non habet.* Jo. 10, 10: *Ego veni, ut habeant vitam et abundantius habeant.*

[2] 2 Macc. 7, 22 sq. *Nescio, qualiter in utero meo apparuistis: neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi: — sed enim mundi Creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem . . . .*

daß er es namentlich nie direct destruiren darf. Aber ist denn dieses wesentliches Moment des Begriffs der vollen Berechtigung auf etwas? Wesentlich für den Begriff des vollen Rechtes auf christlichem Standpunkte ist die Befugniß, über etwas zu disponiren nach allen Beziehungen des Objectes zu dem ihm von Gott gesetzten Zwecke, — Alles damit zu thun pro „posse morali“, — alles, was den sittlichen Anforderungen entspricht, — aber nicht Alles pro „posse physico“, alles, was überhaupt damit geschehen kann. Dieß wäre ein heidnischer Rechtsbegriff [1]. Weil nun die außerpersönlichen materiellen Güter bestimmt sind, zu dem von Gott ihnen gesetzten Zwecke selbst durch ihre Destruction zu dienen, ist der Mensch zu letzterer auch berechtigt. Und weil das Leben dem ihm gesetzten Zwecke nie dadurch dienen kann, daß der Mensch sein irdisches Dasein zerstört, so involvirt die Berechtigung zum Dasein nie die Befugniß, dasselbe zu vernichten. Aber zu vollem Rechte eigen ist deßhalb das Leben dem Menschen nicht weniger als jedes andere Object seiner Rechte. Will man den Ausdruck „Eigenthumsrecht“ für das Leben beanstanden, weil dabei das Mißverständniß entstehen könnte, als wolle man das Leben gleichstellen den Sachen, von denen man im gewöhnlichen Leben sagt, man habe sie zum Eigenthume, so gebrauche man denselben nicht. Aber falsch ist es, zu sagen, Gott habe uns auf das Leben weniger berechtigt als auf unsere übrigen Güter. Er hat uns nur nicht gestattet, das höchste unserer Güter herabzuwürdigen zu denen einer weit niederern Ordnung, und dadurch die Natur seiner heiligsten Werke und die Ordnung seiner göttlichen Weisheit und Liebe zu verkehren. Die eingewendeten Stellen der heiligen Schrift beweisen nicht mehr, als daß Gott das absolute Dominium über unser Leben habe. Dieß aber hat er über alle unsere Güter. Ihm gegenüber sind wir für den ganzen Complex unserer Güter nichts als verantwortungsvolle Verwalter. Eine relative Vollberechtigung hat er uns aber in Ansehung alles dessen übertragen, was er uns als Mittel für unsern Endzweck bestimmte, und dahin gehört vor allem Andern und als Fundament aller übrigen Mittel das Leben. Wir könnten wohl auf Nichts in der Welt einen Anspruch machen, wenn wir nicht einmal zum Dasein berechtigt wären. Wer uns das Leben gefährdet, verübt nach dem Urtheile der ganzen Welt gegen uns das größte Unrecht. Wäre dieß der Fall, wenn wir nicht auf das Leben mehr als auf alles Andere berechtigt wären? Wer freiwillig in Uebung der Tugend sein eigenes Leben der Gefahr aussetzt, übt nach dem Urtheile der ganzen Welt einen heroischen Act. Aber wo bleibt der Heroismus, wenn er damit das opfert, was am wenigsten sein eigen ist? Frei und ungezwungen geben, — und **sein** Höchstes opfern, darin liegt der Heldenmut der Tugend, die zur Ehre Gottes und aus Liebe zum Nächsten selbst das Leben zu geben bereit ist.

§ 2. Dispositionsbefugnisse über das Leben.

Welche Befugnisse schließt das Recht auf das Leben in sich? Das natürliche Gut des Lebens ist unter allen geschaffenen Gütern das höchste. Deßhalb kann es in der Absicht Gottes nur ein Mittel sein für das übernatürliche Leben, in welchem der ganze Mensch Gott sich geweiht und

---

[1] Und nicht einmal ein heidnischer. Auch das alte römische Recht faßt die Functionen der Gerechtigkeit treffend zusammen in den drei Worten: *honeste vivere* (kein Recht also für den Berechtigten, ohne daß ihm eine sittliche Pflicht beigesellt wäre), *alterum non laedere, suum cuique tribuere.* (L. 10. D. de J. et J. 1. 1.)

mit ihm geeiniget hat. Alle übrigen natürlichen Güter aber müssen als Mittel dem Leben dienen.

Daraus folgt, der Mensch ist berechtiget zu jeder Disposition über das natürliche Leben, welche zur Erreichung oder Erhaltung des übernatürlichen dienlich sein kann, — und überdieß zu jeder verpflichtet, welche zu diesem Zwecke notwendig ist[1].

Nach diesem Princip ist man berechtiget und verpflichtet zugleich, wichtigen Berufsobliegenheiten zu genügen, obgleich dabei das Leben einer Gefahr ausgesetzt ist. Wie oft kommen Seelsorger, Aerzte, Soldaten in solche Fälle? — Dasselbe gilt, so oft man nur zu wählen hat zwischen Preisgeben des zeitlichen und Verletzung des übernatürlichen Lebens durch Verläugnung des heiligen Glaubens oder Uebertretung eines göttlichen Gebotes.

Nicht verpflichtet, aber berechtigt ist man, unter außerordentlichen die Ehre Gottes und das Heil der Seelen befördernden Umständen und bei voller Freiheit von vermessenem Selbstvertrauen die Notwendigkeit einer solchen Wahl selbst herbeizuführen, wie z. B. jene Martyrer es thaten, welche sich freiwillig dem heidnischen Richter stellten[2]. Christus hat zwar gesagt: *„cum vos persequentur in civitate ista, fugite in aliam“* (Matth. 10, 23)[3], und oft selbst darnach gehandelt. Er hat aber auch sich selbst freiwillig seinen Feinden überliefert. „Major gloria Dei et Ecclesiae utilitas regula nobis esse debet.“ Nach diesen treffenden Worten Maldonats ist in derartigen Fällen zu wählen.

Berechtiget ferner ist man, und zur höchsten Vollkommenheit gehört es, mit Gefahr für das eigene Leben ansteckende Kranke nur aus Liebe zu pflegen, dem Nächsten in Todesgefahr beizuspringen u. s. w.[4]

---

[1] Matth. 10, 39: *Qui invenit animam suam, perdet illam, et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.*

[2] Benedict XIV. *de beatif. et canoniz.* III, 16. nr. 7 sq. sagt hierüber, es sei dieß nach der alten Disciplin der Kirche Jenen gestattet gewesen, welche vorher den heil. Glauben abgeschworen hatten und dieses Verbrechen nicht anders gut machen konnten. Andere Umstände, die es rechtfertigen, sind, „ut (quis) alios ab idololatria retrahat, vel ut nutantes in fide exemplo suo confirmet, vel ad grave imminens malum avertendum, vel ne alioquin pro ipso alii ad supplicia et tormenta trahantur. Immo, si fides ex silentio sit periculis exposita ejusque defectio consecutura, nisi veritatis testes professionem suae fidei hostibus ingerant eosque generosa confessione provocent, causa haec non solum apta, sed et necessaria esse poterit, ut quis se martyrio offerat.“ Vgl. *Carrière* tom. II. nr. 853. — Die Behauptung eines spanischen Afterconcils vom Jahre 850 (Baronius nennt es „conciliabulum satanicusque conventus“), Jene, welche sich während der Maurischen Verfolgung freiwillig überliefert hatten, seien nicht als Martyrer zu verehren, wurde von der Kirche entschieden zurückgewiesen. Der hl. Eulogius schrieb dagegen seine Abhandlungen „memoriale sanctorum martyrum“ und „apologeticum sanctorum martyrum“, und Baronius bezeichnet diese Martyrer als „notissimi“ universae Ecclesiae Occidentali.

[3] Ein Gebot liegt in diesen Worten sicher für Jene, welche ihr Leben möglichst sicher stellen müssen, weil es ohne sie an Missionären und Seelsorgern fehlen würde; — für Solche, welche nicht bereitet und gestärkt genug sind, das Martyrium zu erdulden; — für Jene, deren längerer Aufenthalt eine heftigere Verfolgung der Gemeinde zur Folge hätte, u. s. w.

[4] S. Th. in 3. sent. dist. 29. q. 1. a. 4. ad 3: tradere seipsum morti propter

In diesen und ähnlichen Fällen ist das fünfte Gebot nach seinem positiven im heiligsten Leben Jesu manifestirten Inhalte erfüllt: *„in hoc cognovimus caritatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere.“* 1. Jo. 3, 16.

§ 3. Recht auf die Güter des Lebens.

Die oben (erste Sect.) aufgeführten Güter, welche das Leben in sich begreift, sind theils geistige, wie Vernunftgebrauch, Willensfreiheit, und diese sind uns gegeben, auf daß wir sie benützen, um in Wahrheit und Tugend Gottes Bild in uns auszuprägen, noch mehr, um in der Hingabe an die Gnade in Lebensgemeinschaft mit Gott zu treten, — theils sind sie leibliche, wie Gesundheit, Integrität aller Glieder des Leibes, und diese dienen unmittelbar der Erhaltung und Förderung des leiblichen Lebens, zugleich mit diesem mittelbar den höheren geistigen Gütern.

Insoweit die erklärte Zweckbeziehung gewahrt bleibt, sind wir berechtiget, über die erwähnten Güter zu verfügen. Demgemäß ist Jeder berechtiget, ein Glied des Leibes preiszugeben, wenn dieß notwendiges Mittel ist zur Erhaltung des Lebens; — oder es zuzulassen, daß unter Arbeiten des Berufes, unter Werken der Liebe, der Buße u. s. w. die Gesundheit manchen Nachtheil erleide, und in Folge dessen auch das Leben etwas verkürzt werde [1]. Dabei hat man sich aber leiten zu lassen vom Gehorsame und von der christlichen Klugheit, welcher zufolge der Körper nicht der Art geschwächt werden soll, daß man den berufsmäßigen Obliegenheiten nicht mehr genügen kann.

Es kann aber nicht als Pflicht erachtet werden, zur Verlängerung des Lebens besonders kostbare, schmerzvolle oder das Schamgefühl verletzende Operationen an Gliedern des Leibes vornehmen zu lassen [2]. Jeder ist nur dazu obligirt, die gewöhnlichen dem Berufe, Stande, Geschlechte und Vermögen entsprechenden Mittel zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit und zu deren Wiederherstellung nicht unbenützt zu lassen. Personen, deren Lebenserhaltung für die Familie oder das öffentliche Wohl besonders notwendig ist, haben auch eine besondere Pflicht, für dieselbe Sorge zu tragen, sei es auch durch mehr als gewöhnliche Mittel.

Die vorzüglichsten Güter des socialen Lebens sind: die Freiheit und eine der Geburt und der persönlichen Qualification und Berufsart angemessene Lebensstellung. Es nimmt seine Stelle ein unmittelbar nach dem übernatürlichen Leben und dem leiblichen Leben an sich. Wie es diesen beiden Gütern untergeordnet ist, so ist es selbst den übrigen oben auf-

---

amicum est perfectus actus virtutis: unde hunc actum magis appetit virtuosus quam vitam.

[1] Cfr. *Bened.* XIV. l. c. cap. 29 nr. 6.

[2] Noch weniger dürfen an Andern ohne deren ausdrücklichen Willen Amputationen vorgenommen werden, es müßten sich denn dieselben in bewußtlosem Zustande befinden, periculum in mora sein, die Amputation aber als unbedingt notwendiges Mittel erscheinen, ihr Leben zu retten.

geführten Gütern übergeordnet, und hat Jeder die Berechtigung, sich dieser als Mittel für Sicherstellung eines standesgemäßen Lebens zu bedienen.

§ 4. Unberechtigte Disposition über das Leben und die Güter des Lebens. (Selbstmord u. s. w.)

Ueberschreitung des Rechtes, das Gott dem Menschen gegeben, findet statt, so oft er das Object des Rechtes gebraucht zu einem Zwecke, zu welchem Gott es nicht geordnet hat, oder in einer Weise, durch welche der von Gott gesetzte Zweck vereitelt wird. Dieß angewendet auf das Leben, ist vor Allem der Satz aufzustellen:

„Selbstverübte Vernichtung des leiblichen Lebens durch eine Handlung oder Unterlassung, als deren Folge der Tod beabsichtigt wird (Selbstmord), ist unter allen Umständen Verbrechen."

Denn:

Destruction des eigenen Lebens kann gar nie einem göttlich geordneten Zwecke dienen [1]; — nicht der Wiedererlangung des durch die Sünde verlornen Gnadenlebens, weil sie aller Mittel und aller Möglichkeit der Buße verlustig macht [2], — nicht dem Schutze des übernatürlichen Lebens gegen Versuchungen [3], weil Niemand über seine Kräfte versucht wird, und das Leben der Gnade einzig und allein durch den eigenen freien Willen zu Grunde gehen kann, — nicht dem Schutze eines zeitlichen Gutes oder der Befreiung von einem zeitlichen Uebel [4]; denn das höchste der geschaffenen Güter, das Leben, welches Zweck ist für alle übrigen, darf nicht Mittel für irgend eines derselben werden, nicht einmal für die äußere Integrität und Virginität des Leibes [5].

Der Selbstmord wird eine Ungerechtigkeit gegen Gott genannt, den alleinigen Herrn über Leben und Tod. Dieß ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als sei der Mensch nicht Rechtssubject seines Lebens in vollem, wahrem Sinne. Der richtige Sinn des obigen Satzes ist: im Selbstmorde, diesem Mißbrauche des höchsten Rechtes in der natürlichen Ord-

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 64. a. 5.

[2] S. *Aug. de Civ. Dei* I, 17 . . . Nam si Judae factum merito detestamur, eumque Veritas judicat, cum se laqueo suspendit, sceleratae illius traditionis auxisse potius quam expiasse commissum; quoniam Dei misericordiam desperando exitiabiliter poenitens, nullum sibi salubris poenitentiae locum reliquit.

[3] S. *Aug.* ibid.: . . . tanto fit nocentior, cum se occiderit, quanto innocentior in ea causa fuit, qua se occidendum putavit.

[4] „Est mollities animi non volentis mala poenalia sustinere," sagt nach Vorgang des hl. Augustin (de C. D. I, 22) der hl. Thomas (l. c. ad 5).

[5] S. Aug. ibid.: Cur autem homo, qui mali nihil fecit, sibi malefaciat, et se ipsum interficiendo hominem interficiat innocentem, ne alium patiatur nocentem; atque in se perpetret peccatum proprium, ne in eo perpetretur alienum? — Cfr. capp. 18. 19. 21. Die That der Lucretia und des Cato, welcher ihre Bewunderer nicht fehlen, ist dort in das rechte Licht gestellt. — Sieh' auch das schöne cap. 26, in welchem am Ende nochmal sämmtliche Ursachen, die Selbstmord veranlassen könnten, zusammengefaßt und als unzulänglich gezeigt werden.

nung, das Gott ihm gegeben, verläugnet der Mensch alles und jedes absolute Recht, welches Gott über den Menschen und über alles hat, was des Menschen ist. Er verläugnet

a) das Recht des Schöpfers und allmächtigen Urhebers des Lebens, daß sein höchstes Werk, um dessentwillen er alles Andere auf Erden geschaffen, nicht seinen heiligsten Zwecken zuwider zerstört werde, indem durch Selbstmord Auflösung in das Nichts und damit absolute Trennung von Gott intendirt, und, so weit es möglich ist, attentirt wird;

b) das Recht Gottes als des letzten Endzweckes, indem er ein geschaffenes Gut, das er verloren hat oder nicht erreichen kann, für so groß hält, daß es ihm besser scheint gar nicht zu sein als zu sein ohne dasselbe, oder ein Uebel, von dem er frei sein will, für ein so großes Unglück, daß ihm kein Gut mehr erübriget, um dessentwillen es sich lohnt, länger zu leben;

c) das Recht des Erlösers, welcher mit absolut freier Hinopferung seiner selbst in den Tod sich uns erkauft hat, auf daß wir ihm leben [1], indem mit vollster freier Selbstbestimmung trotz des Widerstrebens der ganzen Natur das Leben vernichtet wird.

d) Zugleich versagt der Selbstmörder dem Willen Gottes, daß er an der ihm angewiesenen Stelle in der socialen Ordnung das Beste der Mitmenschen fördere, den Gehorsam.

So ist der Selbstmord das umfassendste „non serviam", welches der Mensch Gott zurufen kann, — der vollste praktische Atheismus.

Drängte sich selbst der heidnischen Philosophie (gegenüber der durch die Stoiker [2] versuchten Vertheidigung des Selbstmordes) das Bewußtsein der Strafbarkeit der directen Vernichtung des eigenen Lebens auf [3], so ist unter Christen schon gar nicht eine ignor. invinc. et inculp. in Ansehung derselben denkbar, obgleich Unzurechnungsfähigkeit möglich ist wegen außerordentlicher Trübung des geistigen Bewußtseins, Erregtheit der Leidenschaft, die alle Besinnung raubt u. s. w. — Die alte häretische Secte der Donatisten zählte unter ihren Anhängern auch viele *(Circumcelliones* [4]*)*, welche, wie von dämonischer Gewalt getrieben, selbst den Tod suchten und damit das verdienstlichste Werk zu thun glaubten. Der moderne Unglaube ließ es gleichfalls dem Verbrechen nicht an Vertheidigern fehlen [5]. Sind ja Unglaube und Irreligiosität, die dem Unglücklichen keinen Trost mehr übrig lassen, und Lebensüberdruß in Folge unersättlicher Hingabe an die Sinnenlust — die fruchtbarsten Quellen der Selbstmorde.

Die Auctoren erörtern auch die Moralität der in der heiligen Schrift und in

---

[1] Rom. 14, 7—9: *Nemo nostrum sibi vivit et nemo sibi moritur: sive enim vivimus, Domino vivimus; sive morimur, Domino morimur; sive ergo vivimus, sive morimur, Domini simus: in hoc enim Christus mortuus est et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur.*

[2] Das römische Recht mißbilliget ihn nicht entschieden, und straft nur den Versuch der Selbsttödtung von Seite der Militärpersonen, da sie bei diesen den Charakter der Desertion annimmt. — Vgl. *Seneca* epp. 24. 58. de ira III, 15; de provid. capp. 2. 6.

[3] *Aristot.* 3. Ethic. c. 7. et L. 5. cap. ult. — *Cic.* in 1. q. Tusc.; off. I, 31; de somn. Scip. — *Virgil.* Aeneid. 6, 435. — *Caes.* de B. G. VII, 77.

[4] *S. August.* de haeres. ad Quodvultdeum nr. 69.

[5] Siehe Näheres *Carrière* nr. 833.

Acten heiliger Martyrer berichteten Beraubungen des eigenen Lebens. So tödtete sich Razias (2 Macc. 14, 42), um nicht in die Hände der Feinde zu fallen „*eligens nobiliter mori potius, quam subditus fieri peccatoribus*". Mit diesen Worten gibt die heilige Schrift nur die Anschauung zu erkennen, welche ihn leitete, rechtfertigt sie aber keineswegs (S. Th. 2, 2 q. 64 a. 5 ad 5; S. *August.* epist. 204 al. 61 ad Dulcitium n. 6 sq.). — Eleazar (1 Macc. 6, 46) tödtete einen Elephanten mit der größten Wahrscheinlichkeit, dieser werde in seinem Sturze ihn zermalmen. Samson (Judic. 16, 29 sq.) stürzte den Tempel ein mit der Gewißheit, er werde selbst unter seinen Trümmern begraben werden (Cfr. Hebr. 11, 32). Bekannt ist ferner, daß manche heilige Jungfrauen und Martyrinnen nicht warteten, bis sie zum Tode geschleppt wurden, sondern, um den Händen der Gottlosen zu entgehen, selbst dem ihnen bereiteten Tode im Feuer oder Wasser entgegeneilten. Von allen diesen Personen ist als gewiß anzunehmen, daß sie in ihrer Handlung nicht einen Selbstmord auch nur ahnten, sondern daß sie darin mit lebendigster Ueberzeugung ein für Gott und die Religion und Tugend abgelegtes Blutzeugniß und gebrachtes Opfer erkannt haben. In der Liebesglut, die der heilige Geist in ihrem Herzen entzündet hatte, ist die Ansicht des hl. Augustin, enteilten jene heiligen Jungfrauen unaufhaltsam allen irdischen Banden zur Vollendung des doppelten Opfers der Virginität und des Martyriums, „*non humanitus deceptae, sed divinitus jussae, nec errantes, sed obedientes*" (de civ. Dei I. cap. 26). Aehnlich spricht er sich daselbst über Samson aus. Von der hl. Apollonia sagt das Brevier (9. Febr. lectio 9): „alacris in ignem sibi paratum *majori Spiritus S. flamma intus accensa* se injecit." — — Die Stelle des Jus Canon. aber (c. 11 C. XXIII q. 5) aus dem hl. Hieronymus (in Jon. ad cap. 1) „in persecutionibus non licet propria perire manu *absque eo, ubi castitas periclitatur*", erklärt nicht im Allgemeinen den Schutz der Reinheit durch Selbsttödtung im Falle der Verfolgung für erlaubt, sondern der Sinn ist entweder „abgesehen von Gefährdung der *castitas*", von deren Fällen der hl. Hieronymus hier nicht reden wolle, oder absque eo ist gleichbedeutend zu nehmen mit non solum, ubi cast. per., sed etiam in nullo alio casu, ähnlich wie Cant. 4, 1 und 2 Cor. 11, 28.

Die Selbstverstümmelung betreffend, ist nach den oben § 2. ausgesprochenen Principien zu sagen, sie sei in dem einen Falle erlaubt, daß die Abtrennung eines Gliedes letztes und einzig übrig gebliebenes Mittel ist, um das leibliche Leben zu retten [1]. Zu keinem andern Zwecke und unter keiner andern Voraussetzung kann sie gestattet werden [2].

Der Selbstmörder ist nach den Kirchengesetzen des kirchlichen Begräbnisses verlustig, wenn er nicht vor erfolgtem Tode noch Zeichen wahrer Reue über sein Verbrechen gegeben hat [3].

Auf die Selbstverstümmelung ist die Irregularität gesetzt, und zwar auch

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 65. a. 1.

[2] Daher ist auch Castration unter allen Umständen verwerflich. Siehe *Bened. XIV. de synodo dioec.* XI, 7. nr. 3 sqq.

[3] C. 12. C. XXIII. q. 5: Placuit, ut qui sibi ipsis voluntarie aut per ferrum aut per venenum aut per praecipitium aut per suspendium vel quolibet modo violentam inferunt mortem, nulla prorsus pro illis in oblatione commemoratio fiat, neque cum psalmis ad sepulturam eorum cadavera deducantur. — Cfr. c. 11. X. *de sepult.* (3, 28). Rit. Rom. rubr. *de Exeq.*

dann, wenn sich Jemand nicht eines ganzen Gliedes beraubt, sondern nur eines Theiles desselben von solcher Bedeutung, daß der Act ex suo objecto als Todsünde zu beurtheilen ist, z. B. eines Fingers [1].

Der göttlichen Ordnung ist ohne Zweifel jede schuldbare Schwächung der Geisteskräfte in noch höherem Grade zuwider, als ungerechtfertigte Schädigung der Gesundheit oder der Glieder des Leibes. Ausschweifungen, welcher Art nur immer, welche voraussichtlich dieselbe zur Folge haben, nehmen dadurch eine besondere Species von Sündhaftigkeit an.

Gibt es aber nicht Fälle, in welchen es gestattet ist, wenigstens momentan sich des Vernunftgebrauches zu berauben? Es steht wohl nichts entgegen, daß man, im Falle die Gesundheit es nach ärztlicher Erklärung fordern sollte, Mittel gebraucht, welche voraussichtlich vorübergehende Betäubung zur Folge haben. Ebenso wenig ist es unerlaubt, künstlich einen Zustand des Schlafes oder der Betäubung herbeizuführen zum Zwecke der Vornahme von Operationen. Derartige Acte sind doch toto genere verschieden von der Trunkenheit, welche besteht in Befriedigung sinnlichen Genusses in solchem Grade, daß ihm das höchste natürliche geistige Gut, Gebrauch der Vernunft und der Freiheit, zum Opfer gebracht wird [2].

§ 5. Indirecte Selbsttödtung und Selbstverstümmelung.

„Kann eine Handlung oder Unterlassung, aus welcher voraussichtlich, aber gegen die Absicht, Verlust des Lebens oder eines Gliedes erfolgt, erlaubt sein?"

Diese Frage beantwortet sich nach den oben S. 36 aufgestellten Grundsätzen:

Ohne Zweifel ist es specielle Sünde gegen das fünfte Gebot, durch ausschweifendes Leben seine Gesundheit zu untergraben, — desgleichen, sich wegen nichtiger Zwecke einer Todesgefahr auszusetzen, z. B. lediglich um Mut oder Kunstfertigkeit zu zeigen [3].

---

[1] Siehe ausführliche Erörterung dieses Gegenstandes bei *Boenninghausen de Irreg.* fasc. II. pag. 92.

[2] S. Th. 2. 2. q. 150. a. 2: Cum aliquis multum . . . bibit secundum consilium medicinae . . . non est reputandus superfluus potus. — 1. 2. q. 88. a. 5. ad 1: De ebrietate vero dicendum est, ... quod sit peccatum mortale. Quod enim homo **absque necessitate** reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, **de sola voluptate vini,** expresse contrariatur virtuti. — — Die von den Moralisten gestellte Frage, *„an liceat se inebriare ad operationem chirurgicam faciendam?"* erscheint wohl überflüssig, „cum alia media faciliora in eum finem suppetant" (Gury I, 182), eben so die andere *„an liceat se inebriare ad morbum expellendum?"* zu welcher der hl. Alphons (II, 76) bemerkt, es sei kaum denkbar, daß Berauschung im eigentlichen Sinne ein wirkliches Heilmittel sei. Letztere ist wohl immer als quid intrinsece malum anzusehen, und kein Zweck, nicht einmal Erhaltung des Lebens, könnte es rechtfertigen, sie direct herbeizuführen. (S. Lig. Ibid.)

[3] Pius V. *(de salute gregis)* verbot den Fürsten unter Excommunication Veran=

Gerechtfertiget dagegen ist es, eine Handlung vorzunehmen, welche unmittelbar einem hohen Tugendzwecke dient, aber auch ohne Gefahr für Leib und Leben nicht möglich ist.

Aber wie, wenn nicht bloß Gefahr damit verbunden ist, sondern wenn mit Gewißheit aus der Handlung unmittelbar der Verlust des Lebens erfolgt? Dann ist nicht mehr von indirecter Selbsttödtung die Rede, sondern der Act wäre seiner Natur nach direct gegen Leib und Leben gerichtet — Selbstmord — und daher nie und nimmer erlaubt trotz des besten dadurch für den Nächsten oder das Gemeinwohl erreichbaren Zweckes.

Dieß ist unzweifelhaft als Princip festzuhalten. In der Anwendung auf praktische Fälle kommen aber die Casuisten nicht durchweg zum gleichen Resultate.

Dahin gehören unter Anderem die Fragen:

1. Darf man in gemeinsamer Todesgefahr das einzige Mittel zur Rettung des Lebens, das übrig geblieben, einem Andern abtreten?

Ja, wenn man dadurch sein eigenes Leben nur einer größeren Gefahr aussetzt; — nein, wenn man durch Aufgeben des Rettungsmittels sich unmittelbar den Tod gibt, wie z. B. wenn ein Schiffbrüchiger von dem Balken, an dem er sich angeklammert hat, sich ins Meer stürzt, um ihn einem Andern zu überlassen, ohne des Schwimmens kundig zu sein oder ein anderes Rettungsmittel erwarten zu können [1].

2. Darf der Vertheidiger einer nicht mehr haltbaren Festung, eines vor dem Feinde nicht zu rettenden Schiffes u. s. w. dieselben zerstören, mit Gefahr, das eigene Leben dabei zu verlieren?

Ja, wenn für das Wohl des Vaterlandes in einem gerechten Kriege sehr Vieles von derartiger Zerstörung abhängt, und der Verlust des Lebens nicht als unmittelbare Wirkung des Zerstörungswerkes außer Zweifel steht [2]. (Sieh S. Sig. n. 367.)

3. Ist es erlaubt, Rettung von unvermeidlichem Tode durch ein Mittel zu suchen, welches mit großer Wahrscheinlichkeit den Tod in einer andern Gestalt herbeiführt, z. B. sich aus dem Fenster eines brennenden Hauses stürzen mit Gefahr, dadurch zu Grunde zu gehen?

---

staltung von Stiergefechten, den Laien unter gleicher Strafe die Betheiligung als Kämpfer, den Clerikern als Zuschauer. Gregor XIII. und Clemens VIII. hoben für Spanien (den Regularclerus ausgenommen) die Censur wieder auf, das Verbot aber blieb in Kraft.

[1] S. Lig. IV. 366. — Von der Gefährdung des eigenen Lebens aus Liebe zum Nächsten oder der Erduldung des Todes für ihn sagt der göttliche Heiland „majorem hac dilectionem nemo habet" (Jo. 15, 13) und der hl. Thomas in 3. D. 29. art. 5. ad 3: „est perfectissimus actus virtutis." — — Diesen heldenmütigen Tugendacten ist es beizuzählen, sich zur Rettung eines Andern der gewissen Gefahr auszusetzen, von Jenen, die ihm nach dem Leben streben, ermordet zu werden.

[2] So sind der hl. Augustin (de Civ. Dei I, 21) und mit ihm der hl. Thomas (2. 2. q. 64. a. 5. ad 4) hinsichtlich der That Samsons der Ansicht, sie sei nicht anders zu rechtfertigen als durch Annahme eines besondern göttlichen Auftrages hiezu: *nec Samson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod latenter Spiritus Sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat.*

Gewiß, wenn der Gefährdete dafür hält, er entziehe sich dadurch einer größeren Gefahr [1].

4. Ist es erlaubt, in der Krankheit in der gewohnten oder gelobten Uebung des Fastens und der Abtödtung aus reinem Tugendmotive zu verharren, wenn man auch vorhersieht, es werde dadurch die Wiedergenesung unmöglich gemacht?

Es ist erlaubt, sich jener Mittel zu enthalten, welche in außerordentlicher Weise die Natur stärken und dadurch zur Wiedergenesung führen könnten. Verlängerung des Lebens ist nicht Pflicht. Aber es ist Sünde, durch irgend welche Handlung oder Unterlassung die Natur der ihr noch gebliebenen Kraft berauben, und sie so dem Tode überliefern. — So kann, wer durch Gelübde zur Enthaltung von Fleischspeisen obligirt ist, (z. B. Karthäuser), in todesgefährlicher Krankheit dasselbe nach wie vor erfüllen, auch wenn ihm Hoffnung gegeben wäre, der Fleischgenuß könne eine Wendung zum Besseren herbeiführen, ist aber nicht dazu obligirt. Wollte er dagegen selbst in Ermangelung jedes andern Nahrungsmittels des Fleischgenusses sich enthalten, so wäre dieß Sünde, weil freiwillige Entziehung der Nahrung, ohne welche das Leben überhaupt nicht bestehen kann [2].

Dritte Section.

Verletzung fremden Lebens — I. des leiblichen Lebens.

§ 1. Mord im Allgemeinen.

Jede gegen den Nächsten direct oder indirect freiwillig verübte Beraubung eines unter den Begriff „Leben" fallenden Gutes ist Rechtsverletzung, verboten durch das göttliche Wort „non occides". In der Richtung gegen das leibliche Leben erreicht sie den höchsten Grad der Sündhaftigkeit im Morde (homicidium).

Er kann geschehen direct durch eine Handlung, bei welcher die unmittelbar durch sie verübte Tödtung des Nächsten widerrechtlich beabsichtiget wird, — oder indirect durch eine Handlung, welche voraussichtlich zur Destruction des Lebens eines Andern führt, ohne daß genügende Gründe vorliegen, dieselbe zuzulassen. Tritt der Tod eines Andern in Folge einer Handlung ohne alle Möglichkeit der Voraussicht ein, so ist die Tödtung nicht imputirbar und daher nur homicidium *casuale* zu nennen, mag auch die Handlung etwa eine an sich unerlaubte und strafbare sei.

Der Mord ist Hochverrath gegen Gott, dessen Ebenbild er vernichtet und welchem zu dienen er dem Gemordeten unmöglich macht. Unter allen Sünden gegen die Gerechtigkeit und die Liebe des Nächsten ist er die schwerste, da er denselben mit dem zeitlichen Leben zugleich aller Mittel des ewigen beraubt, und ihn oft dem ewigen Tode preisgibt.

---

[1] S. Lig. IV. 367. Q. I.

[2] S. Lig. IV. 370.

In Ermordung Abels steht dieses Verbrechen da als das Zeichen der Trennung der Menschen in Kinder Gottes und Kinder der Sünde. Die Sünde macht das Geschöpf zu ihrem Gotte, und um dessen usurpirten Thron gegen Gott zu behaupten, greift sie zum Morde als ihrem äußersten Mittel. An Gott selbst kann sie nicht Hand anlegen; dafür kehrt sie ihre Wut gegen sein Bild und seine Kinder, angefangen von Abel (Matth. 23, 35) bis zum Gottmenschen, mit dessen Blute sie das der Seinigen zu vermischen fortfahren wird, so lange Christi Reich und der Sünde Reich mitsammen im Kampfe liegen. Daher auch Satans Name „Menschenmörder von Anbeginn". (Joh. 8, 44)[1]. Keine Sünde verdient so sehr himmelschreiende genannt zu werden als der Mord[2].

Verschiedene Species des Mordes sind:

a) Mord des noch Ungebornen (*abortus*), b) eines gleichgestellten Menschen (homic. *simplex*), c) des Regenten (*regicidium*), d) einer im Pietätsverhältnisse mit dem Mörder stehenden Person (*parricidium*), e) einer Gott geheiligten Person (*sacrilegium*), f) gegenseitig intendirter Mord (*duellum*).

Jede Art[3] des homicidium *directe voluntarium*, sowie des *indirecte voluntarium*, welches beursacht ist durch eine ungerechte, gegen den Nächsten gerichtete und ihrer Natur nach für dessen Leben gefährliche Handlung ohne Absicht der Tödtung — ebenso jede direct oder indirect verschuldete schwer sündhafte Verstümmelung des Nächsten macht irregulär, gleichviel ob man sich zur Destruction des Lebens oder eines Gliedes als causa physica oder als causa moralis verhält, — und wenn letzteres, ob als causa positiva oder negativa, im letzteren Falle vorausgesetzt, man sei ex officio et ex justitia, nicht ex sola caritate, obligirt gewesen, den Mord zu verhüten. Ferner unterliegt der Irregularität auch jedes andere homic. volunt. indirectum, von den Canonisten als homic. casuale mixtum bezeichnet, d. i. Tödtung aus schuldbarer Fahrlässigkeit, ohne daß aber die Handlung an sich und ihrer Natur nach Gefahr drohend gewesen wäre. Dagegen entsteht keine Irregularität aus dem homic. casuale simpliciter, d. i. aus der lediglich in Folge unvorhergesehener und unvorhersehbarer Umstände, die zur Handlung hinzutreten, eingetretenen Tödtung, gleichviel ob die Handlung an sich erlaubt oder unerlaubt war. Die Irregularität ex homicidio voluntario *directo* competirt für die Dispensation dem heiligen Stuhle unter allen Umständen; die ex hom. voluntario indirecto et casuali, wohin z. B. auch die Tödtung mit Ueberschreitung der durch die Notwehr gezogenen Grenzen gehört, sowie ex mutilatione proximi, können die Bischöfe heben, insoweit das Delict „res occulta" ist, und „necdum ad forum contentiosum deducta" (Trid. Sess. 24 cap. 6 de ref.).

---

[1] Dieser Name besonders gerechtfertiget durch die das ganze Heidenthum sich hindurchziehenden Menschenopfer!

[2] Cat. Rom. p. III. c. VI. q. 9.

[3] Conc. Trid. Sess. XIV. cap. 7 de ref. — Nach c. 4. D. 50 soll ein des Mordes schuldiger Priester nie mehr zur Ausübung seines ordo zugelassen werden, sondern „sacerdotio privatus" nur zur Buße. Cfr. ibid. cann. 5. 6. 8. 49.

[4] *Boenninghausen de Irregul.* cap. 5. — Erwähnt sei hier noch, daß eines homicidium casuale mixtum auch schuldig werden Aerzte und Chirurgen, welche durch fahrlässiges Verfahren den Tod eines Andern herbeiführen. Religiosen und Säcularclerikern in höheren Weihegraden ist Ausübung der Chirurgie, den äußersten

Die alten Bußcanones, nach welchen homicidium *simplex* gestraft wurde, sind enthalten in D. 50. c. 36—44. c. 34. C. XXIII. q. 8 und in den cann. poenitent. am Schluße des Decr. Grat. § 15: *Decimus quartus* (casus) *est*, *quod homicida voluntarius sine spe restitutionis deponitur*, *et poeniteat septem annis*. § 16 (5 Jahre Buße für homic. *casuale mixtum*) § 17 (2 Jahre, „*si quis fecerit homicidium propter necessitatem evitabilem*“).

§ 2. *Abortus.*

Die mit diesem Namen bezeichnete Sünde gegen das Leben des Nächsten wird definirt „praematura voluntaria et violenta ejectio foetus ex utero matris, ex qua illius mors causatur“.

Bis gegen die zweite Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts nahmen die Gelehrten größtentheils mit Aristoteles einen Unterschied an zwischen foetus *inanimatus* und *animatus*, und hielten dafür, die Beseelung des männlichen Fötus trete in der Regel nicht ein vor dem vierzigsten, die des weiblichen vor dem achtzigsten Tage nach der Empfängniß[1]. Die Ansicht, sie finde erst mit der Geburt statt, ist von Innocenz XI. verdammt[2]. Sie war Plato und der stoischen Schule eigen.

Die Resultate der Wissenschaft[3] gestatten zunächst keinen Unterschied mehr zwischen den beiden Geschlechtern in dieser Beziehung. Seit Florentini und Cangiamila (Embryologia sacra) hat sich ferner immer mehr die Ueberzeugung geltend gemacht, die Beseelung geschehe schon im Augenblicke der Empfängniß. Wissenschaftlich läßt sich das Gegentheil nicht mehr aufrecht erhalten. Es beginnt die Entwicklung und das Wachsthum sogleich nach der Conception, ist also auch schon in dieser Zeit Leben im Embryo; dieses aber kann kein anderes Princip haben als die Seele — anima rationalis, quae sola informat corpus humanum[4].

Abortus, welcher Art nur immer, ist mit Bezug auf diese allein richtige

---

Notfall abgerechnet, strengstens verboten, und wenn sie Operationen per incisionem vel adustionem vornehmen und der Patient in deren Folge stirbt, so werden sie irregulär, mögen sie auch noch so erfahren in der Chirurgie sein und die äußerste Vorsicht angewendet haben. Näheres siehe bei den Canonisten.

[1] Man glaubte hiefür auch einen Beleg zu finden im Texte der Septuaginta Exod. 21, 22, 23 und in Levit. 12, 5.

[2] Prop. 35: *Videtur probabile, omnem foetum, quamdiu in utero est, carere anima rationali, et tunc primum incipere eandem habere, cum paritur, ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi.*

[3] Siehe *Debreyne, Essai sur la Théologie Morale considérée dans ses rapports avec la Physiologie et la Médecine.* Bruxelles. 1846. P. III. Ch. I. § II.

[4] Allerdings kann der Embryo nicht leben, getrennt vom Leben der Mutter. Aber dieses ist nicht für ihn Lebensprincip, sondern nur Boden, außerhalb dessen das ihm innewohnende Lebensprincip nicht die Entwickelung des Embryo vollziehen kann. Schon der hl. Gregor von Nyssa spricht sich in folgender Weise aus: „Enimvero posteriorem esse originem animarum ipsasque recentiores esse corporum compositione, nemo sana mente praeditus in animum induxerit: cum manifestum et perspicuum sit quod nihil exanimis habeat in se vim movendi pariter atque crescendi.“ (Bei Debreyne, der sich hiefür auch auf die heil. Basilius und Cäsarius beruft.)

Anschauung Mord, und zwar nicht bloß des Leibes, sondern auch der Seele [1], insoferne diese der Möglichkeit beraubt wird, zum übernatürlichen Leben zu gelangen. Trägt die Mutter selbst eine Schuld an demselben, so nimmt er noch überdieß die Species des „parricidium" an. Specifisch vom Abortus ist verschieden die procuratio sterilitatis; die Canones erklären sie indessen auch als Mord in einem weiteren Sinne [2].

Die Strafgesetze der Kirche [3] und die Praxis der heiligen Pönitentiarie hielten übrigens immer den alten Unterschied fest zwischen foetus inanimatus et animatus; und obgleich auch ersterer sehr schwere Sünde ist, sollten die kirchlichen Strafen nur incurrirt werden, wenn die Voraussetzungen des letzteren erfüllt waren [4]. Konnte es nicht constatirt werden, daß diese zutrafen, so sollte, wie viele Auctoren mit Grund glauben, auch die Strafe nicht eintreten [5]. Im Zweifel über das Geschlecht galt kein Grund, foetum masculinum zu präsumiren. Den Strafen unterlag nie der Versuch eines Abortus, sondern nur die mit Erfolg vorgenommene procuratio abortus („*effectu secuto*"), d. h. die durch irgend ein Mittel schuldbar verursachte Tödtung eines Fötus [6], sei es, daß diese direct beabsichtigt worden, oder daß die Handlung ihrer Natur nach sie herbeizuführen geeignet war und, ungeachtet der Schuldige hievon Kenntniß hatte, sie gleichwohl in nicht zu rechtfertigender Weise nicht unterließ.

Die kirchlich verhängten Strafen [7] sind: a) omnes poenae tam divino quam humano jure ac tam per canonicas sanctiones et apostolicas constitutiones, quam civilia jura adversus veros homicidas . . . . inflictae; — b) excommunicatio major latae sententiae a Jure Episcopo reservata; — c) irregu-

---

[1] „Quis non detestetur tam execrandum facinus, per quod nedum corporum, sed quod gravius est, etiam „*animarum certa jactura sequitur*"? (Sixtus V. Bulla „*Effrenatam*"). Cfr. c. 20. C. II. q. 5.

[2] C. 5. X. *de homic. vol.* (5, 12).

[3] C. 8. 9. 10. C. XXXII. q. 2 (ss. *Augustinus* et *Hieronymus*). — c. 20. X. *de homic. vol. et cas.* (5, 12).

[4] Sixtus V. hatte in Bulle „*Effrenatam*" dd. 29. Oct. 1858 die Strafen ausgedehnt auf „omnes scienter procurantes abortum foetus *tam animati quam inanimati* et quomodocunque in eum consentientes vel *mulieribus praebentes venena sterilitatis*". Gregor XIV. aber führte in der Bulle „*Sedes Apostolica*" dd. 31. Maji 1591 das Gesetz auf seinen früheren Tenor zurück, demgemäß die kirchlichen Strafen nur auf procuratio *abortus* (nicht auch auf proc. sterilitatis) und nur auf proc. ab. foetus *animati* Anwendung finden sollten.

[5] Auch im Falle des Zweifels, ob ein Mord geschehen sei, tritt keine Irregularität ein, — wohl aber im Falle des Zweifels, ob Jemand ein gewiß erfolgtes homicidium verübt habe.

[6] Beschleunigte Geburt, ohne daß dadurch das Leben des Fötus mehr gefährdet worden wäre, als es vorher der Fall war, kann unter Umständen selbst frei von aller Schuld sein (siehe unten).

[7] Die alten Bußcanones legten den Müttern, welche ihre eigenen Kinder vor oder nach der Geburt tödteten, anfänglich lebenslängliche Beraubung der hl. Sacramente, später zehnjährige öffentliche Buße auf (Conc. Ancyr. a. 314. can. 21). — Die epist. canon. 1. *S. Basilii ad Amphiloc.* unterwirft die der proc. abort. Schuldigen den Strafen des homicidium mit dem Beisatze „de *formato autem* (foetu) *aut informi subtilius non inquirimus*".

laritas und d) für Cleriker privatio privilegii clericalis, officiorum, dignitatum, beneficiorum et ipso facto inhabilitas beneficii obtinendi [1].

Ob die Excommunication auch die schuldige Mutter treffe, oder nur die positiv Cooperirenden, sei es mit oder gegen Willen [2] der Mutter, wurde bezweifelt, da die Bulle Sixtus' V. *Effren.* (§ 7) bei den sub a aufgeführten Strafen ausdrücklich auch die Mutter erwähnt, bei der Excommunication aber nur von Mitwirkenden redet. Der hl. Alphons von Liguori (n. 395) nennt die affirmative Sentenz „communissima", die negative aber „valde probabilis et attenta ratione intrinseca probabilior", gleichwie er auch (n. 396) im Falle des Zweifels über die animatio foetus die gegen die Irregularität sich entscheidende Ansicht „sent. verior" nennt, weil in Jure für diesen Fall keine Irregularität ausdrücklich ausgesprochen ist, also eine wesentlich notwendige Voraussetzung für eine Irregularität fehlt.

Wie aber ist das jetzt geltende Recht zu interpretiren? Pius IX. erneuert in Bulle *„Apost. Sed. moderationi"* unter den „Excomm. lat. sent. Episc. sive Ordinariis reservatae" die oben erwähnte Excommunication ganz einfach in folgender Form: „Excomm . . . . . subjacere declaramus (II) procurantes abortum, effectu sequuto". Avanzini (in seinem Commentar hiezu) ist der Meinung, es sei damit die durch Gregor XIV. erfolgte Milderung des Sixtinischen Strafgesetzes bezüglich der Excommunication wieder aufgehoben, und werde letztere incurrirt auch ob proc. abort. *inanimati* (in sensu canonum), — ferner sei es nunmehr außer Zweifel, daß auch die Mutter ihr unterliege, weil die Bulle sie nicht ausnimmt. — In gleicher Weise interpretirt das jus vigens P. *Dumas* in seiner Ausgabe des Gury'schen Moralcompendiums (tom. II n. 1017 sqq.). Eine gegentheilige Interpretation ist auch kaum zu rechtfertigen, wenn man berücksichtigt, daß der heilige Stuhl keine „censurae latae sententiae" mehr in Geltung lassen will, welche nicht in der Bulle aufgeführt sind, und nur *„eo modo, quo* insertae sunt". Da Pius IX. nur redet von „procurantes . . . effectu sequuto", so ist weiter die Frage, ob auch die Sünde der Mitwirkung zum Abortus der Censur unterliegt. Versteht man darunter nur Unterstützung der Ausführung des sündhaften Vorhabens, so ist negativ zu antworten. „Procurans abortum" ist nur, wer nach eigenem freien Entschlusse, sei es auch auf eines Andern Geheiß oder Rath, etwas thut, wodurch Abortus bewirkt wird, oder Andere in irgend einer Weise der Art zu einer solchen Handlung nötiget, daß diese mit ihren Folgen nur ihm als causa principalis zugeschrieben werden muß, oder sie durch Befehl als ihr Vorgesetzter oder durch Bezahlung dahin bringt, daß sie in seinem Namen und Auftrag die böse That verüben. In diesem Sinne sprechen sich Avanzini und P. Dumas aus.

In Ansehung der Strafe der Irregularität ist am alten Rechte nichts geändert.

---

[1] Die sub a) und d) aufgeführten Strafen treten erst ein post Judicis sententiam criminis declaratoriam.

[2] Eine wider Willen der Mutter verübte procur. abortus ist doppelte Rechtsverletzung — gegen Mutter und Kind.

Deßwegen, weil die Wissenschaft die alte Unterscheidung zwischen foetus animatus und inanimatus aufgegeben hat, folgt noch nicht, wie Bönninghausen (de Irregul. fasc. II pag. 82) meint, sie sei auch in Anwendung der kirchlichen Strafgesetze gar nicht mehr zu beachten. So lange nicht die Kirche selbst erklärt, ihre Strafbestimmungen in weiterem Umfange in Anwendung bringen zu wollen, ist anzunehmen, daß sie eine Vervielfältigung der Strafen nicht für notwendig erachtet.

Was die Absolution betrifft von der Excommunication, ist dieselbe durch Gregor XIV. den Bischöfen delegirt, aber in der Weise, daß sie von ihnen andern Beichtvätern subdelegirt werden kann.

An die oben entwickelten Lehrsätze reihen sich folgende praktische Regeln:

I. Ohne schwere Sünde kann niemals direct der Fötus durch Abortus oder in anderer Weise getödtet werden, nicht einmal, wenn dieß als einziges Mittel zur Lebensrettung der Mutter erscheinen würde.

Dieser Act wäre eben nichts anderes als Mord [1]. Wodurch sollte aber dieser gerechtfertiget werden? Sicher nicht durch den Zweck, der ja doch nie die Mittel heiliget („non faciamus mala, ut eveniant bona" Rom. 3, 8). Oder hat das unschuldige Kind kein Recht mehr auf sein Leben? Es hat nicht an Solchen gefehlt, die es auf gleiche Linie stellen mit einem „aggressor injustus vitae matris". Aber eine derartige Behauptung ist doch kaum einer Widerlegung werth [2]. — Es ist sententia communis, daß abortus foetus animati unter allen Umständen Mord sei, sowie Abortus eines Fötus, dessen Nichtbeseelung wenigstens nicht gewiß ist. (S. Lig. IV. 393. Q. I.) Nur darüber waren ältere Auctoren (Sanchez, Layman, Mazzotta, Viva, Habert) im Zweifel, ob nicht abortus foetus inanimati zur Rettung der Mutter erlaubt sei, von der Annahme ausgehend, es finde die Beseelung nicht in der Conception statt [3], an welcher jetzt ohnehin kein Gelehrter mehr festhalten wird.

---

[1] Dieß selbst dann, wenn man von der Annahme eines foetus inanimatus ausginge („quia, licet vitam hominis non adimat, proxime tamen vitam hominis impedit". S. Lig. IV. 394). — Unter den von Innocenz XI. verdammten Sätzen lautet prop. 34: *Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur.*

[2] Vgl. das treffliche Schriftchen „de occisione foetus, quam abortu provocato, perforatione, cephalotripsia medici audent", womit Dr. Capellmann in Aachen (1875) die Praxis der Tödtung des Fötus zur Rettung der Mutter als gänzlich ungerechtfertiget und unmoralisch unwiderleglich bewiesen hat. S. 24 zeigt er, wie grundlos die Anschauung einer „aggressio matris" von Seite der Mutter sei. „Das Kind ist ohne sein Zuthun ... in die Lage gekommen, für das Leben seiner Mutter eventuell gefährlich zu werden. Daher kann von einem ungerechten Angriffe absolut keine Rede sein .... Ob in einem solchen Falle das Kind überhaupt als Angreifer zu betrachten ist, ist mehr als zweifelhaft." Wie er das Nähere darthut, geht die ganze Gefahr, in welcher Mutter und Kind sich befinden, weit mehr von der Mutter aus als vom Kinde. — Aehnlich äußert sich der berühmte Dr. Hubert in Löwen, der auch das Wort Cangiamila's citirt: „infans non est invasor injustus, sed a natura coactus, cujus auctor est Deus" (Embr. s. l. I, capp. 3. 4), und es modificirt in „infans non est invasor injustus, sed a matre ipsa coactus". — Siehe September- und Octoberheft der „Revue des sciences ecclés." 1873.

[3] Der Grund des Zweifels war für die Collision zwischen der Pflicht, das Leben der

II. Ohne schwere Sünde kann weder die Mutter selbst etwas thun oder geschehen lassen noch ein anderer sich gegen sie etwas erlauben, wodurch das Kind gefährdet wird [1]. Ebensowenig darf eine Frauensperson es verheimlichen, daß sie Mutter sei, wenn dadurch für das eigene oder des Kindes Leben Gefahr beursacht würde, (z. B. im Erkrankungsfalle).

Uebrigens ist es ihr zur Rettung des eigenen Lebens in lebensgefährlicher Krankheit nicht verboten, ein Heilverfahren zu gebrauchen, das zwar keineswegs notwendig und direct nachtheilig auf das Kind einwirkt, aber doch nicht die Möglichkeit einer Gefahr für dasselbe ausschließt, vorausgesetzt, daß kein anderes Heilmittel mehr erübrigt. Dieß folgt aus den allgemeinen Grundsätzen über die moralische Imputation des volunt. indirectum.

Die Moralisten (s. S. Lig. l. c. Q. II) besprechen auch folgenden Collisionsfall:

„Es ist gewiß, daß die Mutter ohne Anwendung erwähnten Heilmittels stirbt, aber auch Hoffnung, daß nach ihrem Tode das Kind noch zur heiligen Taufe gebracht werden kann. Gebraucht sie das Mittel, so besteht große Wahrscheinlichkeit für Rettung ihres Lebens, aber Gefahr, daß das Kind stirbt und der heiligen Taufe verlustig wird.“ — Wäre dieser Fall in concreto wirklich gegeben, so müßte die Mutter nach den Grundsätzen der christlichen Caritas (s. o. S. 144) eher den Verlurst ihres zeitlichen Lebens erdulden, als daß sie ihr Kind der Gefahr aussetzen würde, seiner ewigen übernatürlichen Seligkeit verlustig zu werden. Ob er in der Praxis sich ergeben kann, mögen die Fachgelehrten beurtheilen.

Der Ansicht Holzmanns, der Salmanticenser u. A., die Mutter sei wenigstens dann zu solchem Opfer nicht obligirt, wenn es nur zweifelhaft ist, ob sie damit dem Kinde die heilige Taufe ermöglicht, vermag der hl. Alphons nicht beizustimmen.

III. Jeder vor der Zeit geborne Fötus ist zu taufen, auch wenn kein Lebenszeichen an ihm bemerklich ist; in diesem Falle wenigstens bedingungsweise [2]. Starb die Mutter, ehe die Geburt vor sich gehen konnte, so ist er auszuschneiden und zu taufen, wenn sich nicht untrügliche Zeichen des Todes an ihm finden (Instr. past. Eyst. 1871 pag. 67.) [3], da die Meinung, das

---

Mutter zu erhalten, und der andern, einem noch leblosen, aber zum Leben bestimmten Wesen die Möglichkeit des späteren Lebens nicht zu rauben, von selbst gegeben.

[1] Fehlgeburten, Frühgeburten und schwere Geburten sind vielfach beursacht durch Unenthaltsamkeit der Aeltern, namentlich wenn sie sich solcher hingeben in den ersten Tagen nach der Empfängniß, gegen das Ende des dritten Monats und in der Zeit, die der Geburt vorhergeht. Daher schon die von den heiligen Vätern erwähnte Regel: Parentes primis septem a conceptione diebus ac tempore partui proximo ad abstinendum a maritali congressu obligantur propter abortus timorem (Debreyne a. a. O. § III).

[2] Debreyne a. a. O. § V.

[3] Es sei hier die Frage berührt, was zu halten sei von der sectio caesarea noch beim Leben der Mutter zum Zwecke, das Kind an das Licht des Tages zu fördern und zur heiligen Taufe zu bringen. Die Anwendung derselben käme nur in Frage, wenn die Geburt auf natürlichem Wege nicht möglich ist, die Kunst aber kein anderes Mittel mehr aufzubieten hat. Bei Gefahr, daß die Mutter solche Operation nicht überlebt, ist sie auch nicht erlaubt (Instr. past. Eyst. l. c.). Besteht dagegen sichere Hoffnung, daß die Mutter am Leben bleibt (was bei gegenwärtigem Stande der Geburtshilfe nicht so selten ist, vgl.

Kind im Mutterleibe könne die Mutter nicht überleben, durch zahlreiche Facta widerlegt wird (*Debreyne* Ch. II § I. pag. 298).

Zum Schlusse sei noch bemerkt, vom künstlichen Abortus sei ganz und gar verschieden künstliche Frühgeburt, d. i. eine durch Kunst vor Vollendung der Zeit herbeigeführte Geburt eines Fötus, der bereits selbstständigen Lebens fähig ist, für solches aber doch weniger Garantie hat als ein vollkommen ausgetragenes Kind. Sie ist in allen Fällen moralisch zulässig, in welchen außerdem Mutter und Kind oder eines von beiden großer Gefahr, das Leben zu verlieren, ausgesetzt wären (s. Capellmann Anhang.).

§ 3. Qualificirter Mord.

Unter diese Kategorie fällt jeder Mord, mit welcher noch irgend eine andere Species von Sünde verbunden ist; also:

1. Parricidium — Mord, an Personen verübt, zu welchen man im Verhältnisse der Pietät steht [1]; es gehört also dahin auch Gattenmord, Kindesmord, Verwandtenmord, Mord des eigenen Dienstherrn u. s. w.

Kindesaussetzung an einem Orte, an dem es aller Hülfe beraubt ist, mit Gefahr des Todes — ist dem Kindsmorde gleich.

Specifisch verschieden davon ist die Aussetzung eines Kindes von Seite derer, die zu seinem Unterhalte verpflichtet sind, ohne Lebensgefahr, bloß in der Absicht, sich ihrer Unterhaltspflicht zu entziehen. Widerrechtliche Verlassung hilfloser Personen erzeugt Verlust der väterlichen Gewalt über sie (cap. un. X de inf. et lang. expos. [5, 11]).

2. Königsmord [2]; s. oben S. 365.

3. Sacrilegium, Mord oder Körperverletzung, verübt gegen Gott geweihte Personen oder an heiligen Orten (s. oben S. 272) [3]. Ist der Verletzte der eigene Seelsorger oder Bischof, so nimmt die Sünde auch den Charakter des Parricidium an.

§ 4. Duell [4].

Dieses schließt als Angriff auf fremdes Leben und Preisgebung des eigenen die Sündhaftigkeit des Mordes und des Selbstmordes zugleich in sich.

Debreyne Ch. II. § V), so hat die Meinung sehr Vieles für sich, die Mutter sei obligirt, sich der sectio zu unterwerfen. Allein, wenn die Mutter an diese Verpflichtung durchaus nicht denkt, und sie voraussichtlich nicht dazu gebracht werden kann, sich ihr zu fügen, wird ihr besser auch nichts davon gesagt, sondern sie ist in bona fide zu lassen. (Sieh *Bouvier „abrégé d'embryologie"* als Anhang zur Abhandlung vom sechsten Gebote.)

[1] Die alten Bußcanones enthalten die strengsten Strafen für parricidium im Allgemeinen und uxoricidium insbesondere (Decret. Grat. p. III. cann. poenit. § 18. c. 8. C. XXXIII. q. 2. ibid. c. 15). Des Mordes schuldig werden auch die Aeltern erklärt, welche ihre Kinder im zartesten Alter noch zu sich in's Bett legen und im Schlafe dann ersticken. c. 20. C. II. q. 4.

[2] Wer desselben schuldig ist, hat das Asylrecht verwirkt. — Cfr. Reiffenstuel in Decr. (3, 40) nr. 140.

[3] C. 8. 9. 10. 12. 19—29. C. XVII. q. 4. — c. 2. X. *de poenit. et remiss.* (5, 38).

[4] Unter den Monographien hierüber erwähnen wir: *Dan. Stadler*, de duello honoris vindice. Ingolst. 1751. Windischmann, Ueber die Ehre und das verletzte Ehr-

Als Sünde, die nicht nur dem göttlichen Gesetze zuwider ist, sondern auch von den kirchlichen Strafgesetzen betroffen wird, ist der Zweikampf zu definiren: duellum est certamen duorum cum mortis vel gravis vulneris periculo ex pacto initum statuto loco et tempore.

Im Sinne der dagegen erlassenen päpstlichen Constitutionen fällt also unter den Begriff Duell jeder Kampf, dem zwei Personen mit gefährlichen Waffen [1] gegen einander sich zu unterziehen haben in Folge eines unter ihnen getroffenen Uebereinkommens [2]. Haben sie nur im Allgemeinen sich gegenseitig erklärt, sie würden sich einmal schlagen, wenn sie an günstigem Orte und zu gelegener Zeit sich treffen würden, so fehlt nach einer auch vom hl. Alphons probabel genannten Ansicht das condictum de loco et tempore, und würde der später etwa mit Bezug auf solche Erklärung erfolgte Kampf die kirchlichen Censuren nicht zur Folge haben. Wenn indessen wenigstens Zeit oder Ort genau determinirt ist, die genaue Festsetzung des andern aber noch vorbehalten bleibt [3], so ist dieß genügende Verabredung [4].

Ob das Duell von den gewöhnlichen Förmlichkeiten begleitet ist, z. B. Zuziehung von Secundanten, (duellum *solemne*) oder nicht (du. *clandestinum*), ändert an der Straffälligkeit nichts.

Um nicht zu reden vom duellum *publicum*, dem durch die legitime Staatsgewalt beschlossenen Duell, welches nur zum Zwecke der Beendigung eines Krieges insoweit erlaubt genannt werden kann, als es der Krieg selbst ist [5], — ist das duellum *privatum* durch keinen Zweck jemals gerechtfertiget, sei derselbe Entdeckung der Wahrheit [6], oder Entscheidung eines Rechtsstreites (X. *de purgat. vulgari* [5, 35]) oder Erweisung von Körperkraft und Tapferkeit [7]. Die traurigste Art von Aberglauben [8] muß man es nennen, wenn es gewählt werden will als Mittel

---

gefühl. Bonn 1821. — Samhaber, Das Duell nach philosophisch-rechtlichen Ansichten. Würzburg 1822. Stahlowsky, Das Duell. Leipzig 1864.

[1] Wird auch verabredet, es müsse der Kampf sofort nach der ersten Wunde oder nach einer bestimmten Zahl von Hieben beendigt werden, so kommen gleichwohl die kirchlichen Strafgesetze in Anwendung (Clemens VIII.), da nach der Natur der Waffen durch derartiges Uebereinkommen noch nicht die Gefahr für Leib und Leben ausgeschlossen ist.

[2] Zweikampf, der entsteht aus dem Angriffe des Einen auf Leib und Leben eines Andern, welchen dann dieser in gleicher Weise zu schädigen sucht, obgleich er sich dem Angriffe entziehen könnte, ist allerdings Sünde gegen das eigene und des Nächsten Leben, aber nicht Duell im Sinne der kirchlichen Canones. Dieß selbst dann nicht, wenn sich beide Kämpfende sofort an einen andern zum Kampfe besser geeigneten Platz begeben, um ihn dort fortzusetzen. (S. Congr. Conc. Trid. dd. 15. Oct. 1644. — S. Lig. IV. 401.)

[3] Z. B. „Ich erwarte dich heute noch, um mich mit dir zu schlagen, sei es, wo immer du mich aufsuchen willst;" — oder: „du hast mir in jenem Walde, in welchem du mich täglich Abends finden kannst, Satisfaction zu geben, sobald du dich dort stellen willst."

[4] *Carrière* tom. II. nr. 807.

[5] Sieh *Carrière* nr. 815—819.

[6] Ordalien (Gottesurtheile) hat die Kirche nie erlaubt. In c. 22. C. II. q. 5 werden sie „tentatio Dei" genannt. Die Stelle ist entnommen einem Briefe Nicolaus' I. an Karl den Kahlen (867); eben so verbietet sie das Concil von Valence (855) und Stephan VI. (890).

[7] Daher die kirchlichen Verbote gefährlicher Tourniere. X. de torneam. (5, 13).

[8] Rousseau nennt es einen Beweis von Verthierung eines Menschen. (Vgl. Gaume, Kathol. Religionslehre. Bd. 4. Lect. 51.)

der Ehrenrettung. Das tiefgewurzelte Vorurtheil der Militärs, es sei Feigheit, eine Herausforderung nicht anzunehmen, und die daraus resultirenden zeitlichen Nachtheile für Männer von Gewissen und Charakter können nie Entschuldigungsgrund eines Duells sein[1]. Wenn der Geforderte erklärt, „ich werde mich gegen jeden Angriff zu vertheidigen wissen, aber nie mein Gewissen verletzen," so ist dieß gewiß mehr Mannesmut als die sklavische Abhängigkeit von einer ebenso thörichten als unmoralischen Gewohnheit.

Das gegenwärtig zu Recht bestehende Strafgesetz der Kirche ist enthalten in der Bulle Pius' IX. „*Apost. Sedis moder.*", welche unter den dem heiligen Stuhle simpliciter (d. i. nicht speciali modo) reservirten Censuren die Excommunication ausspricht gegen

> „duellum perpetrantes aut simpliciter ad illud provocantes, vel ipsum acceptantes, quoslibet complices vel qualemcunque operam aut favorem praebentes, nec non de industria spectantes, illudque permittentes, vel quantum in illis est non prohibentes, cujuscunque dignitatis sint, etiam regalis vel imperialis."

Es sind damit nur die älteren Gesetze der Kirche erneuert[2], welche bestimmen: Nicht nur das Duell an sich, sondern schon die ernstlich gemeinte[3] Forderung oder Annahme unterliegt der Censur; ferner jede cooperatio positiva et negativa, selbst wenn es nicht zum Kampfe gekommen ist, ja die

---

[1] Prop. 2. damn. ab *Alex.* VII.: *vir equestris ad duellum provocatus potest illud acceptare, ne timiditatis notam apud alios incurrat.* — Propp. damn. a *Bened.* XIV. bulla „*detestabilem*": 1. Vir militaris, qui nisi offerat vel acceptet duellum, tanquam formidolosus, timidus, abjectus et ad officia militaria ineptus haberetur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur, vel promotionis alias sibi debitae ac promeritae spe perpetuo carere deberet, culpa et poena vacaret, sive offerat sive acceptet duellum. 2. Excusari possunt etiam honoris tuendi vel humanae vilipensionis vitandae gratiae duellum acceptantes vel ad illud provocantes, quando certo sciunt, pugnam non esse secuturam utpote ab aliis impediendam. 3. Non incurrit ecclesiasticas poenas ab Ecclesia contra duellantes latas dux vel officialis militiae acceptans duellum ex gravi metu amissionis famae et officii. 4. Licitum est in statu hominis naturali acceptare et offerre duellum ad servandas cum honore fortunas, quando alio remedio earum jactura propulsari nequit. 5. Asserta licentia pro statu naturali applicari etiam potest statui civitatis male ordinatae, in qua nimirum vel negligentia vel malitia magistratus justitia aperte denegatur.

[2] X. *de cler. pugn. in duello* (5, 14). Trident. Sess. 25. cap. 19 de ref. — Julius II. *Regis pacifici;* Leo X. *Quam Deo et hominibus;* Clemens VII. *Consuevit Rom. Pont.;* Pius IV. *Ea quae;* Gregorius XIII. *Ad tollendam;* Clemens VIII. *Illius vices;* Benedictus XIII. *Ex quo divina;* Bened. XIV. *Detestabilem.*

[3] Wird nur aus Prahlerei gefordert oder acceptirt ohne Willen, den Kampf wirklich vorzunehmen, — oder mit der Gewißheit, es werde von guten Freunden die Sache friedlich wieder beigelegt worden, so ist jedenfalls schwer gesündiget durch Aergerniß. Was aber die Excommunication betrifft, sind Einige der Meinung, pro foro interno sei sie nicht eingetreten (Billuart, Collet, Bonacina, Pignatelli u. A.). Andere dagegen wie *Schmalzgrueber* l. V. tit. XIV. nr. 30. 31, sagen, der Zweck des kirchlichen Strafgesetzes sei nicht bloß „impedire caedes", sondern überhaupt „tollere usum duellorum"; dieß aber erfordere, daß selbst jeder freie äußere Act dem Gesetze verfalle, welcher von jedem Zeugen als Duell angesehen werden müßte.

Parteien nicht einmal auf dem designirten Platze erschienen sind, außer es hätte der Cooperirende selbst die Unterlassung des Kampfes herbeigeführt. Als Cooperation gilt auch das frei gewollte Zugegensein beim Kampfe, da es die Kämpfenden ermutiget, aber nicht zufälliges Vorübergehen und unbemerktes Zusehen.

Wer im Duelle fällt, oder an einer im Duelle empfangenen Wunde[1] (nicht an einer aus Anlaß derselben herbeigeführten Krankheit) stirbt, ist des kirchlichen Begräbnisses verlustig, mag er auch noch vor dem Tode Zeichen der Bußfertigkeit gegeben haben.

Im Falle der ignorantia non mortaliter culpabilis ist selbstverständlich die Excommunication ausgeschlossen.

Sollte ein Cleriker sich einen der in den oben allegirten kirchlichen Strafgesetzen aufgeführten Reate zuziehen, so trifft ihn nach den Constitutionen von Pius IV. und Clemens VIII. außer der Excommunication noch „privatio omnium dignitatum, beneficiorum et officiorum ecclesiasticorum, inhabilitasque ad illa et alia in posterum obtinenda".

§ 5. Notwehr.

Das Recht auf das Leben und seine Güter schließt auch in sich das Recht, es zu schützen und zu vertheidigen gegen Jeden, der sich einen Angriff dagegen erlaubt, — das Recht der Notwehr[2]. Wird dadurch der ungerechte Angreifer in irgend einer Weise geschädiget, so hat er dieß sich selbst zuzuschreiben, weil er wissentlich und absichtlich den Andern zu einer Handlung nötigte, aus welcher jener Schaden als mögliche Folge vorherzusehen war.

Die Erlaubtheit einer Vertheidigung mit Beschädigung des Angreifers ist aber abhängig von folgenden Bedingungen:

1. daß nur die Vertheidigung beabsichtiget werde, nicht die Beschädigung des Angreifers; —
2. daß die den letzteren beschädigende Handlung das einzige Vertheidigungsmittel sei[3]; —
3. daß die Beschädigung nicht weiter zugelassen werde, als es unbedingt notwendig ist zur Vertheidigung; —
4. daß der dem Angreifer erwachsende Schaden nicht ohne Vergleich größer sei, als der dem Angegriffenen aus Unterlassung der Vertheidigung drohende Nachtheil[4].

---

[1] Das Tridentinum und die älteren päpstlichen Constitutionen hatten des kirchlichen Begräbnisses nur Jene verlustig erklärt, *„qui in ipso conflictu decesserint"*; Benedict XIV. aber dehnte die Strafe aus auf *„decedentes quoque extra locum conflictus ex vulnere ibidem accepto."* — Im Falle das Duell nicht notorisch gewesen, tritt diese Strafe nicht ein. (So mit Barbosa die gut begründete Ansicht Antoine's.)

[2] In cap. 7. D. I. wird „violentiae per vim repulsio" aufgeführt als ein Moment des „jus naturale omnium nationum commune".

[3] Wer sich dem Angriffe durch die Flucht entziehen kann, muß es thun, wenn nicht unter den gegebenen Verhältnissen gemäß des Standes der Person die Flucht ein untilgbarer Schandfleck für des Betreffenden Ehre wäre. (Cfr. S. Lig. IV. nr. 381.)

[4] Diese vier Bedingungen versteht man unter dem Ausdrucke „moderamen inculpatae tutelae". Sieh S. Th. 2. 2. q. 64. a. 7.

Das bisher erklärte Princip findet seine Anwendung auf die einer Gefährdung fähigen Rechtsobjecte nach folgenden Regeln:

A. Ein ungerechter Angriff, durch welchen das Leben oder die Glieder des Leibes mit nächster[1] und nach Ueberzeugung des Angegriffenen auf keine andere Weise vermeidbarer Gefahr bedroht sind, darf von Jedem, auch von Clerikern, abgewehrt werden, selbst mit einer Handlung, welche die Tödtung oder Verstümmelung des Angreifers zur notwendigen und unmittelbaren Folge hat (defensio occisiva)[2].

Es ist nach gegründeter Meinung vieler Theologen diese Notwehr auch erlaubt gegenüber einem des Vernunftgebrauches nicht fähigen Angreifer, wie gegen Wahnsinnige, Betrunkene. Jedermann ist berechtiget, nicht bloß formelles ihm drohendes Unrecht abzuwehren, sondern auch materielles. Man nimmt nur den Fall aus, daß der Angreifer ganz gewiß im Stande der Todsünde sich befindet, der Angegriffene aber weder sein ewiges Heil in irgend einer Weise gefährdet sieht, wenn er jetzt den Tod erduldet, noch das Wohl Anderer, für welche zu sorgen er strenge verpflichtet ist. Diese Rücksicht wäre gegenüber einem bösen Menschen, welcher mit Freiheit handelt, nicht geboten, da derselbe allein mit vollem Wissen und Willen sein zeitliches und ewiges Heil auf das Spiel setzt.

B. Ob die Abwehr eines ungerechten Angriffes auf zeitliches Gut und Vermögen geschehen darf selbst mit Tödtung des Angreifers, ist mit Rücksicht auf die verschiedenen Möglichkeiten zu beantworten:

1. Ist das gefährdete Gut unbedeutend, so ist jedenfalls die Tödtung ein Mord[3].

2. Ist es nicht bereits wirklich im Besitze, sondern hat man darauf nur erst einen rechtlichen Anspruch oder eine, wenn auch noch so sichere, Hoffnung, so wäre gleichfalls Tödtung dessen, der die Erreichung desselben hintertreiben will, Mord[4].

3. Handelt es sich um Vertheidigung eines Vermögensobjectes von hohem Werthe[5], das man wirklich in seinem Besitze hat, so darf nach Ansicht der Einen dieselbe von Seite der Cleriker wie der Laien im äußersten Falle stattfinden selbst mit Tödtung des Angreifers[6]. Denn, sagen sie, weder die Liebe

---

[1] Weiß man nur, daß Jemand uns nach dem Leben trachtet, ohne daß man aber schon unmittelbar von ihm durch einen Angriff auf das Leben bedroht ist, so wäre seine Tödtung Mord, weil sie nicht das einzige sichere Vertheidigungsmittel ist; cap. 2. de sent. exc. erfordert „ut quis *in continenti* vim vi repellat". — Cfr. S. Lig. IV. 387.

[2] c. 18. X. de homic. (5, 12). c. 3. X. de sent. exc. (5, 39) *„cum vim vi repellere omnes leges omniaque jura permittant"*. — Hat der Angreifer den Kampf bereits aufgegeben, oder ist er unschädlich gemacht worden, so darf ihm nichts mehr zu Leibe geschehen. Die Schädigung desselben wäre sonst nur „ad sumendam vindictam", nicht mehr „ad injuriam propulsandam" (cap. 18. de homic.).

[3] Prop. 31. damn. ab Innoc. XI.: **regulariter** occidere possum furem pro conservatione unius aurei (Cfr. c. 10. de homic.).

[4] Propp. 32. 33. damn. ab Innoc. XI.

[5] Der Werth einer Sache ist relativ nach dem Bedürfnisse der Person zu bestimmen.

[6] „Angreifer" ist auch noch der Dieb, welcher mit der entwendeten Sache entflieht und den Eigenthümer zur Verfolgung nötigt. — Hat er sich aber mit der geraubten Sache

noch die Gerechtigkeit fordert, daß man sich ein werthvolles Gut ohne Widerstand rauben lasse. Sobald aber der Widerstand stattfindet, und vom Angreifer seinerseits entgegnet wird, entsteht ein Kampf der Person gegen die Person, zu welchem der Angreifer den Angegriffenen zwingt mit eigener Verantwortlichkeit für alle daraus entspringenden Folgen. — Aber auch wenn der Dieb die Person nicht unmittelbar gefährdet, dem Eigenthümer aber zum Schutze des von demselben ergriffenen Gutes kein Mittel mehr bleibt als die Tödtung des Diebes, und dieser trotz des erklärten Willens, dieses Mittel zu gebrauchen, von seinem Unrechte nicht abläßt, trage er allein die Schuld an der Vernichtung seines Lebens.

Andere dagegen sagen, wenn die Vertheidigung eines Vermögensobjectes fortgeführt wird bis zur Tödtung des Angreifers, so sei die Letzterem zugefügte Beschädigung außer allem Vergleiche mit dem Nachtheile, womit der Angegriffene bedroht ist [1], und daher sündhaft.

Für die erste Ansicht beruft man sich auf: a) Exod. 22, 2: *si effringens vir domum sive suffodiens inventus fuerit et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis.* Wenn im folgenden Verse dagegen gesagt wird „*quod si* **orto sole** hoc fecerit, homicidium perpetravit, et ipse morietur“, so erkläre sich dieß aus dem Umstande, daß gegen ein Diebstahls-Attentat am hellen Tage immer andere Vertheidigungsmittel noch erübrigen [2].

Dagegen machen die Andern geltend, obige Stelle sei nur zu verstehen vom Angriffe auf Eigenthum und Person zugleich, wie solcher bei nächtlichen Einbrüchen zu vermuten ist. Nur mit Unrecht berufen sich daher die Vertheidiger der ersten Ansicht auf

b) den hl. Augustin Quaest. in Exod. LXXXIV, aufgenommen im c. 3. X. de homic. (5, 12), wo die Stelle Exod. 22 unzweideutig in diesem Sinne genommen und gesagt ist: Intelligitur ergo tunc non pertinere ad homicidium, si fur nocturnus occiditur: si autem diurnus, pertinere . . .: *poterat quippe discerni, quod ad furandum, non ad occidendum venisset, et ideo non deberet occidi* [3].

c) Außerdem führen die Anhänger der ersten Ansicht für sich an: c. 6.

---

schon in Sicherheit gebracht, und kann der Beraubte mit Hilfe des Gerichtes oder in anderer Weise sein Recht wirksam gegen ihn verfolgen, so ist diesem gewaltthätige Selbsthilfe nicht gestattet.

[1] *Fagnani* cap. „*interfecisti*“ de homic.: Non servatur hoc moderamen, si tu aufers mihi bona et ego auferam tibi vitam; nam injuria corporalis major est reali. — — Wenn indessen das gefährdete Gut seinem Eigenthümer notwendig ist, um das Leben erhalten oder seinem Stande gemäß leben zu können, gestatten fast Alle die „defensio occisiva“. Cfr. *Sporer* in praec. V. cap. II. nr. 154 sq.

[2] Aehnlich erlaubt das römische Recht (L. 4. § 1. D. ad leg. Aquil. [9, 2], L. 54. § 2. D. de furtis [47, 2]) die Vertheidigung mit Tödtung gegen einen Dieb bei Tag nur, wenn er sich mit Waffen zur Wehr setzt; bei Nacht aber auch ohne solche Voraussetzung. — Eben so sagt Karls V. peinl. Halsgerichts-Ordnung art. 150, die Tödtung eines bei Nacht „gefährlicher weis“ im Hause gefundenen Menschen könne eine Entschuldigung des Todtschlags begründen.

[3] Ueber die Ansichten der heiligen Väter hinsichtlich der Erlaubtheit der defensio occisiva überhaupt siehe *Carrière* tom. II. nr. 779 sqq.

de sent. exc. in 6°. (5, 11), wo aber direct nur von Vertheidigung der Rechte der Kirche mit dem geistlichen Schwerte die Rede ist, und nur nebenbei bemerkt wird, daß alle Gesetze gestatten, Gewalt mit Gewalt zurückzudrängen, und eben deßhalb geistliche Waffen zu gebrauchen, wenn man der weltlichen entbehren muß, und c. 2. X. de homic., eine dem Poenitentiale Romanum entnommene Stelle, in welcher für frei von Buße die Vertheidigung des Vermögens mit Tödtung des Angreifers erklärt wird; aber dieselbe redet von dem Falle, in welchem auch die Person bedroht ist; „si sine odii meditatione *te tuaque* liberando hujusmodi diaboli membra interfecisti." Sollen etwa die Worte „te tuaque" disjunctiv genommen werden, gleich „te vel tua"? Viele Auctoren bejahen dieß, und der hl. Alphons (VII, 389) findet es besser begründet als den conjunctiven Sinn. Beide Ansichten indessen haben ihre Probabilität [1].

Was die Irregularität betrifft, so hat die Tödtung zur Vertheidigung des eigenen Lebens servato moderamine inculp. tut. eine solche nicht zur Folge. Dasselbe gilt von dem Falle, in welchem Güter vertheidiget werden, deren Verlust die „necessitas extrema" herbeiführen würde. Außerdem aber ist es zweifelhaft, ob die Vertheidigung zeitlicher Güter von hohem Werthe nicht wenigstens Irregularität ex defectu lenitatis begründe, wenn sie bis zur Tödtung des Angreifers geführt wird [2].

C. Gewaltsamer Angriff auf die heilige Virginität muß mit aller Gewalt abgewehrt werden [3], und man darf dieselbe im äußersten Notfalle selbst mit Tödtung des Angreifers vertheidigen [4] (S. Lig. IV. nr. 386).

D. Zum Schutze von Ehre und gutem Namen ist Tödtung eines Andern nie zulässig. — Eine drohende Unbild, welche nicht zugleich den guten Namen raubt, ist niemals mit solchem Nachtheile verbunden, daß man sie mit Tödtung

---

[1] Ueber die Erlaubtheit der defensio occisiva bonorum temp. sieh S. Lig. IV. nr. 382 sqq.; — über die oben citirten propp. damn. aber besonders Cardenas „Crisis theolog. Dissert. XXI."

[2] Sieh S. Lig. VII. nr. 389. — Der heilige Lehrer hält dafür, daß auch nicht einmal die Irregularität ex defectu lenitatis eintrete, weil im kirchlichen Gesetze dieselbe nicht ausdrücklich auf den Fall einer sündenfreien Notwehr ausgedehnt ist. Bönninghausen dagegen (de Irregul. fasc. II. pag. 157 sqq.) vertheidigt zwar sehr entschieden die Erlaubtheit der Vertheidigung mit Tödtung des Angreifers unserer Güter („servato moderamine inculpatae tutelae"), glaubt jedoch mit Bezug auf die Constitution Clemens' V. auf dem Concil von Vienne, so oft diese Vertheidigung nicht für das eigene Leben unmittelbar nötig ist (sei es auch zur Abwehr einer drohenden Verstümmelung), wenigstens einen defectus lenitatis annehmen zu müssen. — *Sporer* l. c. nr. 177 sqq. spricht sich gleichfalls mehr für diese Ansicht aus.

[3] Ist es möglich, um Hilfe zu rufen, so ist es auch Pflicht. Deut. 22, 24 ist Steinigung verhängt über den Thäter und die Jungfrau, „quia non clamavit, cum esset in civitate". Cfr. Dan. 13, 23. 24: Geschichte Susanna's.

[4] Der hl. Augustin sagt hierüber (de lib. arb. I. 5): . . . legem quidem non reprehendo, quae tales permittit interfici; sed quo pacto istos defendam, qui interficiunt, non invenio. Der hl. Thomas indessen (2. 2. q. 64. a. 7. ad 1. et 2) bemerkt, die Stellen des hl. Augustin, welche gegen die Erlaubtheit der defensio occisiva gerichtet sind, seien zu verstehen von einer Tödtung, welche der Vertheidiger beabsichtiget, nicht aber von einer Tödtung, welche man nur zuläßt, während man seine Vertheidigung beabsichtiget.

oder Verwundung eines Andern von sich abwehren[1] dürfte. Ist sie schon zugefügt, so kann sie nicht mehr ungeschehen gemacht werden. Angriffe aber auf den guten Namen durch Verläumdung werden nie abgewehrt durch gewaltthätige Selbsthilfe; die Verläumdung fände nach Anwendung solcher Mittel nur um so eher Glauben[2].

E. Was erlaubt ist zur Vertheidigung der eigenen Güter und Rechte, ist es unter den gleichen Voraussetzungen auch zum Schutze des gefährdeten Nächsten (Eccli. 17, 12. Prov. 24, 11). Zu dessen Vertheidigung alle erlaubten Mittel anzuwenden, ist je nach den gegebenen Verhältnissen Pflicht der Liebe, oder zugleich auch der Pietät oder der Gerechtigkeit[3] (cfr. c. 6. de sent. exc. in 6°.); siehe die Erörterungen der Theologen über diese Frage bei S. Lig. IV. 389 sq.

§ 6. Todesstrafe.

Für die Privaten in ihrem gegenseitigen Verhältnisse ist bewußte und freigewollte Tödtung des Einen durch den Andern immer Verbrechen, den einzigen Fall der Notwehr unter den oben erklärten Voraussetzungen ausgenommen.

Der souveränen Gewalt im Staate aber ist auch das Recht zuerkannt, wegen Verbrechen der schwersten Art den Tod als Strafe zu verhängen. Darin stimmen die Gesetzgebungen aller Völker überein. Die göttliche Offenbarung kennt zwar in der vorsündflutlichen Zeit ein derartiges Recht noch nicht (Gen. 4, 15). Je näher die Menschen noch ihrem gemeinsamen Stammvater standen, desto mehr erscheint die Schuld als lastend auf dem Geschlechte, und ihren Fluch forterbend von Generation zu Generation (Gen. 6. et 9, 25). Die erste Todesstrafe ist deßhalb Strafe des Geschlechtes, vollzogen von Gott selbst. Mit Noe aber, dem gerechten Stammvater eines neuen Geschlechtes, schloß er seinen Bund, dieselbe nicht mehr verhängen zu wollen („*nequaquam ultra interficietur omnis caro*" Gen. 9, 11). Dagegen findet sich sein anderes Wort (ibid. v. 5. 6): „de manu hominis, de manu viri et fratris ejus requiram animam hominis; quicunque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius; ad imaginem quippe Dei factus est homo," von diesem Augenblicke an immer und überall wirksam. Die mosaische Judicialgesetzgebung bestimmt für viele Verbrechen die Todesstrafe[4]. Im neuen Bunde spricht der hl. Apostel Paulus (Rom. 13, 1—5)

---

[1] Theoretisch läßt sich wohl die Ansicht vertheidigen, ein Mann in hohem Ansehen dürfe gegen die entehrende Unbild eines Andern selbst mit dessen Tödtung sich schützen. Aber der hl. Alphons macht (IV. nr. 381) nachdem er diese Ansicht angeführt hat, die Bemerkung: „in praxi rarissime uti licet praedicta opinione, nam Sylvius in 2. 2. quaest. 64. a. 7. qu. 9 recte sic ait: Etiamsi honor sit bonum praestantius, quam divitiae, aut nullum aut rarissimum arbitramur esse casum, quo pro defensione *solius* honoris liceat aggressorem interficere." — Cfr. *Sporer* l. c. nr. 159.

[2] Cfr. propp. 30. ab Innoc. XI. damn. 17. et 18. ab Alex. VII.

[3] S. Th. 2. 2. q. 60. a. 6. ad 2: S. Ambros. de offic. I. 36. Qui non repellit injuriam a socio, cum potest, tam est in vitio, quam ille, qui facit.

[4] So z. B. Exod. 21, 12. 14. 23. Levit. 24, 17. 21. Deut. 19, 11. 12. An diesen Stellen ist vorzüglich für Mord der Tod als Strafe bestimmt.

in der unzweideutigsten Weise der Staatsgewalt in ihrer Eigenschaft einer Stellvertretung Gottes („*Vis autem non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa: Dei enim minister est tibi in bonum. Si autem malum feceris, time; non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est, vindex in iram ei, qui malum agit*“) das Recht der Strafe mit dem Schwerte zu.

Die heiligen Väter interpretirten die allegirten Stellen der heil. Schrift nie anders als im Sinne eines Rechtes der Regenten, mit dem Tode zu strafen [1], und einer Pflicht, im Falle unumgänglicher Notwendigkeit auch davon Gebrauch zu machen [2]. Die gegentheilige Lehre der Waldenser wurde von den Theologen allgemein als der kirchlichen Lehre zuwider erklärt; nicht minder die Behauptung der Wiedertäufer, eine christliche Obrigkeit dürfe nicht am Leben strafen [3].

Die strengen Verbote [4] der Kirche, daß Jemand in Kraft einer kirchlichen Gewalt, wessen Ranges er auch sei, Todesstrafe verhängen, und die Verhängung der Irregularität über alle, welche irgendwie zu einem Todesurtheile beitragen, sind nur ein Beleg dafür, daß die Kirche Recht und Pflicht der Todesstrafe als ihrer Competenz ferne liegend ansieht.

Das Recht der Strafe überhaupt und der Todesstrafe insbesondere kann man nur dann richtig verstehen und beurtheilen, wenn man ausgeht von den Wahrheiten der Manifestation der ewigen Gerechtigkeit in der socialen Ordnung, — einer im Namen Gottes waltenden souveränen Gewalt [5], — und vom katholischen Dogma der Notwendigkeit einer Genugthuung und Büßung von Seite des sündigen Menschen. Der primäre Zweck der Strafe ist Sühnung und Reparation der verletzten Ordnung, die in Gottes heiligstem und gerechtestem Willen gegründet ist. Diese aber kann in so hohem Grade verletzt werden, daß keine andere Strafe mehr genügende Sühne dafür bietet als die Todesstrafe [6]. Diese, wie jede andere im

---

[1] S. Irenaeus adv. haer. 5, 24. — S. August. de civ. Dei I, 20 sqq. — Cann. 39. 41. (s. Aug.) C. XXIII. q. 5. — Cann. 27—33 (ss. Hieron. et Cypr.) ibid. — C. 21. X. *de homic.* (5, 12). — S. Th. 2. 2. q. 64. a. 2.

[2] Cann. 33 (s. Ambros.) 37. 47. 50—52 (s. Aug.) C. XXIII. q. 4.

[3] Cfr. Bellarm. Controv. V. de Laic. III, 13.

[4] Decret. Grat. p. I. D. XLV. — X. *de cler. percussore* (5, 25). Cann. 29. 30. C. XXIII. q. 8. — 5. 9. X. *ne cler. vel mon.* (3, 50). C. 3. eod. tit. in 6°. (3, 24). — S. Th. q. cit. a. 4.

[5] Ch. Périn, Christliche Politik. Erste Hälfte. S. 127: „Alles, was über den Begriff der Sühne und der Vergeltung der verletzten Gerechtigkeit hinausgeht, ist strafrechtlich unerlaubt.“ — v. Moy, „Grundlinien einer Philosophie des Rechtes“ Bd. II definirt die Strafe als „Geltendmachung und Vertretung des göttlichen Willens gegen den rechtswidrigen Willen der Menschen durch eine mit göttlicher Vollmacht ausgerüstete Auctorität in Gemäßheit und innerhalb ihrer göttlichen Vollmacht“.

[6] Treffend schreibt Walter, Naturrecht und Politik. nr. 421: Vor Allem ist es gewiß, daß, wenn man nicht an eine unsterbliche Seele des Menschen glaubt, die Todesstrafe als eine absolute Vernichtung ein abscheulicher, barbarischer Act ist. Jener Glaube allein genügt aber nicht, wenn man nicht auch den Glauben hinzunimmt, daß durch diese furchtbare, das Maß der rein menschlichen Befugnisse weit übersteigende Strafe die göttliche Gerechtigkeit gesühnt und die verwirkte göttliche Strafe gemildert werde . . . Nur in der ethisch-religiösen Begründung der Strafgewalt ist eine Rechtfertigung der Todesstrafe

rechten Geiste erduldete Strafe dient dann nach Gottes Rathschluß als ein Mittel, der göttlichen Strafe zum Theile wenigstens zu entgehen [1].

Durch die Realisirung dieses ersten Zweckes wird zugleich erzielt: a) Sicherung des socialen Wohles, welches wesentlich von der Geltendmachung der sittlichen und rechtlichen Ordnung bedingt ist; b) Zurückführung des Schuldigen zur Erkenntniß und Anerkennung, daß es außer dem sittlich Guten kein wahres Gut gibt, — Besserung [2]; c) Festigung des guten Willens im bessern Theile der Societät und Erkenntniß der schrecklichen Folgen des moralisch Bösen in den bereits verdorbenen Menschen, — Abschreckung [3].

Die moderne, vom Boden der Offenbarung losgelöste Philosophie findet den Grund des Strafrechtes und besonders des Rechtes der Todesstrafe entweder in einem notwendigen Causalnexus zwischen Verbrechen und Strafe (absolute Strafrechtstheorie), in so ferne jenes unabweislich Wiedervergeltung forbert [4], — oder in so ferne die erste Störung (Negation) der Ordnung von selbst sich fortentwickelt zu neuen ihr entgegen wirkenden Störungen (Negation der Negation) [5], — — oder in der Notwendigkeit, die gute Ordnung der Gesellschaft aufrecht zu erhalten, welche nicht bestehen könnte, wenn nicht die Macht des Gesetzes auch wirksam wäre, den in ihm liegenden höheren Willen über den dagegen sich auflehnenden Willen des Uebertreters siegreich zu erweisen (relative Strafrechtstheorie). Die Systeme, welche die ganze gesellschaftliche Ordnung auf einen Socialvertrag zurückführen (Grotius, Puffendorf, Wolf, Rousseau), versuchen es, aus einer Uebertragung des Rechtes auf das Leben der Einzelnen zum Schutze der Gesammtheit an die souveräne Gewalt das Recht der Todesstrafe abzuleiten. Beccaria dagegen kömmt in seinem kirchlich verbotenen Buche „dei delitti e delle pene“ von dem Principe, der Staat sei durch Vertrag entstanden, zur Folgerung, die Todesstrafe sei ungerecht, weil ja die Staatsbürger selbst kein Recht auf ihr Leben haben, mithin ein solches auch nicht übertragen konnten.

Mit Proclamirung der Volkssouveränetät gab der moderne Philosophismus dem Volke das Schwert in die Hand gegen den Regenten. Folgerichtig mußte man dessen Recht, mit dem Tode zu strafen, verwerfen. Man forderte vorerst Straflosigkeit für das, was bisher als Verbrechen gegen die souveräne Gewalt war angesehen worden. Und ist es nicht todeswürdig, zum Verderben Tausender Empörung gegen den Schlußstein der ganzen Gesellschaft zu üben, welches Verbrechen gegen Individuen dürfte dann noch dieser äußersten Strafe unterliegen?

Unter den Theologen huldigte Duns Scotus der ganz singulären Meinung, das Recht der Todesstrafe sei genau nach den Grenzen der Mosaischen Judicialgesetzgebung zu bemessen, in so weit daran Christus nichts geändert hat,

---

möglich. Ohne diese ist sie nur eine rohe Rache oder ein grausames Abschreckungsmittel, oder ein feiges Mittel der Unschädlichmachung oder überhaupt Willkür. — Vgl. ebendas. nr. 408 ff. — Balmes, Ethik, übersetzt von Lorinser S. 109 ff. — Dess. Protestantismus und Katholicismus Thl. III. Cap. 50. — Maistre, Abendstund. erstes Gespräch. — Donoso Cortes, Versuch über den Katholicismus 3. Bd. 6. Cap. — Stahl, Philosophie des Rechtes II, 2. § 186.

[1] c. 3 (s. August.) c. 6 (s. Hieronym.) C. XXIII. q. 5.

[2] c. 37 (s. August.) C. XXIII. q. 5.

[3] Ueber die Idee der Strafe siehe S. Th. 1. 2. q. 87. a. 6 — über die Todesstrafe 2. 2. q. 64. a. 2.

[4] So Kant, Rechtslehre § 49.

[5] Hegel, Philosophie des Rechts § 101.

wie er dieß that in Ansehung des Ehebruches aus Anlaß der von den Schriftgelehrten zum Tode verurtheilten, von ihm aber geretteten Ehebrecherin [1].

Wann die Todesstrafe eintreten solle, haben die einzelnen Gesetzgebungen unter Berücksichtigung folgender allgemeiner Sätze zu bestimmen:

1. Sie setzt voraus ein Verbrechen gegen die wichtigsten und fundamentalen Güter der gesammten sittlichen und rechtlichen Ordnung,

2. verübt mit vollster Freiheit und vollkommenem Bewußtsein der in der Handlung liegenden Schuld [2], und zugleich

3. eine hohe Stufe der von dem öffentlichen Gewissen gestellten Anforderungen an Moralität und Recht, welche dann auch um so strengere Sühne erheischen;

4. eine nach dem Stande der Civilisation des Volkes gebotene geringere Möglichkeit, gegen Verletzung von Person und Eigenthum sich sicher zu stellen.

Die beiden letzten Erfordernisse lassen erkennen, daß nicht überall und zu jeder Zeit die Todesstrafe im gleichen Umfange zur Anwendung zu kommen hat. Das Recht der Todesstrafe wird kein katholischer Theologe den Souveränen bestreiten; dagegen läßt sich immer die Frage discutiren, ob nicht Verhältnisse eintreten können, — ob sie nicht vielleicht gegenwärtig wirklich obwalten, — in welchen es zweckmäßiger ist, von jenem Rechte keinen Gebrauch zu machen [3].

Die Gesetzgeber und Richter dürfen aber bei ihren Gesetzen und deren Handhabung nie die heil. Pflicht übersehen, die ihnen obliegt, während sie äußerlich mit dem Uebel der Strafe den Schuldigen treffen, für seine innere Besserung Sorge zu tragen, und hiefür das allein wirksame Mittel zu gebrauchen, — den Einfluß der heiligen Religion. Ganz vorzüglich fordert das natürliche und göttliche Gesetz, daß jedem zum Tode Verurtheilten möglichste Gelegenheit geboten werde, die Gnadenmittel der Religion zu gebrauchen [4].

Es bedarf keiner eingehenden Untersuchung, ob es einem Privaten erlaubt sein könne, Verbrecher um's Leben zu bringen [5]. Die ehedem übliche Erklärung

---

[1] Unter den Häretikern verwarfen das Recht der Regenten zur Todesstrafe vorzüglich die Waldenser und Wiedertäufer. Unter den Artikeln, welche erstere bei ihrer Rückkehr zur Kirche nach Anordnung Innocenz' III. beschwören mußten, war auch folgender: De potestate saeculari asserimus, quod sine peccato mortali potest judicium sanguinis exercere, dummodo ad inferendam vindictam non odio, sed judicio, non incaute, sed consulto procedat.

[2] Die Strafe darf nie verhängt werden, wenn nicht ordnungsgemäße und gesetzliche Procedur vorausging, mag auch der Richter schon vor derselben vollkommen von der Schuld des Inquisiten überzeugt sein.

[3] Studien über diese Frage finden sich unter anderen in der „Revue générale" — Brüssel; Januarheft 1865; — im Märzhefte derselben Zeitschrift (von Ed. Ducpetiaux, der sich gegen die Todesstrafe entscheidet); — in der „Civiltà cattolica" (ist für Beibehaltung der Todesstrafe), übersetzt in den von Dr. Huttler herausgegebenen „Katholischen Studien". Augsburg 1865 S. 252.

[4] cap. 1 *de Poenit. et Remiss.* Clement. (5, 9) Conc. Vienn. Clem. V.). Verweigert der Verurtheilte hartnäckig bis zu dem für Vollstreckung des Urtheils festgesetzten Termine die Bekehrung, so kann dieß kein Hinderniß für den Vollzug der Strafe bilden. — S. Lig. nr. 379.

[5] S. Th. l. c. a. 3.

in Acht und Bann war ein Urtheil der öffentlichen Auctorität, welche zu dessen Vollstreckung Jedermann ermächtigte; Tödtung des Verurtheilten geschah also doch nur im Namen der souveränen Gewalt [1]. Wenn ferner die alten Gesetze [2] Tödtung in flagranti gefundener Ehebrecher durch den Gatten der Ehebrecherin unter bestimmten Voraussetzungen für nicht strafbar vor dem weltlichen Tribunale hielten, so folgt daraus noch keineswegs, daß der Act an sich erlaubt und sittlich gut ist. Alexander VII. verdammte den Satz (prop. 19): *non peccat maritus, occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam* [3].

Bei den Casuisten findet sich auch die Frage, ob zum Vollstrecker des Todesurtheils der Verurtheilte selbst gemacht werden dürfe, indem ihm befohlen oder erlaubt wird, sich selbst das Leben zu nehmen. Die sententia fere communis spricht sich aus von selbst einleuchtenden Gründen dagegen aus [4].

Ebenso erörtern sie die weitere Frage, ob es der Gesellschaft gestattet sei, ein einzelnes Glied, auch wenn es keine Schuld auf sich geladen hat, zu opfern, um sich selbst zu retten [5]. Die Person ist nicht einfach ein Theil der Gesellschaft, worüber diese disponiren könnte, sondern sie ist selbst sui juris, und Niemand hat ein Recht, zur Erhaltung der eigenen Existenz die Existenz eines Andern zu zerstören. Deßhalb wäre in dem angedeuteten Falle sicher directe Tödtung ein Mord [6]. Wäre aber vielleicht zur Rettung der Gesellschaft Auslieferung des Unschuldigen an Jenen erlaubt, der ihn tödten will? Ein Theil der Auctoren hält es wenigstens für erlaubt, daß man ihm den bisher gewährten Schutz vor dem Verfolger entzieht, wodurch es diesem möglich wird, sich seiner zu bemächtigen. Sie sind der Meinung, er sei selbst, wenn nicht aus Gerechtigkeit, so doch aus Liebe, verpflichtet, die um seinetwillen gefährdete Gesellschaft zu verlassen und dem Feinde sich preiszugeben, und diese könne ihn deßhalb auch dazu nötigen. (Molina, Lessius, de Lugo, Billuart, Antoine.) Andere finden auch darin eine directe Tödtung eines Unschuldigen, die unter allen Umständen ungerechtfertiget wäre [7].

§ 7. Krieg.

Ein Act der souveränen Gewalt, durch welchen indirect Tödtung Anderer beursacht wird, ist die Kriegführung. Zu den Prärogativen der höchsten Staatsgewalt gehört die Befugniß, die Rechte des Staates im äußersten Falle selbst mit den Waffen zu schützen. Nur einige Häresien bestritten dieselbe [8].

---

[1] Cfr. *Carrière* tom. II. nr. 770. S. Lig. nr. 376.

[2] So z. B. die lex Julia de adulteris und art. 142. 150 der peinl. Hals-Gerichts-Ordnung Karls V.

[3] Siehe über diese Frage Bened. XIV. de Syn. dioec. IX., 12. nr. 7. — S. Lig. IV. nr. 376.

[4] S. Lig. nr. 369. — *Carrière* l. c. nr. 839 sqq. — Cfr. S. Th. 2. 2. q. 69. a. 4. ad 2.

[5] Casus: Ein Usurpator fordert von einer Stadt den Kopf eines dem legitimen Regenten treuen und für sein Recht mit großem Erfolge thätigen Mannes oder seine Auslieferung unter Drohung, er werde im Weigerungsfalle die Stadt zerstören.

[6] *„Insontem et justum non occides."* Exod. 23, 7.

[7] Sieh über die verschiedenen Ansichten *Carrière* l. c. nr. 748 sqq. — S. Lig. nr. 393.

[8] So die Manichäer (Cfr. S. Augustinus L. XXII. c. Faust. c. 74); die Wiedertäufer; auch *Luther* thes. 34 damn. a Leone X.

Die göttliche Offenbarung enthält eine Menge Belege für das Recht des Krieges.

Gott befahl selbst seinem Volke Krieg zu führen gegen die Feinde seines heiligen Namens und verschmähte nicht den Namen des Herrn der Heerschaaren. Der Stand der Krieger fand nirgends im göttlichen Worte Mißbilligung [1].

Die Kirche verbot zwar ihren Clerikern, das Schwert zu führen; sie benützt allen ihren Einfluß, um Frieden unter den christlichen Völkern zu erhalten; sie ermunterte aber auch zum Kriege, wo er zur Vertheidigung der höchsten und heiligsten Güter notwendig war, und nimmt jeden Fürsten unter ihren Schutz, welcher durch die Ungerechtigkeit Anderer zum Kriege gezwungen ist [2].

Zur Erlaubtheit eines Krieges ist erfordert [3]:

a) daß er unternommen werde von dem rechtmäßigen Souverän, der keine höhere menschliche Auctorität über sich hat, bei welcher er Entscheidung seiner Rechtssache und Schutz seines Rechtes suchen könnte,

b) und zwar aus vollkommen gerechten Gründen [4]. Gerechtfertiget ist der Krieg, wenn er nötig ist zur Abwehr eines Angriffes (Vertheidigungskrieg) auf Güter und Rechte, durch welche die Wohlfahrt der Gesellschaft in hohem Grade bedingt ist, und von denen der Angegriffene die Ueberzeugung hat, er habe sie auf gerechten Titel hin inne. Ein gerechter Titel ist auch schon der bloße Besitz im Zweifel, welcher der beiden Parteien das streitige Object gehöre. Gerecht ist der Krieg sodann auch, wenn er notwendig ist zur Eroberung eines Gutes oben bezeichneter Art, auf welches der Staat **unzweifelhaft** berechtiget ist, und welches mit ungerechter Gewalt von einer andern Macht vorenthalten wird (Angriffskrieg). Ein bloß zweifelhaftes Recht Jenem mit den Waffen entreißen wollen, der es bisher bona fide in Besitz gehabt, ist ungerecht [5]. Den Waffen soll die Entscheidung erst überlassen werden, wenn jedes andere zu Gebote stehende Mittel ohne Erfolg angewendet worden ist.

---

[1] Der hl. Johannes der Täufer taufte auch Soldaten (Luc. 3, 14), und, wie der hl. Augustin bemerkt (c. Faust. l. c.), er befahl ihnen nur, sich vor Unrecht gegen Andere zu hüten, aber nicht, ihrem Stande zu entsagen. „Quia sciebat, eos, cum haec militando facerent, non esse homicidas, sed ministros legis, et non ultores injuriarum suarum, sed salutis publicae defensores, respondit eis: neminem concutiatis", etc. — Cfr. Matth. 8, 8 sqq. Act. 10, 1 sqq.

[2] Decr. Grat. p. II. C. XXIII.

[3] S. Aug. l. c. cap. 75. — S. Th. 2. 2. q. 40. a. 1.

[4] Das Blut, das im gerechten Kriege vergossen wird, dient, weil zum Schutze des Rechtes und zum Bekenntnisse der ewigen Principien der Gerechtigkeit, auch zur Befestigung des Reiches Gottes gegenüber dem Reiche der Sünde, — so wie zur Genugthuung für die Sünden der Völker. Das wirksamste Mittel, welches die göttliche Vorsehung der Welt zur Vermeidung der Kriege geboten hat, wäre das Schiedsrichteramt der Kirche. Dieses aber hätte zu seiner Voraussetzung Einheit der Völker im christlichen Glauben und die Grundsätze des Evangeliums als Grundlage ihrer Gesetzgebungen und ihrer Regierungsmaximen. Vgl. Maistre's, Abendstunden. 7. Gespräch. — Moy, Grundlinien Bd. II. § 51.

[5] Sieh übrigens andere Ansichten über diese Frage bei S. Lig. IV. nr. 404, welcher die von uns festgehaltene These „longe probabilior" nennt.

c) Der Kriegführende darf endlich keine andere Absicht haben, als dem Rechte und der Gerechtigkeit zu dienen und dadurch die Grundlage des Friedens für die Zukunft zu festigen [1].

Kriegsdienste zu leisten ist allerdings nicht erlaubt zu Gunsten einer offenbar und unzweifelhaft ungerechten Sache. Die Unterthanen haben aber die Gerechtigkeit des Krieges, welchen ihr Souverän unternimmt, vorauszusetzen, so lange das Gegentheil nicht vollkommen erwiesen ist [2].

Der Feldherr ist befugt, den Feind an Land, Gut und Leuten zu schädigen, so viel als es der rechtlich beabsichtigte Zweck des Krieges erheischt. Wehrlose zu schonen, so wie auch wehrlos gewordene und gefangene Feinde, gebietet das göttliche Gesetz und das Völkerrecht [3]. Unschuldige und Wehrlose dürfen ohne Notwendigkeit auch nicht indirect geschädiget werden, indem man sie durch Kriegsoperationen in Gefahr bringt. Sind solche aber unbedingt durch die Zwecke des Krieges geboten, so dürfen sie vorgenommen werden, wenn gleich voraussichtlich viele Unschuldige zu Schaden oder um's Leben kommen.

Der einzelne Krieger darf außer dem Falle befohlenen Angriffes auf Person und Leben bewaffneter Feinde sich nicht mehr erlauben, als was zur Vertheidigung und Sicherung seiner Person erfordert wird [4].

Verletzung fremden Lebens — II. des geistigen.

§ 8. Verletzung des **natürlichen** Geisteslebens.

Ungerechtigkeit gegen den Nächsten in Ansehung des intellectuellen Lebens wird verübt durch jede Handlung, welche absichtlich oder voraussichtlich das Gedächtniß schwächt, Blödigkeit des Geistes u. s. w. herbeiführt, was geschehen kann z. B. durch Beibringung von Gift, von geistigen Getränken im Kindesalter oder im Uebermaße u. dgl. — Sünden der Ungerechtigkeit begehen ferner Jene, welche Andere durch Betrug und Täuschung, Lüge und ungerechte Mittel, welcher Art nur immer an der für ihren Stand und Lebensberuf nötigen Wissenschaft und Kunstfertigkeit schädigen, — so wie Jene, welche durch Amt, Contract oder Quasicontract verpflichtet sind, in Wissenschaft und Kunst zu unterrichten, es aber vernachlässigen, sich selbst hiefür zu qualificiren oder ihren Zöglingen die ihnen schuldige Bildung zu bieten.

---

[1] S. *August.* de Civ. Dei IV. 6: Inferre bella finitimis et inde in caetera procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, *quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?* — Cfr. c. 3. 4. 6. C. XXIII. q. 1 (s. Aug.) et c. 1. 2. C. ejusd. q. 2.

[2] S. *August.* c. Faust. XXII. 75.

[3] S. *August.* ep. 189. al. 95. ad Bonif.: Sicut rebellanti et resistenti violentia redditur, ita victo vel capto misericordia jam debetur, maxime in quo pacis perturbatio non timetur. — c. 2. X. *de treuga et pace* (I, 34). c. 24. 25. C. XXIV. q. 3.

[4] S. *August.* de Civ. Dei. I. 26: Miles, cum obediens potestati, sub qua legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii: immo, nisi fecerit, reus est imperii deserti atque contempti. Quod si sua sponte atque auctoritate fecisset, in crimen effusi humani sanguinis incidisset.

§ 9. Verletzung des moralischen und **übernatürlichen** Lebens (Aergerniß).

Die schwerste Sünde gegen des Nächsten geistiges Leben ist die Beraubung der Tugend durch Verführung zur Sünde — vor Allem die Beraubung des übernatürlichen Tugendlebens (scandalum). Sie ist Destruction der Lebensgemeinschaft, in welcher die Seele mit Gott durch den heiligen Geist in der Gnade Christi steht, — Mord des Nächsten, in so weit er Glied Jesu Christi und Christo einverleibt ist (Christicidium). Daher das Wehe, welches Christus über den Aergernißgeber ausruft (Matth. 18, 6. 7).

Die gewöhnliche Definition des Aergernisses ist: *dictum* vel *factum minus rectum* praebens alteri *occasionem* ruinae spiritualis[1]. Das Formelle dieser Sünde liegt darin, daß man wissentlich ohne Notwendigkeit und genügenden Grund irgend einen äußern Act setzt, welcher wenigstens eine Versuchung zur Sünde für den Nächsten in sich schließt.

Es kann ein Act an sich und seiner Natur nach gut oder indifferent sein, unter den gegebenen Verhältnissen aber gleichwohl Andere zum Bösen und Unrechte anregen — oder den Schein des Sündhaften an sich tragen und dadurch zur Sünde anreizen, daher dict. v. fact. *minus rectum*[2].

Ein Vergehen gegen das Gnadenleben ist es auch, den Nächsten abzuhalten vom Guten, z. B. von einem Leben höherer christlicher Vollkommenheit, vom geistlichen Stande in oder außer dem Kloster u. dgl., oder ihm einen Stand aufdringen wollen, zu welchem er keinen Beruf hat. (Sieh die vom Trid. Sess. 25 cap. 18 de ref. verhängten Censuren.)

Was Versuchung bereitet, nennt die Schule „sc. *activum*", die dadurch herbeigeführte Sünde aber „sc. *passivum*".

Von Seite des Verhältnisses des Willens des Aergernißgebers zum sc. passivum ist das active Aergerniß möglich als:

a) sc. *directum materialiter*, Handlung, wobei eine sündhafte Handlung des Nächsten beabsichtiget, aber doch nicht um dessen Seelenverderbens willen gewollt wird. — Würde Letzteres beabsichtiget werden, so wäre der Act

b) sc. *directum formaliter* sive *diabolicum*.

c) Scand. *indirectum* ist die Handlung, von welcher man weiß, sie involvire eine Versuchung für den Nächsten, und welche man, obgleich man verpflichtet wäre, nicht unterläßt, ohne aber die Sünde des Nächsten zu wollen.

Das passive Aergerniß ist sc. *datum*, wenn die es veranlassende Handlung ihrer Natur oder den obwaltenden Umständen nach geeignet war, eine Versuchung zu erzeugen. War solcher Umstand die Schwäche oder Unerfahren-

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 43. a. 1.

[2] 1 Thess. 4, 22: *ab omni* **specie** *mali abstinete vos;* — dagegen befiehlt der Apostel, Allen mit gutem Beispiele vorzuleuchten: Rom. 12, 17; 14, 19; 15, 2. 1 Cor. 10, 32 sq. — — Christus gibt (Matth. 17, 26) den Zinsgroschen, *„ut non scandalizemus eos."* — Der Apostel betheuert 1 Cor. 8, 13: *„si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo in aeternum,"* und befiehlt, denselben Grundsatz zu befolgen, ibid. v. 9 sqq. und Rom. 14, 1 sqq.

heit der Person, vor welcher geredet oder gehandelt wurde, so gibt man dem sc. datum die besondere Bezeichnung eines sc. pusillorum seu infirmorum. — Im Gegensatze dazu nennt man die Handlung, zu welcher Jemand aus dem Handeln eines Andern Anlaß nimmt, ohne daß dieses irgendwie geeignet gewesen wäre, eine Versuchung zu erzeugen, sc. *acceptum* sive *pharisaicum* (Matth. 15, 12)[1].

Der Act, durch welchen Aergerniß gegeben wird, schließt in sich: 1) die Moralität, welche ihm an sich eigen ist abgesehen von allen weiteren Folgen; 2) die Sündhaftigkeit des Actes, zu welchem Andere dadurch voraussichtlich mit Gefahr der Einwilligung versucht werden, — auch wenn sie in Wirklichkeit die Versuchung überwinden; 3) die Sündhaftigkeit der hiebei beabsichtigten oder vorhergesehenen Vernichtung oder Schädigung oder Verhinderung des sittlichen oder übernatürlichen Lebens des Nächsten.

Nach Ansicht einiger Auctoren liegt im indirecten Aergernisse nicht eine specielle von der Sündhaftigkeit des Actes an sich verschiedene Sünde, nach Andern enthält es außer dieser nur eine Verletzung der Liebe, nicht aber auch die Bosheit der beursachten Sünde[2]. Aber es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß etwas indirect Gewolltes imputirbar ist nach dem ganzen im beursachenden Acte vorhergesehenen oder vorherzusehenden Umfange. Nun aber umfaßt die Wirkung, die aus dem indirecten activen Aergernisse hervorgeht, eben so sehr die Verführung des Nächsten und Schädigung seines Gnadenlebens, als die Sünde, zu welcher er verführt wird. — In der heiligen Beichte ist jedenfalls anzugeben, daß und zu welcher Sünde man Jemand Versuchung bereitet hat[3].

Begehen zwei oder mehrere Personen dieselbe Sünde gemeinsam, so sind jene, welche durch Wort oder Beispiel die übrigen dazu verführten, einer von der gemeinsamen Sünde speciell verschiedenen und in der Beichte zu bekennenden Sünde des Aergernisses schuldig[4].

Ob durch Aergerniß schwere oder läßliche Sünde begangen werde, hängt von der Schwere der beursachten Sünde und der Größe des geistigen Schadens ab, welcher dem Nächsten zugefügt wird.

Die numerische Unterscheidung der dem Aergernißgeber zur Last fallen-

---

[1] Tertull. *de veland. virg.* cap. 3: Bonae res neminem scandalizant, nisi malam mentem.

[2] Sie berufen sich hiefür auf den hl. Thomas (l. c. a. 3. coll. a. 1. ad 4); doch ist dessen Anschauung nicht mit Bestimmtheit zu erkennen. Siehe S. Lig. III. nr. 45, welcher heilige Lehrer sich für die oben im Texte vertheidigte Ansicht entscheidet.

[3] *Sporer* tr. V. in praec. V. cap. I. nr. 17. — *Lugo de poenitentia* disp. XIX. sectio 5.

[4] *Sporer* l. c. nr. 20. Die Sünden mit Andern contra sextum schließen jederzeit in sich außer der Schuld des Einen die Mitschuld an der Sünde des Andern, welche aber, obgleich derselben Species, dennoch größer ist von Seite dessen, der zu dem verwerflichen Verkehre Ursache gegeben. Deßhalb glaubt Lugo und mit ihm Andere, in Ansehung dieser Sünden, — vorausgesetzt beiderseitigen Consens — bilde die Verführung als nur erschwerender Umstand kein specielles notwendiges Object der Beicht. Es genüge, die Sünde gegen die Reinheit in ihrer Species zu beichten; die Schuld am Seelenverderben des Mitschuldigen sei damit ohnehin schon bekannt. S. Lig. l. c. nr. 46.

den Sünden richtet sich nach der Zahl der herbeigeführten sündhaften Acte und der zur Sünde verführten Personen.

Es erübriget noch das Verhältniß des Aergernisses, in so weit es Schädigung des Seelenheiles des Nächsten ist, zur Gerechtigkeit zu bestimmen.

Unzweifelhaft ist es Sünde der Ungerechtigkeit, Jemand zur Sünde Anlaß zu werden, für dessen geistiges Wohl zu sorgen man aus irgend einem strengen Gerechtigkeitstitel verpflichtet ist, — oder zur Verführung eines Andern Mittel anzuwenden, welche an sich schon dem natürlichen Rechte einer jeden Person zuwider laufen, als: List und Betrug, Drohung und Gewalt, Malefizium, Erregung der Leidenschaft, sei es absichtlich oder voraussichtlich, bis zu einem die Freiheit aufhebenden oder mindernden Grade, mit einem Worte Mittel, welche mit der vollen Freiheit des Handelns sich nicht vertragen.

Besteht die Verführung nur in Rat und Bitten, so wird zwar der Wille des Verführten sollicitirt, aber es bleiben ihm alle Bedingungen der freien Wahl, und wenn er einwilliget, so ist dieß ganz und gar sein eigen Werk. Es ist Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit, ihn aus dem Zustande des Friedens in den des Kampfes zu versetzen; wenn er aber im Kampfe unterliegt, so geschieht dieß nur, weil er will [1], und — „scienti et volenti non fit injuria". Die begangene Sünde und herbeigeführte Schädigung des Seelenheiles ist unmittelbar dem Willen des Sündigenden allein zu imputiren. Der Aergernißgeber beursacht sie nicht, aber er gibt dazu Anlaß, was er jedenfalls ohne Verletzung der Liebe nicht thun kann [2].

§ 10. Aergerniß (Forts.). Mitwirkung zu fremder Sünde.

Aus dem oben Gesagten folgt von selbst, daß jedes active Aergerniß zu dem gegebenen (nicht genommenen) passiven mitwirkt, und an diesem Mitschuld trägt, wenn der Verführte ohne jenes zur Sünde gar nicht disponirt gewesen wäre.

Aber was ist zu sagen von Veranlassung einer Sünde, zu welcher die Disposition und Willensrichtung im Nächsten schon vorhanden ist? Sie ist formelle Sünde des Aergernisses, so oft der veranlaßte Act an sich und seinem Objecte nach schon sündhaft ist („intrinsece malum") [3]. Denn die sündhafte Handlung ist immerhin in Ansehung des der Seele dadurch zu-

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 73. a. 8: Spiritualis mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens, quia nullus spiritualiter moritur, nisi *propria voluntate peccando.*

[2] So dürften sich die beiden Ansichten, Aergerniß in den angedeuteten Fällen sei Sünde gegen die Liebe allein und — es sei der Liebe und der Gerechtigkeit zugleich entgegen, vereinbaren lassen. Jemand in Versuchung führen, ist Ungerechtigkeit; es thun, weil oder während man weiß, er werde wahrscheinlich der Versuchung unterliegen, erhöht nicht die Ungerechtigkeit, aber ist specielle Lieblosigkeit. — Sieh über beide Ansichten: *Sporer*, l. c. nr. 115—123. — *Carrière* de J. et J. nr. 742. Die erste ist die gewöhnlichere und besonders vertheidigt von Lugo (dist. IX. nr. 10), die zweite vertritt u. A. Collet (p. III. c. 1. nr. 15 sq.).

[3] Z. B. Forderung einer Sünde von einer Person, welche das Laster zu ihrem Gewerbe gemacht hat.

gehenden Schadens etwas Anderes, als die Bereitheit des Willens, eine Gelegenheit des Bösen, die sich ergeben sollte, zu benützen [1]. — Handelt es sich aber um Acte, die nicht an sich Sünde sind, jedoch voraussichtlich in Folge des bösen Willens des Handelnden nicht ohne Sünde geschehen werden (z. B. Verlangen eines Darlehens von einem Wucherer), so wäre es zwar Sünde des Aergernisses, sie ohne Notwendigkeit zu veranlassen [2], aber wenn man an und für sich ein Recht hat, sie zu verlangen, und man von dessen Gebrauch nicht Umgang nehmen kann ohne großen geistigen oder zeitlichen Nachtheil, so obligirt kein Gebot, eher darauf zu verzichten als die Sünde des Andern nicht zuzulassen [3]. So dürfte z. B. ein heiliges Sacrament, dessen man zum Heile seiner Seele ohne Aufschub bedarf, in Ermangelung eines andern auch von einem Priester erbeten werden, welcher es höchst wahrscheinlich im Stande der Sünde spenden wird.

Nicht minder ist es als Aergerniß zu bezeichnen, Jemand, der bereits den Entschluß gefaßt hat, Böses zu thun, durch irgend einen Act zur Ausführung desselben zu veranlassen, ohne welchen sie nicht oder wenigstens nicht in gleichem Umfange stattgefunden hätte. Denn ist auch die Vollführung des Entschlusses Sünde derselben Art, wie dieser, so ist sie doch eine neue, von ihm individuell verschiedene Sünde und hat besondere, für die äußere Ordnung und den Schuldigen selbst sehr bedeutende Wirkungen.

Aber was ist zu urtheilen von Mitwirkung zu einer Sünde, welche ohne dieselbe ebenso gewiß und in gleichem Umfange stattfinden würde? Ist es gestattet, weil sie doch nicht verhütet werden wird, durch Acte, die nicht an sich und ihrer Natur nach schon unerlaubt sind, sich dabei zu betheiligen, z. B. dem Trunksüchtigen, der ganz gewiß anderwärts das verlangte Getränk erhalten wird, solches vorzusetzen? Sicher wäre es Sünde [4], etwas zu thun, was unter den gegebenen Verhältnissen ganz gewiß nur zu einer Sünde dienen wird, wie z. B. dem, der Getränke begehrt, mit welchem er sofort sich berauschen wird, dasselbe zu geben; oder Fleischspeisen einer Person vorzusetzen, von der man Gewißheit hat, daß sie durch keinen Grund vom Fastengebote entschuldiget ist, und dieselben nur begehrt, um sofort das Gebot zu übertreten. Dagegen wird ein an sich wenigstens indifferenter Act, von welchem man nur mit Grund vermuten kann, Jemand werde darin Mittel finden, eine Sünde zu begehen, die er häufig sich zu Schulden kommen läßt, für welche es ihm aber auch außerdem nie an den nötigen Mitteln fehlen würde, nie schwere Sünde des Aergernisses sein, und wenn er aus gerechten Gründen gesetzt wird, überhaupt nicht Sünde; z. B. Jemand Fleisch verkaufen,

---

[1] In dieser Weise entschieden die Frage u. A.: *Sporer* (l. c. nr. 44), Tamburini und der hl. Liguori, der (l. c. nr. 47) von den Auctoren, welche das Gegentheil vertheidigen, sagt: „veneror tantorum DD. auctoritatem, sed non auderem recedere a sententia contraria, quam sequendam censeo".

[2] *Lugo* (de Just. d. 25. nr. 234) u. A. sind indessen milderer Meinung, welcher der hl. Liguori aus leicht begreiflichen Gründen nicht zustimmen zu können erklärt (l. c.)

[3] S. Th. 2. 2. q. 78. a. 4: inducere hominem ad peccatum nullo modo licet: uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est; quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum.

[4] Cfr. *Sporer* nr. 47 sqq.

von dem man annehmen kann, er werde dasselbe an einem bald eintreffenden Fasttage genießen. Es könnte von einem solchen Mittel auch erlaubter Gebrauch gemacht werden; der unerlaubte fällt lediglich dem, der die Sünde begeht, zur Last. Wer ihm die mißbrauchte Sache gibt mit Intention des rechten Gebrauches, übt dadurch keinen andern Einfluß auf die Sünde, als daß er die Möglichkeit des Mißbrauches seiner Sache oder Handlung zu etwas zuläßt, was jedenfalls ebenso gewiß und in gleichem Grade geschehen würde, während im ersten obigen Falle gar kein anderer Gebrauch zu erwarten steht als ein sündhafter. — Ob indessen nicht auch jene unmittelbare Cooperation durch an sich indifferente Acte unter bestimmten Voraussetzungen sündenfrei geschehen kann, darüber verweisen wir auf den nächsten Paragraphen.

Ist Jemand schon zur bösen That entschlossen und mit allen Mitteln der Ausführung versehen, so wäre eine Beeinflussung desselben noch in der Weise möglich, daß man ihn veranlaßt, die Handlung, welche man nun einmal nicht verhüten kann, wenigstens unter Modalitäten von Zeit, Ort u. dgl. zu vollführen, wodurch sie weniger verderblich erscheint. Darin liegt an sich offenbar nichts Unerlaubtes. Nicht ohne Schwierigkeit ist aber die Lösung der Frage: „Darf man ihm rathen, eine Sünde zu begehen, welche evident geringer und weniger verderblich ist, wenn dadurch die größere und unheilvollere verhütet wird?" — Als letztes und einziges Mittel zur Verhütung des größeren Uebels kann es nicht ungerechtfertiget erscheinen. „Inter duo mala eligendum minus" [1]. Es wird hier nicht zur Sünde gerathen, sondern nur die unvermeidlich erfolgende Sünde gemindert. Zu bemerken aber ist:

a) Es ist nicht erlaubt, dem Entschlusse zur bösen That die Richtung auf irgend eine bestimmte andere Person zu geben, sei es auch, daß sie einen geringeren Schaden erlitte als jene, auf welche der Verbrecher es zuerst abgesehen, außer sie wäre nach allgemeinen Grundsätzen durch die Liebe verpflichtet, mit diesem eigenen Nachtheile den größeren vom Nächsten abzuwenden. Es kann nur im Allgemeinen z. B., dem zum Diebstahle an einem Armen unabänderlich Entschlossenen gesagt werden, wenn er stehlen wolle, solle er doch wenigstens den Armen verschonen u. dgl.

b) Immer ist es verwerflich, selbst an der gerathenen Sünde sich formell zu betheiligen. Ist es auch etwas Gutes, den bösen Willen eines Andern minder böse zu machen, so ist es immer böse, Böses zu thun oder mitzuthun, mag es auch in guter Absicht geschehen.

Im Einklange mit obigem Grundsatze steht es, wenn gesagt wird, man könne Jemanden die Gelegenheit zur Sünde lassen, wenn es dazu dienen kann, ihn auf der That zu überraschen und so mit Zulassung einer Sünde viele andere zu verhüten (sent. communis). — Ist es aber auch zuläßig, eine Gelegenheit zur Sünde zu diesem Zwecke zu bereiten? Manche Auctoren antworten verneinend. Indessen ist die bejahende Meinung nicht zu beanstanden, wenn der in solcher Weise zu Bessernde den Hang zur Sünde in sich

---

[1] S. Lig. III. 57. *Sporer* l. c. nr. 52 sqq. — Uneinig sind die Auctoren darüber, ob es nur erlaubt ist, eine geringere Sünde derselben Species zu rathen, die in der größeren mit inbegriffen wäre, oder auch eine geringere Sünde einer verschiedenen Species.

nährt, und selbst die Gelegenheit sucht und, wo er sie findet, benützt, die Handlung aber, wodurch sie ihm geboten wird, nicht an sich böse ist[1].

Auch in diesem Falle wird nicht der Nächste eigentlich zur Sünde verführt, sondern nur die Zulassung seiner Sünde zu seiner Besserung von der Sünde benützt.

§ 11. Aergerniß (Forts.). Materielle Mitwirkung zur Sünde.

Wird die Sünde des Nächsten nach ihrem Wesen und der Wurzel des gesammten sündhaften Actes, — also das Wollen des Bösen selbst (prava voluntas) — beursacht oder bestärkt und gesteigert, so liegt darin offenbar eine Mitschuld an der Sünde des Nächsten (cooperatio *formalis* — fremde Sünde).

Besteht dagegen die Mitwirkung nur darin, daß man einen Act setzt, welcher von einem andern trotz der besten Absicht des Handelnden zur Ausführung seines bösen Vorhabens benützt werden kann, so heißt sie coop. *materialis*, und kann als solche ohne alle Schuld sein[2].

Die erste Bedingung für Freiheit von Mitschuld ist offenbar, daß die zur Sünde benützte Handlung an sich wenigstens sittlich indifferent ist, — und daß zugleich der Handelnde in keiner Weise derartige Benützung beabsichtiget, sondern vielmehr von einer guten Absicht geleitet wird.

Die zweite Bedingung ist, daß er solche Benützung nicht einmal duldet, wenn es **möglich** ist, sie zu verhüten.

Deren Verhütung aber ist unmöglich nicht bloß im Falle der physischen Nötigung oder des Zwanges, sondern auch im Falle der moralischen Nötigung, das ist so großer aus dem Nichtdulden des Mißbrauches unserer Handlung sich ergebender Nachtheile, daß weder Gerechtigkeit noch Liebe verpflichten kann, eher diese zu erdulden, als jenen nicht zu dulden[3].

Schwierig ist es, in den einzelnen Fällen richtig zu beurtheilen, ob der mitwirkende Act noch indifferent zu nennen ist. Der hl. Alphons hält für an sich böse und daher unter allen Umständen unerlaubt jeden Act, welcher nicht bloß ausgenützt wird zu einer bösen That, sondern seiner Natur nach Ermunterung zu derselben und Mitausführung derselben ist. So wäre z. B. Benachrichtigung des Diebes über Zeit und Art, die geeignet scheint zur ge-

---

[1] S. Lig. l. c. nr. 58.

[2] S. Lig. nr. 63: . . . . dicendum illam (coop.) esse *formalem, quae concurrit ad malam voluntatem alterius, et nequit esse sine peccato: materialem* vero illam, *quae concurrit tantum ad malam actionem alterius praeter intentionem cooperantis.* Haec autem est licita, quando per se actio est bona vel indifferens, et quando adest justa causa et proportionata ad gravitatem peccati alterius et ad proximitatem concursus, qui praestatur ad peccati executionem. Ratio, quia, cum tu praestas actionem indifferentem sine prava intentione, si alter illa abuti voluerit ad suum peccatum exequendum, non teneris nisi ex caritate illud impedire; et quia caritas non obligat cum gravi incommodo, ideo ponens tuam cooperationem cum justa causa, non peccas: tunc enim peccatum illius non provenit ex cooperatione tua, sed ex malitia ipsius, qui tua actione abutitur.

[3] Cfr. S. Lig. nr. 59. — *Viva* prop. damn. 51. ab Innoc. XI.

fahrlosen Vollführung des Vorhabens, — Wachehalten während der bösen That u. s. w. nicht mehr ein sittlich indifferenter Act zu nennen. Dagegen ihm die Schlüssel des Hauses geben ist an sich und objectiv noch indifferent; es kann guter oder böser Gebrauch davon gemacht werden; die Wahl trifft erst der Dieb[1]. Noch schwerer ist es zu entscheiden, ob die drohenden nachtheiligen Folgen von solcher Bedeutung seien, daß sie die Zulassung eines Mißbrauches des zu setzenden Actes rechtfertigen.

Je größer die Sünde ist, welcher durch den Act wenigstens materiell gedient wird, — je weniger die Sünde ohne ihn möglich wäre, — je unmittelbarer der Act die sündhafte Handlung zu beursachen vermag, — je geringer die Berechtigung des Handelnden zum mitwirkenden Acte an und für sich ist, — je mehr rechtswidrige Folgen für Andere die Sünde hat, zu welcher mitgewirkt wird, desto bedeutender müssen die Nachtheile sein, welche aus Unterlassung des cooperirenden Actes erfolgen würden, um sie als moralisch unmöglich erscheinen zu lassen; am bedeutendsten dann, wenn der Mitwirkende durch Amt und Beruf obligirt ist, die Sünde, zu welcher sein Act mißbraucht werden kann, zu verhüten[2].

Dient die cooperirende Handlung nicht allein zur Sünde eines Anderen überhaupt, sondern ist diese zugleich rechtswidrige Verletzung eines Dritten, so wird nach der Lehre des hl. Alphons zu ihrer Erlaubtheit erfordert, daß der Cooperirende mit Gewißheit im Unterlassungsfalle für sich selbst die Beraubung eines Gutes höherer Ordnung zu erwarten hätte, als es das gefährdete Gut des Nächsten ist[3]. Ausführlich ist diese Ansicht entwickelt in seiner Theol. Mor. l. IV. n. 571 und 697.

Frassinetti (Comp. della Teolog. Mor. di S. Alf. Lig. vol. I. tr. IV. diss. V) stellt conform mit der Ordnung der Liebespflichten folgende Reihenfolge der Notstände auf, zu deren Beseitigung oder Verhütung materielle Mitwirkung notwendig erscheinen könnte:

a) Bedrohung des eigenen Lebens oder des Lebens der Aeltern, der Gattin, der Kinder, des Wohles des Vaterlandes;

b) Gefahr, ein Hauptglied des Leibes oder die Virginität zu verlieren, sei es, daß sie uns selbst oder den nächsten Angehörigen droht;

c) die unter a und b bezeichnete Gefahr, drohend irgend einem andern Nächsten;

d) Gefährdung des zum eigenen standesgemäßen Lebens nötigen Vermögens[4];

---

[1] Hom. apost. tr. 10. nr. 57: Si unquam esset intrinsece malum furi claves tradere, eo quia tunc cooperor illius peccato, ne possem quidem ei tradere claves domus meae, ut me liberem a morte ..... Quare *illas actiones tantum dico esse intrinsece malas, quae augent aut confirmant pravam furis voluntatem.*

[2] In so weit die Natur des Berufes oder ausdrückliche Vertragsobligation es mit sich bringt, selbst mit Bestehen großer Gefahren Unrecht zu verhüten, entschuldigen solche selbstverständlich eine auch nur materielle Cooperation nicht.

[3] Hom. ap. tr. 10. nr. 56 sagt der heilige Lehrer: „neminem posse cooperari ad damnum alterius, ut liberetur a suo, quando damnum est ejusdem ordinis. Qua de re fit, ut etiam cum periculo mortis tenear denegare gladium volenti occidere inimicum; quia non possum, ut me caveam a morte, cooperari positive in mortem proximi.

[4] Wenn das zum Unterhalte des Lebens überhaupt nötige Gut bedroht ist, so würde

e) drohender Verlust eines großen gerechten Gewinnes oder drohende ungerechte Beschädigung an zeitlichen Gütern.

Zur Abwehr des ersten und zweiten Notstandes ist nach vielen Auctoren alles erlaubt, was nicht seiner Natur nach schon Sünde ist, also auch Setzung eines indifferenten Actes, z. B. Herausgabe eines Schwertes, welcher voraussichtlich zur Ermordung eines Dritten dienen wird [1], womit, wie oben schon gezeigt, der hl. Alphons nicht übereinstimmt.

Frassinetti bemerkt ganz richtig, in der Praxis werde sicher der Herausgeber des Schwertes entschuldiget sein, weil er ja voraussetzen könne, nachdem er gemordet worden, stehe dem Mörder nichts mehr im Wege, auch den Nächsten zu ermorden, und sich sein Gewissensdictamen nach dem Urtheile bilde, es sei besser, daß Einer sterbe, als daß er und dieser zugleich um's Leben komme. Ueberdieß kämen in solchen Fällen die Theologen mit ihren Erörterungen zu spät und entscheide eben das augenblickliche Dictamen die Moralität der Handlung [2].

In Ansehung des dritten Falles ist materielle Mitwirkung zu jedem zeitlich schätzbaren Schaden eines Andern gerechtfertiget, aber nicht zur Beraubung seines Lebens oder der Integrität des Leibes. Dasselbe dürfte zur Geltung kommen im vierten Falle, wenn zur Abwendung gänzlicher Verarmung der Person oder ihrer Familie kein anderer Ausweg mehr erübrigt.

In Ansehung des fünften Falles dürfte mit Frassinetti das obige Princip des hl. Alphons dahin einzuschränken sein, daß ein thätliches unmittelbares Eingreifen in des Nächsten Gut und Vermögen nur gerechtfertiget werden kann, wenn es erzwungen ist durch Bedrohung des Lebens oder der Integrität des Leibes, da in diesem Falle der Nächste nicht vernünftiger Weise Schonung seines Besitzes fordern kann; „in necessitate extrema sunt communia." Wer aber in solcher Weise des Nächsten Gut gebraucht zu seiner Rettung, muß den Willen haben, es wieder zu ersetzen, sobald und wie ihm die Möglichkeit dazu geboten ist. So lange leihweise Besitznahme fremden Gutes genügt, um seine Güter höherer Ordnung zu vertheidigen, darf es nicht als Eigenthum genommen werden. Wenn dagegen die Collision besteht zwischen Rettung eigenen zeitlichen Gutes durch einen indifferenten Act, welchen ein Anderer zum Bösen benützt, der aber an sich und unmittelbar keine Beschädigung des Nächsten bewirkt, — und Fernehaltung des dem Nächsten zugehenden Schadens an Geld und Gut, wozu ein Anderer denselben benützt, durch Unterlassung des Actes, so fordert die Liebe nicht, sich für das Letztere zu entscheiden; „amor incipit ab ego."

So dürfte für die Praxis auch die von andern Auctoren aufgestellte Regel nicht zu beanstanden sein, die rein materielle Mitwirkung zur Beschädigung eines Dritten sei dann nicht ungerecht, wenn sie einziges Mittel ist, eigenen Schaden von wenigstens gleichem Betrage abzuwenden [3].

Eine der schwierigsten Moralfragen ist die der Erlaubtheit einer Mitwirkung

---

im Falle der Ausführung der Drohung necessitas extrema entstehen, und ist daher dieser Notstand dem unter a und b bezeichneten gleich zu stellen.

[1] So z. B. Tamburini (l. V. de carit. prox. cap. 1. § 4. nr. 41), Gousset, Moraltheologie (V. 1, nr. 961).

[2] Könnte das eigene Leben nicht gerettet werden, ohne daß man zu etwas sich herbeiläßt, was dem Vaterlande zum größten Nachtheile wäre, und würde dieser wirklich verhütet durch Unterlassung der Mitwirkung, so wäre dieselbe wohl Pflicht selbst um den Preis des Lebens.

[3] So z. B. Bolgeni; siehe „Untersuchungen neuerer römischer Theologen auf dem Gebiete der Moraltheologie." Bd. I. Manz. Regensburg. S. 285.

zur Sünde, und obgleich in den obersten Principien der Doctrin einig, gehen die Auctoren in den Deductionen weit aus einander. Schon in der Erklärung des Unterschiedes von coop. formalis und materialis sind sie nicht einig. Die Einen subsumiren unter jene alle Acte, welche an sich und in nächster unmittelbarer Beziehung Mittel zur Sünde bieten, — unter diese aber alles, was nur zufällig unter den obwaltenden Umständen und in entfernter Weise zur Sünde dient. Allein es können ihrer Natur nach indifferente Acte des Einen von einem Andern als zunächst und unmittelbar notwendig zu einer beabsichtigten Sünde unter Androhung der höchsten Uebel gefordert werden, und sind sie einziges Mittel diesen zu entgehen, so wäre es zu rigoros, sie als coop. formalis zu verbieten. — Nach Andern wäre coop. formalis Betheiligung an fremder Sünde, welche nie ohne Sünde gewährt werden kann, coop. materialis aber jene, welche immer und unter allen Umständen von Schuld frei ist. Allein ist denn wirklich eine Betheiligung irgend welcher Art an der Sünde denkbar, die unter allen Umständen den Mitwirkenden von Sünde frei läßt? Der geringste Grad von Betheiligung ist ohne Zweifel, die Sünde nicht verhüten, obgleich man könnte. Aber selbst dieß ist nicht unter allen Umständen schuldfrei. Man wird das Richtige nur treffen, wenn man mit dem hl. Alphons sagt, formell betheilige sich, wer Mitursache ist an der Sünde als solcher, am Willen, Böses zu thun, und dieß ist immer Sünde; materiell aber, wer das nicht unterläßt, was gegen die Absicht des Handelnden zum Vollzuge des bösen Wollens dienen kann, und dieß ist schuldfrei, wenn es nicht möglich ist, es zu unterlassen[1]. Sehr ausführlich und unter Darlegung der Ansichten der meisten bedeutenden Auctoren über die hier einschlägigen Fragen sind die Grundsätze des hl. Alphons erklärt in „Vindic. Alphons." edit. II. tom. I. pag. 190 sqq.

§ 12. Anwendung der Principien auf praktische Fälle.

Ein sehr ergiebiges Feld findet die Casuistik in den Fragen, welche aus den über das Aergerniß erörterten Principien ihre Lösung gewinnen. Es mögen hier einige der wichtigeren Fälle erörtert werden:

I. Was durch natürliches oder unmittelbar göttliches Gesetz geboten ist, darf unter keiner Bedingung unterlassen werden[2]. *„Non sunt facienda mala, ut eveniant bona"*. Rom. 3. Acte, die durch positives rein kirchliches oder das göttliche näher determinirendes kirchliches Gesetz zur Pflicht gemacht sind, wären, im Falle sie Jemand zur Versuchung werden, nach gewöhnlicher Meinung zu unterlassen, insoweit es ohne eigenen großen geistigen Schaden oder anderweitiges noch größeres Aergerniß geschehen kann[3]. S. Lig. n. 51.

II. Gute Werke, welche nicht geboten, aber gerathen sind, sollen wegen

---

[1] Sieh *Rohling* Medulla theol. mor. pag. 66—75. 579.

[2] S. Thom. in 4. dist. 38. q. 2. art. 4: „Nullus debet Deum offendere etiam parum, ne alius offendat multum, quum homo ex ordine caritatis se plus quam proximum in spiritualibus bonis diligere teneatur.

[3] So z. B. müßte eine Jungfrau, deren Erscheinen in der Kirche nicht möglich ist ohne Versuchung für einen Andern, wohl ein und das andere Mal vom sonntäglichen Gottesdienste wegbleiben, wenn damit erwähnter Folge vorgebeugt werden kann; aber nicht auf lange Zeit, außer es wäre ihr möglich, in einer andern Kirche der Sonntagspflicht zu genügen. Vgl. *Tournely* de primo praec. Decal. Sect. VII. P. I. § III.

eines „scandalum pusillorum“ so lange verschoben werden, bis durch entsprechende Belehrung oder in anderer Weise die Versuchung beseitigt ist. Dasselbe ist zu sagen von Acten, welche an sich gleichgiltig sind, oder gut sind, während sie nicht des Scheines des Bösen entbehren. Ein „scand. pharisaicum“ aber verdient keine Berücksichtigung.

III. Man hat nie auf ein großes von Gott garantirtes Recht zu verzichten, weil der Gebrauch, den man davon macht, die Sünde eines Anderen im Gefolge haben wird, die einzig und allein in seinem eigenen verkehrten Willen gründet. So muß eine Braut nicht den Empfang des hl Ehesacramentes unterlassen, weil der Bräutigam es nicht anders als im Stande der Sünde empfangen wird [1]. Auch nicht einmal ein zeitliches Recht müßte man bloß deßwegen aufgeben, weil dessen Geltendmachung gegen einen Anderen diesen veranlassen könnte, z. B. die Sünde des Fluchens und der Gotteslästerung zu begehen. Rechte von sehr geringem Werthe müssen jedenfalls geopfert werden, ehe man um ihretwillen die Sünde Anderer zuläßt.

IV. Niemand darf für seine Person unter welcher Bedingung nur immer thun, was ein göttliches Gebot verbietet, um die Sünde eines Anderen nicht eintreten zu lassen. So dürfte kein Priester durch Verweigerung der heiligen Communion gegenüber einer Person, deren Unwürdigkeit er nur aus dem Beichtgerichte kennt, oder sonst, ohne daß sie notorisch geworden ist, in Erfahrung gebracht hat, — im letzten Falle vorausgesetzt, daß sie in der Oeffentlichkeit das heilige Sacrament verlangt, — das Beichtsiegel oder die Verpflichtung verletzen, den guten Namen Anderer zu schonen und jedes öffentliche Aergerniß zu vermeiden.

V. Dienstboten dürfen unter keiner Bedingung den Herrschaften — eben so wenig Kinder den Aeltern — Dienste leisten, welche eine Theilnahme am bösen Willen Anderer selbst in sich schließen. Indifferente Acte dagegen von ihrer Seite, welche von ihren Vorgesetzten benützt werden wollen zu sündhaftem Vorhaben, sind nur dann von Sünde frei, wenn sie das einzige Mittel sind zur Abwehr sehr großer Nachtheile [2]. Daß irgend welche Unannehmlichkeiten, wie Kundgebungen der Unzufriedenheit von Seite des Herrn, noch nicht entschuldigen, ist durch Censurirung nachstehender Proposition durch Innocenz XI. außer allen Zweifel gestellt (prop. 51): *famulus, qui submissis*

---

[1] Damit ist nicht zu verwechseln der Fall, in welchem ein zwei Personen gemeinsamer Act durch eine Eigenschaft des einen Theiles unerlaubt erscheint für beide. Hat z. B. Jemand das Gelübde der Keuschheit abgelegt, so ist die Ehe mit ihm eben so sehr jeder andern Person, die davon Kenntniß hat, als ihm selbst, unerlaubt.

[2] Der hl. Alphons III. (al. II.) nr. 64 erklärt es für eine coop. *materialis* von Seite eines Dieners, welche nicht „sola ratione famulatus“, sondern nur „propter metum gravis damni“ entschuldiget werden kann, *„comitari herum ad lupanar, sternere equum“* etc. — Dagegen wäre es dem heil. Lehrer zufolge coop. *formalis*, weil etwas, was unmittelbar den Willen zur Sünde anregt oder in ihrer Vollführung unterstützt, *„deferre munera meretrici“* (Viva u. A. halten dieß nicht für an sich böse), — *„scribere vel deferre litteras amatorias concubinae domini“* (Vogler und Andere zählen dieß unter die indifferenten Acte); ebenso den Herrn begleiten, um während dessen böser That alle Hindernisse ferne zu halten, oder sonst in einer Weise ihn in seinem bösen Vorhaben zu bestärken. (Ibid. nr. 65—67.)

humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem, et multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam, aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta, ne a domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur".

Untergebene, welche ihre Vorgesetzten irgendwie zu Dienern ihrer Sünden machen wollen, sollen baldmöglichst ihr Verhältniß der Abhängigkeit von ihnen lösen, insoweit es in ihrer Gewalt steht.

VI. Geschäftsleute, welche Artikel feilbieten, die zu sündhaften Zwecken mißbraucht werden können (Verkäufer von Gegenständen eitlen Putzes — u. s. w.), sündigen durch den Verkauf derselben an Personen, von welchen es gewiß oder höchst wahrscheinlich ist, daß sie derartigen Mißbrauch beabsichtigen. Weil aber der Verkauf von Objecten, die nicht ihrer Natur nach notwendig sündhaftem Zwecke dienen, noch immer ein indifferenter Act ist, so würde auch im obigen Falle Abwendung großen Schadens den Verkäufer entschuldigen.

Unter allen Umständen aber wäre es verwerflich und schwer sündhaft, sich direct und unmittelbar an Fertigung oder Verbreitung von Büchern oder Bildern zu betheiligen, welche den heiligen Glauben und die Religion oder die Sittlichkeit gefährden, — Wissenschaft und Kunst (wie z. B. ganz besonders das Theater) zu mißbrauchen zur Vertheidigung des Irrthums und zur Verherrlichung des Lasters.

Unzweifelhaft für die Seelen verderbliche Bücher und Bilder zu vernichten ist man noch mehr verpflichtet, als ein für Leben und Gesundheit schädliches Gift aus dem Verkehre der Menschen zu entfernen.

Niemals kann es daher auch gerechtfertigt werden, periodisch erscheinende Preßerzeugniße öffentlich zugänglich zu machen oder durch Abonnement zu unterstützen, welche die ausgesprochene Tendenz haben, Religion, Sittlichkeit, die Kirche oder die rechtmäßige Staatsgewalt anzugreifen [1].

VII. Gastwirthe sündigen: a) wenn sie Personen geistiges Getränk verabreichen, von denen sie die Gewißheit haben, daß sie sich berauschen werden, außer sie müßten im Unterlassungsfalle schweren Schaden leiden oder noch größere Sünden geschehen lassen (z. B. Gotteslästerung); b) dasselbe gilt von Verabreichung von Fleischspeisen an Fasttagen [2]; c) sie sündigen, wenn sie Tänze abhalten unter Umständen, unter welchen sie notwendig ein Reizmittel zur Sünde werden. Veranstaltung solcher Vergnügungen läßt sich nur entschuldigen, wenn sie ohne sehr bedeutenden Schaden nicht unterlassen werden kann, und zugleich alles vermieden wird, wodurch nächste Ge-

---

[1] Erlaubt ist es selbstverständlich, sie zu halten, um sie zu widerlegen. Dagegen ist ganz gewiß kein genügender Grund hiefür die größere Reichhaltigkeit. und Zuverlässigkeit bezüglich politischer Nachrichten oder mercantiler Berichte, außer es würde davon für Jemand außerordentlich Vieles abhängen.

[2] Werden solche begehrt von Personen, von welchen der Wirth nicht weiß, ob sie nicht vielleicht irgend einen genügenden Entschuldigungsgrund haben, so kann er ihnen ohne Sünde willfahren.

legenheit zur Sünde geboten wird. (Vgl. S. Lig. n. 69. — Gury n. 246. sq.)

Vierte Section.

Restitution für Beschädigung des Lebens.

§ 1. Für Mord und Verstümmelung.

Das Unrecht, welches dem Gemordeten zugefügt wurde, ist, wie oben schon gesagt, nicht bloß ein zeitliches, Abkürzung des Lebens, — sondern zugleich ein geistiges, insoferne es ihm unmöglich gemacht ist, weitere Verdienste für den Himmel zu gewinnen oder Genugthuung zu leisten für seine Sünden.

Der Mörder ist daher nach Ansicht vieler Auctoren (Lugo, Molina, Antoine, Billuart, Collet) in Kraft stricter Gerechtigkeit obligirt, derartige Genugthuung, so viel ihm möglich ist, selbst zu übernehmen und durch Gebet, Bußwerke, milde Stiftungen, Meßstiftungen u. s. w. abzutragen, außer es wäre gewiß, daß auch der Gemordete für sich nichts dergleichen gethan hätte [1].

Daß für Beraubung des zeitlichen Lebens an sich eine Restitution im eigentlichen Sinne nicht möglich ist, bedarf keines Beweises; sieh oben S. 378. Wenn, wie dort erwähnt, einige Auctoren doch von einer Restitutionspflicht für das Leben reden, so ist darunter nur zu verstehen die strenge persönliche Pflicht des Mörders, die nicht auf seine Erben übergeht, seinem Opfer die nach den Umständen möglichst vollkommene Genugthuung zu leisten, durch welche er sich als schuldig zu bekennen und der Verzeihung des tödtlich Verwundeten möglichst würdig zu machen hat. Dazu kann dienen, daß er ihm einen Theil seines Vermögens zu freier Verfügung überläßt, oder sonst ihm ein Opfer bringt, von welchem er weiß, daß es in seinen Augen hohen Werth hat [2].

Dasselbe gilt von Beraubung eines Gliedes des Leibes.

Mord und Verstümmelung haben aber auch gewöhnlich große Einbuße zeitlichen Vermögens für die Familie und die Person des Vergewaltigten zur Folge. In Ansehung dieses Unrechtes entsteht strenge Restitutionspflicht, welche auch auf die Erben des Schuldigen übergeht, insoweit dessen Nachlaß ausreicht. Lautete die richterliche Sentenz auf Geldzahlung an den Beschädigten, so ist diese unbedingt zu leisten, kann aber dann auch wenigstens als theilweise Abtragung der für zeitlichen Schaden zu leistenden Restitutionspflicht gelten, oder selbst als gänzliche, wenn sie den ganzen Betrag

---

[1] Lessius (de J. et J. L. II. c. IX. nr. 150) und viele Andere anerkennen nur ein deßfallsiges Billigkeitsmotiv, nicht aber strenge Pflicht, weil die Möglichkeit zu verdienen, so wie das entgangene Verdienst selbst unersetzbar seien, und es sich nie constatiren lasse, weder daß der Gemordete irgend einer sonst ihm gewiß gewesenen Genugthuung beraubt wurde, noch daß die guten Werke, die man für ihn verrichten könne, seiner Seele zu gute kommen werden. Der hl. Alphons (IV. nr. 631) sagt: **consilium** *est, ut confessarius pro his* (sc. vita, membro) *injungat eleemosynas et missas pro salute occisi.*

[2] Sieh *Carrière* nr. 1315 sqq.

der schuldigen Summe erreicht. Die betreffende Restitutionspflicht ist in nachfolgenden Sätzen normirt:

I. Der Schuldige haftet für allen Schaden, welcher durch die verbrecherische That wirklich beursacht ist, sei es unmittelbar oder mittelbar, insoweit er entweder von ihm beabsichtiget oder vorhergesehen wurde oder als möglich vorhergesehen werden konnte. Dazu sei bemerkt:

War die Verletzung ihrer Natur nach geeignet, den Tod oder Verlust eines Gliedes herbeizuführen, aber noch heilbar, so ist sie primäre Ursache desselben auch in dem Falle, in welchem die Heilung durch Schuld eines Arztes oder Chirurgen nicht erfolgte. Letzterer ist dann nur negativer Urheber, und haftet deßhalb gewiß nur secundär. Hätte jedoch der Verwundete Kenntniß von der Unfähigkeit des Arztes gehabt, und dennoch ihm einen anderen, der zu Gebote gestanden wäre, vorgezogen, so ist nicht der Thäter für die aus Tod oder Verstümmelung erfolgenden Nachtheile haftbar.

War die Wunde nicht ihrer Natur nach der Art, daß sie zum Tode oder Verlust eines Gliedes führen konnte, so haftet der Thäter, im Falle derselbe doch erfolgt, nur dann, wenn er das Verbrechen unter Umständen vollzog, unter welchen er vorhersehen konnte, daß wegen Mangel an schleuniger und genügender Hilfe der Zustand des Verwundeten sich bis zu einem Grade verschlimmern könne, welcher jenen traurigen Ausgang zur natürlichen Folge hat. Muß dieser aber andern hinzutretenden unvorhersehbaren Causalitäten zugeschrieben[1] werden, so ist nicht der Thäter restitutionspflichtig.

II. Der Schuldige muß dem obigen Grundsatze zufolge restituiren (S. Lig. 631):

a) alle Kosten, welche die dem Verwundeten nötige Pflege und ärztliche Behandlung verursacht, und welche er ohne die erlittene Verletzung nicht zu tragen gehabt hätte; — auch die etwa erwachsenen außerordentlichen Begräbnißkosten, z. B. wenn der Gemordete von seiner Heimat entfernt war, und die Leiche zum Begräbnisse in die Familiengruft zurückgebracht werden muß;

b) allen Erwerb und Gewinn, welchen der Verletzte im Zustande der Gesundheit aus seinem Geschäfte, Gewerbe oder Amte mehr gezogen hätte, als ihm nach der Verwundung in deren Folge ermöglichet ist[2].

III. Schaden kann aber durch Verbrechen gegen Leib und Leben auch beursacht werden für dritte Personen, welche mit dem Verletzten in näheren socialen Verhältnissen stehen. Die daraus entstehenden Forderungen gegen den Schuldigen sind:

a) die Erben des Gemordeten sind ohne Unterschied berechtiget auf die oben II, a bezeichneten Ersatzleistungen, sowie auf die unter II, b auf-

---

[1] Und zu diesen würde auch Ungeschicklichkeit eines Chirurgen gehören, welche erst einen lebensgefährlichen Zustand erzeugt.

[2] Die Auctoren stellen die Frage, ob nicht dabei etwas in Abzug gebracht werden dürfe, weil der Berechtigte jetzt seinen Unterhalt erhält, ohne arbeiten zu müssen. Der hl. Alphons führt (IV. 639) Molina u. A. für die bejahende, La Croix u. A. für die gewöhnlichere verneinende Ansicht an.

geführten in Ansehung der Zeit von der Verwundung bis zum Tode, insoweit sie nicht bei Lebzeiten des Erblassers entrichtet wurden;

b) ist zwischen dem Verstorbenen und dem Mörder ein Vertrag abgeschlossen worden über die zu leistende Ersatzsumme, so fällt diese gleichfalls den Erben zu;

c) Noterben und die Gattin des Gemordeten haben strictes Recht auf den Unterhalt, insoweit sie ihn von demselben zu verlangen und zu hoffen gehabt hätten, sowie überhaupt auf Ersatz alles durch den Mord ihnen beursachten „damnum emergens“ und „lucrum cessans“ [1]. Selbstverständlich läßt sich der dießbezügliche Anspruch der Noterben nur approximativ mit Rücksicht auf die Lebensdauer, die der Gemordete noch zu hoffen gehabt hätte, auf seine Erwerbsfähigkeit u. s. w. bestimmen [2].

d) Ob der Mörder auch jenen Restitution leisten müsse, welche sichere Hoffnung hatten, vom Gemordeten etwas zu erhalten, ohne aber eine stricte Forderung gegen ihn zu haben, ist sehr verschieden beantwortet [3]. Gewiß ist die Frage zu verneinen, wenn der Schuldige in keiner Weise vorhersah, daß die Hoffnung derselben in Folge seiner That vereitelt werde. — Handelte er aber mit solcher Voraussicht, so wäre er zufolge der vom hl. Alphons als „probabilior“ bezeichneten Meinung nur dann zur Restitution obligirt, wenn er das Verbrechen auch in der Absicht verübte, ihnen die Erreichung des zu hoffenden Gutes unmöglich zu machen. Denn, wie Lugo argumentirt, immer ist es formelle reelle Ungerechtigkeit einen Act zu setzen, der Beschädigung des Nächsten herbeiführt mit dem Willen, diesen Schaden zu beursachen; dagegen ist es zwar gegen die Liebe, aber nicht gegen die Gerechtigkeit, etwas zu thun, woraus nur „per accidens et remote“ ohne alle Absicht eine nachtheilige Folge für einen Anderen entsteht.

Carrière macht übrigens die Bemerkung, und ich möchte ihm beistimmen, daß es mit den allgemeinen Grundsätzen über die Imputation des „voluntarium indirectum“ mehr im Einklange zu stehen scheint, entweder den Thäter auch für einen Schaden haftbar zu erklären, welchen er nur vorhergesehen, aber nicht beabsichtiget hat, oder ihn auch im Falle der Beabsichtigung eines solchen von Restitutionspflicht freizusprechen. Letzteres wird wohl dann der Fall sein, wenn es im Zweifel bleibt, ob dem Nächsten wirklich durch die böse That ein Gut entging, das er ohne dieselbe sicher erhalten hätte.

e) Ist der Nachlaß des Ermordeten überschuldet, so entsteht die Frage, ob der Mörder nicht den Gläubigern, deren Forderungen unbefriedigt bleiben, verpflichtet ist. Offenbar ist er von jeder Verbindlichkeit frei geworden, wenn er bereits dem Schuldner selbst oder dessen Erben alles ersetzt hat, was nach

---

[1] Wurde ihnen der Schaden anderweitig ersetzt, z. B. durch vortheilhafte Verheirathung der Wittwe, durch Versorgung der Kinder durch wohlthätige reiche Verwandte, so wird im gleichen Grade der Thäter von Ersatzpflicht frei, in so weit nicht im letzten Falle die Verwandten sich den Regreß gegen ihn vorbehielten.

[2] War der Thäter in der unüberwindlichen Ueberzeugung, daß keine Noterben des Vergewaltigten am Leben seien, so ist ihm auch kein denselben zugehender Schaden zu imputiren.

[3] S. Lig. IV. 632. — *Carrière* nr. 1329 sqq.

obigen Grundsätzen zur Indemnisation nötig war. Denn dann ist das Vermögen, welches den Gläubigern obligirt war, wieder in den Stand gesetzt. in welchem es sich ohne den Mord des Schuldners auch befunden hätte. Nicht verpflichtet ist er auch dann, wenn er in keiner Weise den Schaden der Gläubiger vorhersehen konnte.

Für alle Fälle aber, in welchen es gewiß ist, der Mörder sei Ursache, daß die Gläubiger ihr gutes Recht nicht mehr wirksam verfolgen können, weil er dem Schuldner die außerdem sicher zu Gebote gestandene Möglichkeit entzogen hat, seine Schulden abzutragen, ist die Entscheidung conform der Lösung des Falles oben lit. d. (S. Lig. 634.).

f) Müßte der Mörder auch Personen Restitution leisten, welche vom Ermordeten aus reiner Freigebigkeit Unterstützung oder Schenkung zu hoffen hatten, z. B. den Armen, denen er Almosen zu geben pflegte? Will man nicht mit den allgemeinen Grundsätzen über Imputation des volunt. indirectum in Widerspruch kommen, so ist er dann für verpflichtet anzusehen, wenn er Gewißheit hat, sein Verbrechen sei Ursache, daß Jemand eines ihm sonst unzweifelhaft von Seite des Ermordeten bestimmt gewesenen Gutes verlustig wurde. Ueben die Erben die Freigebigkeit des Erblassers, so ist er frei von weiterer Verantwortlichkeit; außerdem aber nicht, weil die Erben hiezu keine Verpflichtung haben.

IV. Restitutionspflicht des Mörders besteht auch dann, wenn er sich im Irrthum in der Person des Gemordeten befindet, wenn er z. B. den Petrus mordet, welchen er nicht tödten wollte, weil er ihn für den zum Tode von ihm gesuchten Paulus hielt. Er wußte ja doch, daß er einen Menschen morde. Nur insoferne wird eine Modification eintreten, als in diesem Falle die That viele für ihn unvorhersehbare Folgen haben kann, für die er auch nicht einzustehen hat. Ist er selbst an dem Irrthume zurechenbare Ursache, so fallen ihm sämmtliche Folgen zur Last, auch wenn sie an sich von ihm nicht vorhergesehen werden konnten [1].

V. Hat der Getödtete selbst zu seiner Tödtung consentirt, so ist der Schuldige in Ansehung des demselben für seine eigene Person zugehenden Schadens nicht haftbar. Was aber dritte Personen betrifft, gegen welche dem Verstorbenen die s t r e n g e P f l i c h t der Unterstützung oblag, sei es, daß sie auf dem Titel der Pietät oder der Gerechtigkeit beruhte, d e r e n E r f ü l l u n g d u r c h d i e T ö d t u n g u n m ö g l i c h wird, so ist der Tödtende in Ansehung ihres Verlustes Mitursache, und hat daher an Stelle des Getödteten derartige Verbindlichkeiten zu übernehmen, insoweit er wenigstens im Allgemeinen, wenn auch nicht im Einzelnen, Kenntniß davon hatte.

VI. Die Restitutionspflicht kann der tödtlich Verwundete dem Mörder

---

[1] Was von der Restitutionspflicht gesagt ist, gilt auch von der Irregularität. Die Ansicht, oben erwähnter Irrthum mache den ganzen Act unzurechenbar, ist gänzlich unhaltbar. (Cfr. S. Lig. nr. 628.) — — Nicht zu verwechseln damit ist der Fall, daß Jemand einen Andern zu tödten beabsichtiget, daß aber durch einen unglücklichen Zufall das Geschoß eine dritte Person tödtet, welche ungeahnt sich in der Nähe befindet. Ihre Tödtung ist für den Handelnden ein volles „involuntarium".

nur in Ansehung dessen erlassen, was er seiner Person schuldet. Ob aber auch in Ansehung des Andern aus seinem Tode erwachsenden Schadens? In soweit es Personen sind, welchen eine stricte Rechtsforderung zusteht, kann ein derartiger Nachlaß für sie keine Wirksamkeit haben. Beruht ihr Anspruch auf dem Titel einer strengen Pietätspflicht, so kann der Verpflichtete für keinen Fall erlaubter Weise ohne ihre Zustimmung sie desselben berauben. Und eben deßhalb kann der Mörder, wenn er ersatzfähig ist, mit gutem Gewissen aus der unerlaubten Schenkung für sich keinen Vortheil ziehen [1]. So Antoine (Tract. de J. et J. p. III. c. II. q. XVI.), Lugo, Lacroix u. A. gegen Billuart, Alasia u. s. w., welche glauben, der Verzicht des Sterbenden auf eine seiner Familie zu leistende Unterstützung entbinde den Mörder immer von der Pflicht hiezu [2].

In keinem Falle darf die vom Verwundeten erklärte Verzeihung des ihm zugefügten Unrechtes auch als Verzicht auf Restitution interpretirt werden, wenn solcher nicht klar ausgesprochen wurde.

VII. Die aufgeführten Restitutionspflichten erfolgen aus jeder Species des „homicidium", wenn dadurch irgend ein ersetzbarer Schaden in einer der oben angedeuteten Richtungen erwachsen ist. Aus jeder schwer sündhaften Körperverletzung und Schädigung der Gesundheit des Nächsten erwächst gleichfalls die strenge Verbindlichkeit, dem Verletzten so viel zu ersetzen, als er ohne die erlittene Beschädigung an Vermögen für sich und seine Familie und zur Erfüllung seiner Verbindlichkeiten gegen andere Personen erworben hätte.

Modificationen obiger Grundsätze dürften nur in den Fällen eintreten, in welchen der Vergewaltigte nicht ohne eigene Schuld an dem Verluste seines Lebens oder an der Schädigung seines Leibes oder seiner Gesundheit ist [3].

Dahin gehört:

1. Tödtung oder Verstümmelung eines ungerechten Angreifers mit Ueberschreitung berechtigter Notwehr. Eine strenge Pflicht der Restitution kann hier überhaupt nur in Frage kommen, wenn die Tödtung oder Verstümmelung als schwere Sünde gewiß und unzweifelhaft deßwegen imputirt werden muß, weil der Angegriffene zur Vertheidigung auch andere genügende Mittel noch gekannt und zur Verfügung gehabt hat. Viele Auctoren (Antoine, Lugo, Sanchez u. A.) sind der Meinung [4], es sei der Schul-

---

[1] Besitzt der Vater Vermögen genug, um für den Unterhalt seiner Familie ausreichend sorgen zu können, so wäre der von ihm geleistete Verzicht auf Entschädigung allerdings vollkommen wirksam.

[2] Scavini ist gleichfalls dieser Ansicht. (Tom. II. nr. 699.) — Carrière (nr. 1340 flg.) glaubt, der Verzicht könne nicht einmal Kraft haben in Ansehung Jener, die nur von der Freigebigkeit des Sterbenden bei seinem längeren Leben etwas zu hoffen gehabt hätten, außer es wäre die tödtliche Wunde ihm nach seinem eigenen Willen geschlagen worden. Allein es ist nicht ersichtlich, warum nicht der Wille, eine Schenkung vorzunehmen, die auf reiner Liberalität beruht, sollte jeden Augenblick erlaubt und vollkommen giltig zurückgenommen werden können.

[3] Büßung des Verbrechens durch Strafe in foro externo gilt nicht als Ersatzleistung gegen die durch das Verbrechen beschädigten Personen, außer es wäre solche ausdrücklich vom Richter mit auferlegt und vom Schuldigen entrichtet worden.

[4] S. Lig. nr. 637.

dige in diesem Falle ebenso strenge verpflichtet wie jeder Mörder. Denn er hat eine schwere Rechtsverletzung verübt; der volle Schaden des Verletzten und sein Unvermögen, seinen Obliegenheiten gegen dritte Personen nachzukommen, ist freiwillig durch dieselbe beursacht; also trägt auch er die volle Haftung dafür [1]. — Andere dagegen sagen, er könne nicht zur vollen Indemnisation verpflichtet werden, da doch jedenfalls die Rechtsverletzung eine viel geringere ist als die im Morde liegende, und der Verletzte selbst freiwillig den Andern genötiget hat, gegen ihn vorzugehen. Wird ja doch auch vor dem äußeren Forum überschrittene Notwehr viel milder beurtheilt als ein aus eigenem Entschlusse verübtes Vergehen gegen Leib und Leben. (Molina, Lessius u. A.) — Es fehlt endlich auch nicht an Auctoren, welche den Schuldigen von aller Restitution freisprechen unter Anwendung des Grundsatzes auf den Verletzten „scienti et volenti non fit injuria" und ihn einem im Duell Verunglückten gleichstellen, welcher seinen Gegner zum Duelle gefordert oder dessen Forderung ohne allen Zwang acceptirt hat. (Billuart u. A.) [2]

2. Schädigung von Leib und Leben im Duell. — Insoweit die Forderung eine gegenseitige oder wenigstens vollkommen frei acceptirte war, hat der Verletzte für den seiner Person zugegangenen Schaden keinen Anspruch auf Ersatzleistung. Hat dagegen der Fordernde den Andern zum Zweikampfe moralisch gezwungen durch Anwendung von Betrug oder Androhung großer Uebel, die herbeizuführen in seiner Macht lag, so haftet er auch für allen dem Andern aus dem Duell zugehenden Schaden. — Wird er selbst verletzt, so hat er keinen Anspruch auf Entschädigung [3].

Beide Duellanten consentiren aber auch in alle die Folgen, welche ihr Duell haben kann für Personen und Familien, denen sie verpflichtet sind. In Ansehung derselben haften sie, resp. ihr Nachlaß, gemeinsam in gleicher Weise, wenn der Entschluß zum Duelle beiderseits gleich freiwillig war. Außerdem aber hätte jener Theil primäre Ersatzpflicht alles Schadens, welcher den andern zum Kampfe genötiget hat; dieser aber wäre wenigstens secundär im Falle des Unvermögens des ersten verpflichtet, weil auch er schwere Schuld auf sich geladen hat, indem er sich zur Acceptation bewegen ließ.

VIII. Wird an Stelle des Schuldigen ein Unschuldiger verurtheilt, sei es auch zum Tode, so haftet ersterer nur in dem einen Falle dafür, daß er die böse That unter Umständen verübt hat, welche ihrer Natur nach geeignet und als solche von ihm erkannt waren, den Verdacht auf einen Anderen zu lenken [4].

[1] Wurde der Angreifer getödtet, während zur Vertheidigung die Verstümmelung des Angreifenden genügend, aber auch notwendig gewesen ist, so könnte sich die Restitutionspflicht nur erstrecken auf den durch Tödtung mehr als durch Verstümmelung beursachten Schaden.

[2] Carrière (nr. 1343) hält die dritte Ansicht für die probablere. Es unterliegt indessen keinem Zweifel, daß die überschrittene Notwehr schwere Ungerechtigkeit ist, und deßhalb ist wohl die Folgerung nicht zu beanstanden, daß der Vertheidiger den ganzen Schaden gutzumachen hat, in so weit er nicht durch Nötigung von Seite des Angreifers gerechtfertiget erscheint.

[3] Die singuläre gegentheilige Ansicht Molina's läßt sich nicht vertheidigen. (Sieh Carrière nr. 1345.)

[4] S. Lig. 635.

Zum Schlusse möge hier die präcise Norm des römischen Rechtes für die aus Körperverletzung hervorgehende Ersatzpflicht einen Platz finden. L. 7. D. de *his qui dejec. vel effud.* (9, 3): Cum liberi hominis corpus ex eo quod dejectum effusumve quid erit, laesum fuerit, judex computat mercedes medicis praestitas caeteraque impendia, quae in curatione facta sunt: praeterea operarum, quibus caruit aut cariturus est ob id, quod inutilis factus est. Cicatricum autem aut deformitatis nulla fit aestimatio; quia liberum corpus nullam recipit aestimationem. Cf. L. 3. D. *si quadr. paup.* (9, 1.) — — Aehnlich lautet die Bestimmung des Mosaischen Gesetzes, Ex. 21, 18 sq.: *Si rixati fuerint viri, et percusserit alter proximum suum, et ille mortuus non fuerit, sed jacuerit in lectulo; si surrexerit et ambulaverit foris super baculum suum, innocens erit, qui percusserit, ita tamen, ut operas ejus et impensas in medicos restituat.*

§ 2. Für Verletzung des geistigen Lebens.

Hat Jemand dem Nächsten geschadet an seinem natürlichen intellectuellen Leben durch freiwillig und schuldbar beursachte Schwächung seiner Geisteskräfte, so obliegt ihm die Gerechtigkeitspflicht, so weit es möglich ist, allen weitern nachtheiligen Folgen, welcher Art nur immer für ihn und Andere vorzubeugen, und die bisher erwachsenen Nachtheile gut zu machen — analog den aus Körperverletzung hervorgehenden Restitutionspflichten.

Dasselbe ist zu sagen von schuldbar verursachtem Irrthume. Wurde er in entschuldbarer Weise herbeigeführt, so wäre es ungerecht und hätte Ersatzpflicht zur Folge, ihn auch dann nicht nach Möglichkeit zu beseitigen, nachdem man auf ihn und seine Folgen aufmerksam geworden.

Eine Verletzung, die alle übrigen Nachtheile, welche man erleiden kann, unendlich überragt, ist die Verführung zur Sünde. Unter allen Restitutionspflichten steht daher auch oben an — Ersatz für gegebenes Aergerniß. Wer unter Anwendung an sich ungerechter Mittel (Betrug, Lüge, Sophisterei, Gewalt) oder unter Mißbrauch der ihm übertragenen Auctorität oder entgegen den mit solcher verbundenen Pflichten einen Andern zur Sünde gebracht oder übernatürlicher Gnaden beraubt hat, ist strenge aus Gerechtigkeit verpflichtet, ohne Rücksicht auf die entgegenstehenden Hindernisse und ihm daraus etwa erwachsenden Nachtheile nach Widerruf der Lüge und Aufdeckung des Irrthums (im Falle öffentlichen Aergernisses ist auch öffentliche Sühne Pflicht) und Beseitigung aller widerrechtlichen Beeinträchtigung der Freiheit des Nächsten mit allen geeigneten ihm zu Gebote stehenden Mitteln den Verführten in jenen Stand des Heiles zurückzuführen, dessen er sich ohne das erlittene Aergerniß zu erfreuen hätte.

Wurde die Schädigung des übernatürlichen Gnadenlebens nicht durch an sich ungerechte Mittel herbeigeführt, sondern nur durch Bitten, Mahnungen, Rathschläge, so ist der Verführer nicht weniger sub gravi verpflichtet, den geübten bösen Einfluß und dessen Folgen nach Thunlichkeit zu beseitigen, in so weit der beursachte geistige Nachtheil von Bedeutung ist. Nur sind die Theologen nicht darüber einig, ob diese Obligation auf einen stricten Rechtstitel oder nur auf die Liebe sich gründet.

Was aber die aus dem gegebenen Aergernisse entstehenden zeitlichen Nachtheile für den Geschädigten und für dritte Personen betrifft, wird im ersten Falle der Aergernißgeber als primäre Ursache auch in Ansehung ihrer anzusehen sein, in so weit er sie beabsichtigte oder wenigstens im Allgemeinen

vorhersah, — im zweiten Falle aber nur als secundäre Ursache, außer er hätte bei seinen Bitten und Rathschlägen wohl gewußt, welche Folgen die Handlungsweise, zu der er veranlassen wollte, haben werde, sie aber dem übel Berathenen absichtlich verheimlichet. Unter dieser Voraussetzung wäre er nicht nur liebloser Verführer, sondern auch ungerechter Betrüger.

§ 3. Restitutionspflicht aus Mitwirkung zur Ungerechtigkeit.

Da auch die schuldbare Mitwirkung (s. oben S. 414) zu unrechten und ungerechten Handlungen im Verhältnisse freier Causalität zu ihnen steht, participirt sie auch an der Haftbarkeit für dieselben. So oft mithin und in so weit zu einer Handlung oder Unterlassung in sündhafter Weise mitgewirkt wird, welche fremdes Recht verletzt, und zwar der Art, daß wirklich und thatsächlich die erfolgte Verletzung auf jene Betheiligung als Ursache zurückzuführen ist, entsteht in größerem oder geringerem Umfange die Verpflichtung, zur Indemnisation gleichfalls mitzuwirken, Rom. 1, 32: . . . *digni sunt morte: et non solum, qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* — Wird die Handlung des Einen nur Anlaß zur Handlung eines Andern (causa *occasionalis*) ohne alle Absicht und Voraussicht des Handelnden, — oder entsteht eine nachtheilige Folge, welche im Augenblicke der Handlung gar nicht im Zusammenhange mit dieser erkannt werden konnte (causa *accidentalis*), so liegt keine Mitwirkung im eigentlichen Sinne vor (concausa *efficax*), und besteht daher auch keine Ersatzpflicht.

Restitutionspflicht eignet direct und an sich der positiven Mitwirkung [1], deren es sechs Arten gibt: 1) Befehl, 2) Rath, 3) Zustimmung, 4) Lob, 5) Schutz, 6) Theilnahme.

Die negative, das Nichtverhüten einer Rechtsverletzung kann nicht im eigentlichen Sinne Ursache derselben genannt werden, und erzeugt daher an sich keine Restitutionspflicht. Indessen wird sie selbst zur Ungerechtigkeit in allen Fällen, in welchen eine stricte Gerechtigkeitspflicht bestand, gegründet in einem Contracte oder Quasicontracte, das Unrecht zu verhüten, und es doch nicht verhütet wurde, obgleich man es ohne eigenen großen Schaden abwenden konnte, den zu tragen man sich durch den Vertrag nicht gebunden hatte. Selbstverständlich entsteht daraus eine Ersatzpflicht.

Negative Mitwirkung ist möglich durch Unterlassung a) des Widerspruches gegen das beabsichtigte Unrecht (mutus), b) des Widerstandes gegen dasselbe (non obstans), c) der Anzeige der drohenden Gefahr bei dem Bedrohten oder der vollbrachten bösen That und des Thäters bei competentem Gerichte (non manifestans) [2].

---

[1] Das Gegentheil zu behaupten, wäre gegen das allgemeine Rechtsbewußtsein. Innocenz XI. verwarf den Satz (prop. 39): *Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati.* — Cfr. c. 9. X. de inj. et damno dato (5, 36).

[2] Der hl. Thomas (S. Th. 2. 2. q. 62. a. 7) faßt alle Arten der Mitwirkung zusammen in den zwei Versen:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Ist Jemand nur Ursache, daß die ungerechte Handlung unter bestimmten Umständen von Zeit, Ort u. s. w. geschah, welche aber selbst nichts dazu beitrugen, den Thäter in seinem bösen Willen zu bestärken, die Ausführung zu erleichtern, sie weniger verhütbar oder in ihren Folgen verderblicher zu machen, so ist darin keine „causa efficax damni“ zu erkennen [1].

Es ist bei Betheiligung mehrerer Personen an einem Unrechte häufig schwer zu ermitteln, ob und in wie weit der Einzelne wirklich zum erfolgten Schaden im Causalnexus stehe. Wie ist bei derartigem Zweifel zu entscheiden? [2] Mit Bezug auf die verschiedenen Ansichten der Theologen (S. Lig. IV. 562) dürfte folgende Norm gelten: Ist ein Act gesetzt, welcher seiner Natur nach das Unrecht mit beursachen kann, und zwar mit Beabsichtigung des letztern, so ist nach wirklich erfolgter Damnification Causalnexus zwischen dieser und jenem Acte zu präsumiren, so lange es nicht aus bestimmten Indicien wahrscheinlich erscheint, der Thäter sei schon vor dem Acte zur Damnification nach ihrem ganzen Umfange entschlossen gewesen [3]. Liegen solche Indicien vor, so ist der Existenzgrund einer Ersatzpflicht zweifelhaft, und besteht somit diese selbst nicht. (So die Salmanticenser u. A., so wie der hl. Thomas [4] selbst.) Die strengere Ansicht, sobald Acte, die sich zur Cooperation eignen, gewiß vorhergingen, und der Schaden erfolgte, sei ihr Einfluß auf diesen im Falle des Zweifels jedesmal zu präsumiren, entbehrt wohl auch nicht der Probabilität und wird vertheidiget von Lessius (der jedoch früher der ersten Meinung sich zugeneigt hatte), Habert, Lugo, Lacroix u. A. — Einige Auctoren suchen beide Ansichten zu vermitteln, indem sie im Zweifel, ob man durch einen gewiß gesetzten Act einen gewiß erfolgten Schaden beursacht habe, zu restituiren verpflichten, „pro rata dubii“; (so auch u. A. Carrière nr. 1129).

Haben mehrere zusammenwirkende Personen durch ihre den einzelnen bekannte Betheiligung selbst die Ungewißheit, wer eigentliche Ursache des erfolgten Schadens sei, herbeigeführt, so sind sie alle mitsammen ersatzpflichtig.

§ 4. Fortsetzung. Aus positiver Mitwirkung; Befehlgeber und Rathgeber.

I. Die Betheiligung an der Handlung eines Andern ist möglich als intellectuelle Beursachung derselben (causa *moralis* im Gegensatze zum Han-

[1] S. Lig. IV. nr. 563. Dort wird übrigens außer dieser als probabler bezeichneten Ansicht der gegentheiligen erwähnt, welche Cajetan, Viva u. A. vertheidigen.

[2] Selbstverständlich ist kein Grund, im Zweifel, ob überhaupt ein Schaden zugefügt worden, solchen zu präsumiren, — oder die Betheiligung an der ihn beursachenden Handlung, wenn sie nicht gewiß statthatte.

[3] Der Umstand, daß bei Unterlassung der Betheiligung eine andere Person gewiß oder wahrscheinlich derselben sich schuldig gemacht hätte, ist von keinem Einflusse.

[4] S. Th. (l. c.): . . . „Unde tunc solum tenetur consiliator aut palpo . . . ad restitutionem, quando probabiliter“ (d. i., nach dem Sprachgebrauche des hl. Thomas, mit moralischer Gewißheit) „aestimari potest, quod ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta“.

delnden selbst, welcher als causa **physica** bezeichnet wird) oder als thatsächliches Eingreifen in ihren Vollzug. Intellectuelle Urheberschaft kömmt aber an erster Stelle Demjenigen zu, welcher die Handlung des Nächsten so beherrscht, als wäre sie seine eigene und der Handelnde nur sein Organ. Beide stehen zu einander im Verhältnisse des Mandates. Der intellectuelle Urheber (Mandant — jubens) läßt seinen Willen zur Ausführung bringen durch eine seinem Willen dienstbare Person (Mandatar), sei es daß er über diese überhaupt Auctorität besitzt durch sociale Stellung, in deren Folge es ihm ermöglichet ist, sie in seinem Namen und in seinem Interesse thätig werden zu lassen, oder daß sich dieselbe von ihm durch Bitten, Versprechungen, Belohnungen dazu bestimmen ließ, oder selbst sich dazu freiwillig erboten hat, in irgend einer speciellen Sache an seiner Stelle und in seinem Namen zu handeln, seinen Willen zu vollziehen.

Einem Mandat gleich ist es zu achten, wenn Jemand erklärt, es erweise ihm Jeder, der eine bestimmte Handlung vornehmen wolle, einen Dienst, und er zugleich gemäß seiner Stellung und Auctorität u. dgl. mit Wahrscheinlichkeit annehmen kann, es werde sich eine Person finden, die auf diese Erklärung hin handeln wird, — eben so, wenn Jemand weiß, ein Anderer sei zu einer Handlung entschlossen, weil er glaubt, ihm damit einen Dienst zu erweisen und ganz seiner Absicht zu entsprechen, und ihn in dieser Meinung verharren läßt, vorausgesetzt, daß derselbe auch Kenntniß hat, dieser sein Entschluß sei dem, zu dessen Gunsten er handeln will, bekannt.

Daraus ergibt sich notwendig, daß der Mandant immer die primäre Ursache der Handlung und der voraussichtlich mit ihr verbundenen Folgen ist (causa **principalis**) nach dem Grundsatze „qui facit per alium, per se facere videtur“, und daher auch, wenn die Handlung eine ungerechte und Schaden bringende war, die Verantwortung für die Rechtsverletzung ganz und vollkommen zu tragen hat [1]. Wer außer ihm noch am Unrechte betheiliget ist, wäre nur subsidiär haftbar, in so weit die Forderung gegen den Mandanten nicht wirksam geltend gemacht werden könnte.

Hat der Mandant seinen Willen und Auftrag noch vor Vollzug in einer Weise zurückgenommen, daß der Widerruf dem Mandatar zur sichern Kenntniß gekommen ist, so ist das Mandat nicht mehr als solches [2] wirksame Ursache des Unrechtes und wird dieses nicht mehr im Namen des Mandanten vollzogen, sondern fällt dem Mandatar, der physischen Ursache, allein zur Last. Wird aber der Widerruf dem Mandatar aus irgend welchem Grunde nicht vor der Ausführung des Mandates in einer vollkommen unzweifelhaften Weise kund, oder sollte er an denselben sich nicht mehr erinnert haben,

---

[1] S. Th. l. c.: Ille qui jubet, est principaliter movens, unde ipse principaliter tenetur ad restitutionem.

[2] Es ist aber auch dann nicht immer ohne allen Einfluß auf die That, da der Handelnde erst durch den Auftrag vielleicht veranlaßt worden, über Motive, Gelegenheit und Mittel der bösen Handlung nachzudenken und dadurch versucht blieb, trotz des Widerrufes nun in seinem eigenen Namen dieselbe zu verüben. Es hätte unter dieser Voraussetzung das Mandat wenigstens noch einen dem Rathe gleichstehenden Einfluß behalten.

so ist immer noch das Mandat wirksame Ursache des Unrechtes und daher der Mandant verantwortlich.

Wenn ein Dritter schuldbar und absichtlich es verhindert hat, daß die vom Mandanten ausgesprochene Zurücknahme des Mandates dem Mandatar rechtzeitig zukam, so tritt er an die Stelle des Mandanten als causa principalis, und wird primär restitutionspflichtig.

Sollte der Mandatar trotz des ihm genügend bekannt gewordenen Widerrufes doch von Ausführung des Mandates nicht ablassen wollen, so würde der Mandant aus Gerechtigkeit verpflichtet sein, dieselbe zu verhüten, widrigenfalls er einem negativ Mitwirkenden (non obstans) gleich zu achten wäre. Hätte er hiezu kein anderes Mittel, als den Bedrohten zu warnen und ihm Kenntniß von der Gefahr zu geben, so müßte er es thun, selbst wenn darunter er für seine eigene Person einen Schaden von gleich großer Bedeutung erleiden müßte [1].

Die Warnung des Bedrohten wäre auch stricte Gerechtigkeitspflicht in dem Falle, daß die Zurücknahme des Mandates nicht mehr möglich ist.

Die Restitutionspflicht des Mandanten erstreckt sich:

a) auf allen Schaden, der nach Inhalt seines Auftrages einem Dritten zugefügt wurde, so wie

b) auf alle Beschädigungen, welche nach der Natur des Auftrages leicht als möglich vorhergesehen werden konnten, so wenig sie auch beabsichtiget sein mochten [2];

c) auf alle dem Mandatar aus Vollzug des Mandates erwachsenen Nachtheile, in so weit sie nach der Natur des Mandates als notwendig oder leicht möglich vorherzusehen waren, außer es hätte sich der Mandatar freiwillig oder vertragsmäßig dahin erklärt, daß er selbst alle Gefahr tragen wolle. — Für außerordentliche und nicht vorhersehbare Unfälle, welche ihm zustoßen, hat der Mandant keine Haftung.

Jeder Schaden, welchen der Mandatar mit Ueberschreitung des Mandates zufügt, und welchen der Mandant in keiner Weise vorhersehen konnte, fällt auch nur Jenem zur Last. — Hat er sich im Objecte des Mandates geirrt, und z. B. anstatt der ihm befohlenen Person eine andere getödtet, ohne daß der Mandant diesen Irrthum vorhersehen konnte, so trägt nach wahrscheinlicher Meinung der Mandatar gleichfalls allein die Ersatzpflicht. Indessen ist auch die Ansicht, der Mandant sei primär obligirt, nicht ganz unbegründet [3].

Die dem Mandanten Obigem zufolge gegen dritte Personen primär obliegende Restitutionspflicht trägt der Mandatar in subsidiärer Weise, und zwar vor jeder andern am Unrechte etwa sonst noch betheiligten Person.

---

[1] Cfr. *Suarez de Censuris* D. XLIV. sect. III. nr. 8. — Lugo u. A. sind der Ansicht, es könne dieß nur als Pflicht der Liebe angesehen werden, welche nur fordert dem Nächsten beizuspringen mit einem nicht sehr bedeutenden Opfer.

[2] Lautet z. B. das Mandat auf Mißhandlung eines Andern durch Schlagen mit einem schweren knotigen Stock, und er wird dadurch tödtlich verwundet, so fällt dem Mandanten auch diese Tödtung zur Last.

[3] Sieh Carrière nr. 1173.

II. Vom Befehlgeber (mandans) unterscheidet sich der **Rathgeber** (consulens) dadurch, daß er nicht eines Andern Handlung sucht oder acceptirt als Vollziehung seines Willens, sondern daß er einen Andern veranlaßt, selbst einen Willensentschluß zu fassen oder einen bereits gefaßten auszuführen [1].

Die Wirksamkeit des Rathes kann entweder in den Motiven liegen, durch welche man ihn unterstützt (cons. *vestitum* im Gegensatze zum cons. *simplex* vel *nudum*, einfacher Rath, dem keine besondern Beweggründe oder Angabe der Mittel und der Art und Weise der Ausführung beigefügt war), oder er bedarf solcher nicht, sondern es genügt schon die Empfänglichkeit und Neigung des Berathenen für eine bestimmte Art zu handeln oder das Vertrauen, welches man auf die Kenntnisse und die Tüchtigkeit des Rathgebers setzt. — Besonders wirksam ist der Rath, wenn er ertheilt wurde in Kraft des vom Rathgeber bekleideten Amtes und Berufes (cons. *doctrinale*).

Damit eine Mitwirkung zum Unrechte durch Rath Restitutionspflicht erzeuge, ist erfordert, daß er wirkliche Ursache des Unrechtes ist und die Gewißheit besteht, der Thäter hätte sich ohne den Rath nicht hiezu entschlossen oder einen schon gefaßten Entschluß gar nicht oder wenigstens nicht in solchem Umfange und mit so sehr nachtheiligen Folgen ausgeführt [2], — daß ferner der Rathgeber in Ertheilung seines Rathes sich bewußt gewesen, er werde dadurch Anlaß zu Sünde und Ungerechtigkeit. Hat er in der Ueberzeugung ihn ertheilt, er sei gut und unschädlich, aber den Irrthum noch rechtzeitig entdeckt und gleichwohl die Folgen zu verhüten unterlassen, insoweit er sie ohne großen Nachtheil für sich von dem Bedrohten abwenden konnte, so ist er gleichfalls für den dadurch beursachten Schaden ersatzpflichtig.

Im Einzelnen dienen folgende Regeln zur Entscheidung sich ergebender Fälle:

a) der Rathgeber ist nur **subsidiär** restitutionspflichtig, außer es habe er allein erkannt, daß die Handlung, zu welcher er gerathen, ungerecht sei, während der Thäter bona fide gewesen. In dieser Voraussetzung obliegt ihm die alleinige Verantwortlichkeit für die Handlung und alle ihre vorhersehbaren Folgen, mögen diese den übel Berathenen oder einen Dritten treffen.

b) Personen, welche ein Amt übernehmen und einem Berufe sich widmen, womit die Pflicht verbunden ist, Andern Rath zu ertheilen (z. B. Beichtväter und Seelsorger, Aerzte, Advocaten u. s. w.) obgleich sie sich als unfähig hiefür erkennen, oder welche einzelne wichtige Fälle, in denen sie in Folge

---

[1] Mit Rath in diesem Sinne (consilium *impulsivum*) ist nicht zu verwechseln der Rath im Sinne einer Handelsnorm, wie sie in der Belehrung über praktische Fragen gelegen ist (cons. *doctrinale*). In so weit übrigens Jemand durch letztere Ursache wird, daß er etwas thut, weil er auf Grund der erhaltenen Belehrung glaubt, es sei erlaubt, während es unerlaubt ist, nützlich, während es schädlich ist u. s. w. und er es ohne dieselbe nicht gethan hätte, wird auch diese Art von Rath positiv mitwirkend zu Handlungen.

[2] Außerdem wäre der Rath zwar eine Beleidigung dessen, gegen welchen Unrecht beabsichtiget wird, und injustitia *mentalis*, aber nicht wirkliche Damnification, und gilt, was der hl. Thomas sagt (opusc. 73 c. 20): Si aliquis passus sit injuriam et non damnum, illi non est facienda de jure *restitutio realis*, sed tantummodo *secundum genus injuriae* facienda est *emendatio per similem satisfactionem*.

ihres Berufes zu Rathe gezogen werden, mit gegründetem Zweifel lösen, ihre Entscheidung könnte irrthümlich und schädlich sein, während die Entscheidung bis nach reiferer Ueberlegung verschoben oder einem fähigeren Rathgeber überlassen werden könnte, oder welche schuldbar mit Leichtsinn und ohne genügende Ueberlegung solche Fälle entscheiden, sündigen schwer, und sind ersatzpflichtig für allen daraus den berathenen oder dritten Personen zugehenden geistigen wie zeitlichen Schaden; ob primär oder subsidiär, hängt von der fides bona oder mala des Handelnden ab.

c) Gleiche Schuld und Verpflichtung haben jene, welche durch fälschliches Vorgeben besonderer Kenntnisse und Erfahrungen sich in das Vertrauen Anderer einschleichen und sie veranlassen, sich bei ihnen Rathschläge zu erholen, welche sie nicht ertheilen können ohne Gefahr des Irrthums und der Schadenstiftung; — ebenso jene, welche durch List und Betrug arglose Menschen so umgarnen, daß sie nicht mehr im Stande sind, das Böse, das im gegebenen Rathe liegt, zu erkennen. — Frägt Jemand eine Person um Rath, deren Unfähigkeit ihm bekannt ist, so haftet der Rathgeber nicht für den demselben für seine Person zugehenden Schaden, wohl aber für die Folgen, welche einer dritten Person voraussichtlich daraus erwachsen.

d) Ein ungerechter Rath kann nicht nur durch Worte, sondern auch durch böses Beispiel gegeben werden. Sieht der Handelnde gemäß der Erfahrung und Kenntniß des Charakters einer andern Person, welche Zeuge seiner schlechten Handlung ist, vorher, daß diese wahrscheinlich ihn hierin nachahmen wird, so ist er als Mitursache des von ihr verübten Bösen anzusehen. (So Antoine, Billuart, Bouvier u. A.) Manche, wie Molina, die Salmanticenser, Layman, wollen indessen darin nur eine causa occasionalis, nicht c. efficax finden, was ohne Zweifel angenommen werden müßte, wenn die erwähnte Folge des bösen Beispieles nicht vorhergesehen werden konnte.

e) Die Absicht, Gutes zu stiften oder Böses zu verhüten, kann nie den Rath, Andere zu beschädigen, von Ungerechtigkeit und Restitutionspflicht entschuldigen[1]. Dieß gilt auch von dem Rathe, einer individuell bestimmten Person einen Schaden zuzufügen, dafür aber von dem bereits gefaßten Entschlusse, eine andere Person in noch höherem Grade zu schädigen, abzustehen[2],

---

[1] Selbst der Rath, der bereits bedrohten Person wenigstens ein geringeres Uebel zuzufügen anstatt des größern beabsichtigten, könnte schädlich werden, indem er vielleicht den Willen des Andern, den Nächsten zu beschädigen, bestärkt, während er sonst noch hätte von allem bösen Vorhaben abgebracht werden können. — Der Rath, einen andern gleich großen Schaden der bedrohten Person zuzufügen, wäre dann gerechtfertiget, wenn ihr dieser aus gewissen Gründen doch weniger empfindlich, der erst beabsichtigte aber außerdem unabwendbar wäre.

[2] Vgl. oben S. 416. — Der hl. Alphons (nr. 565) bemerkt zu dieser Regel: Ita *Viva cum communi* . . . Addit Viva, quod solum in genere potest suaderi illi, ut potius minus malum faciat; vel etiam suaderi, minus malum esse furari a Petro divite, quam a Paulo paupere. Imo concedit, posse dici illi, qui vult furari a Tito, ut furetur ab alio *in genere;* quia sic avertitur ab illo furto, et nulli e converso in particulari fit injuria. Sed huic ego non acquiesco *cum Sporer*, quia sic jam suadetur damnum alterius.

es müßte denn sich darum handeln, von dieser durch einigen Verlust der ersteren „necessitas extrema“ abzuwenden, oder es müßte der Thäter ohnehin schon in der Wahl zwischen beiden Personen sich befunden haben, in welchem Falle es erlaubt wäre, um Schonung der einen zu bitten, wenn nicht beiden geholfen werden kann.

Besteht die Restitutionspflicht auch dann noch, wenn der Schuldige den Rath noch zurückgenommen hat, ehe ihm Folge gegeben wurde? — Gewiß nicht, wenn es sich handelt um cons. doctrinale oder um cons. nudum. War der Rath cons. vestitum, so sind viele Auctoren (Habert, Lessius, Lugo, Lacroix, Sporer, Layman u. A.) der Ansicht, der Widerruf sei zwar eine Aeußerung der Bußfertigkeit, aber könne den Einfluß des einmal gegebenen Rathes auf die Willensdetermination des Thäters und auf seine ungerechte Handlung nicht mehr aufheben, mithin auch nicht die Pflicht der Mithaftung für die Folgen. — Andere dagegen (z. B. die Salmanticenser, der hl. Antonin) sprechen dann ohne Unterschied zwischen cons. nudum und vestitum von aller Restitutionspflicht frei, wenn der Rathgeber aufgeboten hat, was er konnte, den üblen Einfluß seines Rathes auf die Gesinnung und den Willen des Andern aufzuheben. Auch Vertheidiger der ersten Ansicht, welche der hl. Liguori (n. 559) als probabler bezeichnet, erkennen dieser zweiten wenigstens Probabilität zu (so Lessius, Sporer, Layman u. s. w.). Jedenfalls ist der Rathgeber strenge verpflichtet, im Falle er den Andern nicht mehr von dem bösen Vorhaben abbringen kann, den dadurch Gefährdeten rechtzeitig zu warnen.

§ 5. Fortsetzung. Aus positiver Mitwirkung — Beistimmung; Lob; Hehlerschaft; Theilnahme.

I. Eine weitere Ursache von Restitutionspflicht aus Mitwirkung bildet der Consens zum Unrechte [1], insoweit dieses ohne ihn nicht oder nicht in solchem Grade geschehen wäre.

War sich der Thäter selbst der Ungerechtigkeit seiner Handlung nicht bewußt, und glaubte auf die Zustimmung eines Anderen hin, recht zu handeln, so trägt dieser allein Schuld und Ersatzpflicht, außer es wäre auch er in gutem Glauben gewesen. War dagegen der Thäter des Willens Böses zu thun mit genügender Kenntniß seines Unrechtes, wollte aber nicht handeln ohne Zustimmung eines Andern, so wird dieser, wenn er sie ertheilt, subsidiär ersatzpflichtig.

Mitwirkung durch Consens wird besonders erfolgreich bei Beschlußfassung nach Stimmenmehrheit. Im Falle ein ungerechter Beschluß durch Acclamation zu Stande kömmt oder durch schriftliche Abgabe der Stimmen auf Zetteln, die verschlossen und erst eröffnet werden, nachdem sie sämmtliche Abstimmende abgegeben haben, oder wenn es überhaupt nicht zu ermitteln ist, wer zuerst und entscheidend und wer erst nach erreichter Stimmenmehrheit

[1] S. *August.* in ps. 129. c. 4: Quisquis enim consenserit peccatori, non alienis, sed suis gravatur: consensio enim ad peccatum alterius tuum fit peccatum.

sein Votum abgegeben habe, sind alle Abstimmenden in gleicher Weise für das Unrecht und seine Folgen verantwortlich, und haften zugleich für einander (in solidum), so daß im Falle von Einigen ein Ersatz nicht erwirkt werden kann, die Uebrigen auch deren Theil zu übernehmen haben.

Bei öffentlicher und successiver Abstimmung ist kein Votum mehr von Entscheidung, welches erst nach erreichter Majorität abgegeben wird [1], obgleich es als Zustimmung zu einem ungerechten Beschlusse Sünde ist. Seine Wirksamkeit bleibt ihm indessen, wenn sich mit Grund annehmen läßt, daß im Falle man für das Recht gestimmt hätte, frühere ungerechte Votanten ihre Stimme zurücknehmen würden, oder wenn nach erfolgter Zurücknahme früherer ungerechter Vota ohne dasselbe die Stimmenmehrheit nicht mehr bestände. — Stimmenmehrheit kann auch bewirkt werden durch Enthaltung von Stimmenabgabe. Wird man dadurch wissentlich und schuldbar Ursache, daß die für einen ungerechten Beschluß nötige und hinreichende Stimmenmehrheit zu Stande kömmt, so entsteht auch in diesem Falle Ersatzpflicht, vorausgesetzt, daß man ex officio oder ex contractu verpflichtet gewesen wäre, mitzustimmen und das Unrecht zu verhüten.

Was ist Rechtens, wenn es gewiß ist, daß Jemand ein ungerechtes Votum abgegeben, aber ungewiß, ob es zur Erzielung der Majorität beigetragen habe? — Gewiß ist jeder Abstimmende einer Handlung schuldig, welche an sich geeignet ist, in ganz gleicher Weise auf die Damnification einzuwirken. Ferner wissen Alle um dieses ihr Zusammenwirken, und werden zugleich durch dasselbe Ursache an der Ungewißheit der eigentlichen Urheber des bewirkten Schadens. Der Beschädigte hat deßhalb Forderung gegen Alle, und diese haften ihm in solidum [2].

II. Durch Lob und Schmeichelei oder durch Tadel oder Spott Jemand veranlassen, ein Unrecht zu begehen, zu welchem er sich außerdem nicht entschlossen hätte, erzeugt subsidiäre Restitutionspflicht [3], gleichviel, ob man dasselbe beabsichtiget hat oder wenigstens vorhersehen konnte und sollte. Die oben für den Rathgeber angegebenen Regeln kommen auch hier in Anwendung.

III. Eine andere Art positiver Mitwirkung zu fremder Beschädigung ist es, entweder vor der bösen That schon Schutz und Verborgenheit vor den Dienern der menschlichen Gerechtigkeit zu versprechen, oder nach derselben durch Gewährung eines sichern Aufenthaltsortes für den Thäter oder Verbergen der dem Unrechte dienenden Werkzeuge und Waffen oder Verhehlen und Veräußern oder Ankaufen entwendeter fremder Vermögensobjecte u. dgl. zur Fortsetzung

---

[1] Dieser Satz wird indessen nicht allgemein angenommen. Sieh die Controverse bei Carrière n. 1187, welcher sich für die im Texte vertretene Meinung nur unter der Voraussetzung entscheidet, daß jede einzelne Stimme, sobald sie abgegeben worden, unwiderruflich ist. Sind die Stimmen widerruflich, so ist die endgiltig gefällte Sentenz anzusehen als von allen Stimmenden wie durch einen Act bewirkt.

[2] S. Lig. Theol. Mor. IV. 566 et Hom. ap. tr. X. nr. 50.

[3] S. *August.* in ps. 134 nr. 4: Si laudes iniquum eo ipso, quo iniquus est, nonne et tu iniquus eris? Si laudes furem eo ipso quo fur est, nonne et tu particeps eris?

ungerechten Lebens und Unterlassung der Restitution zu ermutigen — Hehlerschaft *(recursus; receptans)*.

Ersatzpflicht entsteht, so oft man auf oben angegebene Weise Ursache wird, daß Andern ein Schaden zugeht oder der bereits erduldete nicht gutgemacht wird. So obliegt sie z. B. Wirthen und andern Personen, welche noch unter väterlicher Gewalt stehenden Kindern oder Dienstboten Gelegenheit bieten, was sie den Aeltern und Herrschaften entwendet haben, zu verkaufen oder zu vergeuden, mögen sie auch für sich selbst keinen Gewinn dabei machen.

Wird Schuldigen nur aus Liebe ein Aufenthalt gestattet, um sie der Strafe und dem Elende zu entziehen, ohne daß sie deßhalb im Bösen gefördert werden, oder den Personen, welchen sie Ersatz zu leisten schulden, die Möglichkeit entzogen wird, solchen zu erhalten, oder zu fürchten steht, daß ihre gegenwärtige Straflosigkeit in der Zukunft neue Vergehen gegen Einzelne oder die Gesellschaft zur Folge hat, so ist darin eine Mitwirkung zum Unrechte nicht zu finden, wohl aber eine Untreue gegen die Pflicht, im Falle Jemand durch Amt und Vertrag gehalten wäre, sie zur Anzeige zu bringen.

IV. Positive Mitwirkung ist endlich möglich in der Weise, daß man nicht bloß im Verhältnisse intellectueller und moralischer Causalität zur Handlung steht, sondern bei dieser selbst mithandelt *(participans in actione)*. Es ist oben (S. 417) schon gesagt, daß die cooperatio *formalis* unter jeder Bedingung sündhaft ist. Wird sie zu einer Rechtsverletzung geleistet, so erzeugt sie daher Ersatzpflicht.

Im vollsten Sinne ist aber die Mitwirkung zum Unrechte eine formelle, wenn unmittelbar Hand angelegt wird an des Nächsten Person, oder überhaupt ein Act vorgenommen wird, aus welchem unmittelbar die Beschädigung derselben erfolgt (cooperatio *immediata*). Diese könnte als an sich (intrinsece) böse nie entschuldiget werden und wird selbst nicht durch das größte der eigenen Person drohende Uebel, welches durch sie abgewendet werden sollte, gerechtfertiget. Zulässig ist nur eine unmittelbare Entwendung oder Beschädigung zeitlicher Vermögensobjecte des Nächsten, um sich selbst gegen ein großes drohendes Uebel sicher zu stellen, wenn man sich in der Möglichkeit befindet, den vollen Schaden nachträglich zu ersetzen und hiezu auch fest entschlossen ist. Im Falle der voraussichtlichen Unmöglichkeit einer Restitution wäre die erwähnte unmittelbare Theilnahme an der Rechtsverletzung entschuldiget, wenn sie eigentlich ohne Einfluß auf sie ist, indem die Acte der übrigen dabei thätigen Personen vollkommen genügen, den Schaden nach seinem ganzen Umfange ebenso gewiß und zur gleichen Zeit dem Nächsten zuzufügen, als wenn die Theilnahme unterbliebe. Ferner, wenn die Damnification von nicht hohem Belange für den Nächsten ist, aber notwendig zur Abwendung des Verlustes eines Gutes höherer Ordnung von dem Theilnehmenden selbst; denn daß in diesem Falle der Andere einen geringen Nachtheil sich gefallen lasse, dazu verpflichtet ihn die Liebe. — Ob dieß auch gesagt werden darf im Falle einer Collision zwischen Beschädigung des Nächsten an seinem Vermögen in sehr hohem Betrage und Gefahr für das eigene Leben, welche durch dieselbe abzuwenden wäre, ist controvers. Wer das Recht, in

„necessitas extrema“ fremdes Gut zu seiner Rettung zu gebrauchen, gelten läßt in Ansehung eines jeden zeitlichen Gutes des Nächsten, wird in obiger Collision die unmittelbare Betheiligung an der Damnification als nicht an sich böse, sondern als gerechtfertiget ansehen. (Vgl. Liguori n. 571.) Wer dagegen der Meinung ist, der Satz „in necessitate extrema omnia communia“ sei einzuschränken auf Güter, deren Verlust den Nächsten nicht selbst in große, obgleich nicht äußerste, Not bringt, wird sie als ungerecht ansehen. Beide Ansichten haben Probabilität für sich [1].

Die nur mittelbare Cooperation erzeugt wenigstens subsidiäre Restitutionspflicht in allen Fällen, in welchen sie nach den oben (S. 417 ff.) angegebenen Normen nicht entschuldbar ist.

§ 6. Fortsetzung. — Aus negativer Mitwirkung.

Wer es schuldbarer Weise unterläßt, fremden Schaden zu verhüten, welchen er aus stricter Gerechtigkeit abzuwenden verpflichtet wäre, sei es in Kraft eines Vertrages oder eines Amtes oder eines mit der ausdrücklichen Verpflichtung empfangenen Lohnes, die Sache des Lohngebers zu hüten, wird verpflichtet allen Schaden zu ersetzen, welcher aus Vernachlässigung dieser seiner Gerechtigkeitspflicht entstanden ist, insoweit vom Damnificator selbst ein Ersatz nicht erwirkt werden kann. Es entschuldiget hievon nur physische oder moralische Unmöglichkeit [2].

Nichterfüllung der allgemeinen Liebespflicht, vom Nächsten jeden Schaden abzuwenden, erzeugt selbstverständlich keine Gerechtigkeitspflicht Ersatz zu leisten. Ungerecht ist es und wird zur positiven Mitwirkung, Jemand, der bereit ist, einen gefährdeten Nebenmenschen zu beschützen, mit List oder Gewalt daran zu verhindern. Nur durch Bitten oder Rathschläge ihn davon abzuhalten, wäre dann Rechtsverletzung gegen den Gefährdeten, wenn der so Verhinderte aus stricter Gerechtigkeit zur Schutzleistung obligirt gewesen wäre (S. Lig. hom. ap. tr. X. n. 58).

Daher ist ein Beichtvater, welcher es, gleichviel ob in gutem Glauben oder schuldbar, unterläßt, den Pönitenten zur Restitution anzuhalten, wenn er sich ganz negativ verhält [3], — gänzlich über die Verpflichtung schweigt — nicht verpflichtet, der dritten zur Forderung berechtigten Person Ersatz zu leisten. Denn zu jener dritten Person steht der Beichtvater als solcher in keinem Verhältnisse der Gerechtigkeit, das ihn verpflichten würde, ihrem Schaden vorzubeugen.

Dagegen wird er selbst ersatzpflichtig, wenn er einen Pönitenten obligirt zu restituiren, welcher hiezu in Wirklichkeit nicht gehalten wäre. Denn die

---

[1] Vgl. Carrière nr. 1198 ff.

[2] S. Th. 2. 2. q. 62. a. 7. ad 3.

[3] Es kann indessen Fälle geben, in welchen der Pönitent das Schweigen des Beichtvaters als eine Erklärung der Nichtverpflichtung verstehen könnte; z. B. wenn das Beichtkind ausdrücklich gefragt hat, ob es verpflichtet sei; — wenn der Beichtvater besonderes Vertrauen genießt, und Jedermann überzeugt ist, derselbe werde sicher nicht unterlassen, auf das aufmerksam zu machen, was vom Gesetze Gottes erheischt wird u. s. w.

stricte Gerechtigkeit verbietet ihm, sein heiliges Amt ihm gegenüber in einer ihn schädigenden Weise zu verwalten.

Wenn er indessen in schwer schuldbarer Weise ausdrücklich das Beichtkind für nichtverpflichtet erklärt, während es verpflichtet ist, oder so sich auf die Anklage hin benimmt, daß es sich für frei von Obligation halten muß, wird er auch gegen die dadurch in ihrem Rechte verkürzte Person ersatzpflichtig, weil er dann positiv sie beschädiget. Hat er den Pönitenten noch nachträglich über seine Pflicht aufgeklärt, so hat er Genüge gethan, wenn nur die Restitutionsleistung von ihm jetzt noch erzielt werden kann. Wäre der Pönitent in der Zwischenzeit zahlungsunfähig geworden, oder hätte er in der früheren Beicht sich leicht zur Erfüllung seiner Pflicht bewegen lassen, zu der er sich jetzt nicht mehr verstehen will, so muß der Beichtvater für ihn einstehen, weil er Schuld daran trägt, daß die dem Berechtigten zustehende Forderung für ihn uneinbringlich geworden ist (S. Lig. VI. n. 621)[1].

In Folge unrichtiger, aber bona fide gegebener Entscheidungen wird der Beichtvater nicht ersatzpflichtig, außer er hätte es unterlassen, nach entdecktem Irrthum das Beichtkind eines Bessern zu belehren, obgleich es ihm möglich gewesen wäre. (S. Lig. hom. ap. tr. XVI. n. 122. sq.)

Diejenigen, welche durch ihr Amt (quasi ex contractu) obligirt sind, Schaden zu verhüten und Personen, welche das ihrer Obhut Anvertraute beschädigen, anzuzeigen, haften im Falle der Vernachlässigung dieser Pflicht für allen erfolgten Schaden, aber nicht (nach wahrscheinlicherer Meinung) für die dadurch einer öffentlichen Kasse entgehenden Strafgelder[2].

Allgemeine Gerechtigkeitspflicht gegen alle Menschen ist es für einen Jeden, nicht bloß seine Handlungen, sondern auch seine Sachen und seine Thiere so zu bewachen und zu verwahren, daß Niemand dadurch zu Schaden kommt. Schuldbare Vernachlässigung dieser Pflicht macht haftbar für alle daraus hervorgehenden Beschädigungen[3].

Ist die Haftbarkeit auszudehnen auch auf den Schaden, welcher durch

---

[1] Man darf darin keinen Widerspruch finden mit der als probabel anerkannten Meinung, ein Rathgeber werde frei von seiner Haftbarkeit, wenn er in möglichst wirksamer Weise seinen Rath zurückgenommen. Denn im Falle ungerechten Rathes handelt es sich um einen erst zuzufügenden Schaden; der Beichtvater aber hat unter der obigen Voraussetzung den Schaden bereits zugefügt, indem er dem Berechtigten sein Recht abgesprochen hat.

[2] So wären z. B. angestellte Zolleinnehmer in Kraft ihres Vertrages obligirt, die durch ihre Schuld geschehene Defraudation von Abgaben zu ersetzen. Die betreffenden Beamten ferner sind obligirt, die Strafgesetze zu exequiren und daher Zolldefraudanten zur Strafe zu ziehen. Sind sie hierin so nachlässig, daß die Pflichtigen zu Defraudationen ermutiget werden, so haften sie auch für diese. Einen Ersatz der den Defraudanten aufzuerlegenden Strafgelder aber wollen zwar einige Auctoren, wie Molina, Antoine u. A. aus dem guten Grunde ihnen zur Pflicht machen, daß dieselbe nicht einfach bloß zur Strafe gefordert werden, sondern auch zum Ersatze von umgangenen Abgaben; sie bilden selbst (s. oben S. 75 über die „leges poenales") ein Object des Gesetzes. Indessen die gewöhnlichere Meinung ist, daß die Amtspflicht der Zollbeamten in Ansehung der Bestrafung Schuldiger unter die justitia legalis falle, nicht als obligatio ex contractu unter die justitia commutativa. S. Lig. hom. apost. tr. XIII. nr. 73.

[3] C. 9. X. *de inj. et damno dato* (5, 36). — Cfr. Inst. *si quadrupes* (4, 9). Dig. *si quadr. pauperiem fecit dic.* (9, 1).

Personen angestiftet ist, die von eines Andern Willen abhängen, wenn dieser durch Nichtverhütung desselben einer Sünde sich schuldig macht? — Die Frage ist zu bejahen in Ansehung unmündiger Kinder, welche noch keine Urtheilsfähigkeit und keinen eigenen Willen haben; — ferner für alle Fälle, in welchen die Untergebenen positiv ermutiget wurden, Andere zu beschädigen, sei es ausdrücklich oder durch ein Stillschweigen, welches nach den Umständen einer Beistimmung gleich zu achten ist. Die Abhängigkeit des Damnificanten von Andern für sich allein aber schließt noch nicht einen Einfluß dieser auf den durch denselben verübten Schaden in sich, und begründet auch kein Gerechtigkeitsverhältniß gegenüber dritten Personen. Mag also durch Nichterfüllung der den Obern gegen die Untergebenen obliegenden Pflichten schwer gesündiget werden gegen diese selbst, so haben doch die von letzteren als freien Causalitäten beschädigten Personen auch nur gegen sie ein Forderungsrecht auf Indemnisation [1].

Civilrechtliche Bestimmungen, welche gleichwohl Vorgesetzte für Damnification Untergebener haftbar machen, sind in foro interno nicht maßgebend, so lange ein auf richtiger Anwendung des Gesetzes und wahrheitsgetreuer Erhebung des Sachverhaltes beruhendes richterliches Urtheil nicht vorliegt, welchem dann allerdings Folge zu geben wäre, weil derartige Gesetze in foro externo durch die Notwendigkeit möglichsten Rechtsschutzes gerechtfertiget sind.

Die Casuisten beschäftigen sich auch eingehend mit der Frage, ob Dienstboten ihrem Herrn haften für allen ihm zugehenden Schaden, welchen sie hätten verhüten können. Wenn ein ausdrücklicher Vertrag es so bestimmt, unterliegt eine derartige Verantwortlichkeit keinem Zweifel. Stillschweigend liegt sodann nach gewöhnlicher Annahme der Theologen [2] in jedem Dienstvertrage die Gerechtigkeitspflicht der Bediensteten, wissentlich und freiwillig keine Beschädigung ihrer Herrschaft durch fremde Personen zuzulassen, insoweit sie selbe ohne eigenen großen Nachtheil abwenden können. Streitig dagegen ist es, ob sie eine gleiche Verpflichtung haben bezüglich der von Mitdienstboten gegen den Herrn verübten Rechtsverletzungen, ob sie also restitutionspflichtig werden, wenn sie z. B. die von Hausgenossen oder Mitdienstboten begangenen Diebstähle, im Falle sie selbe nicht verhüten konnten, nicht wenigstens den Herrn zur Anzeige bringen. Die Einen glauben mit Lugo, eine desfallsige Gerechtigkeitspflicht nicht statuiren zu können; die Andern vertheidigen mit Billuart, Bouvier u. A. die gegentheilige strengere Meinung, weil solche wenigstens aus Quasicontract resultirende Pflicht notwendig anerkannt werden müsse, wenn es ein sicheres und geordnetes häusliches Leben geben solle.

§ 7. Fortsetzung. — Verhältniß der restitutionspflichtigen Cooperanten unter sich.

Es entsteht nunmehr die Frage, wie in jenen Fällen, in welchen mehrere

---

[1] Cfr. S. Lig. IV. 578.
[2] Cfr. S. Lig. nr. 344. *Carrière* nr. 1210.

Personen wegen ihrer Gemeinsamkeit an der Schuld auch gemeinsame Ersatzpflicht haben, deren Erfüllung zu reguliren ist.

Nach den obigen Erörterungen über die einzelnen Arten von Mitwirkung sind vor allen Andern in Betracht zu ziehen die primären Urheber eines Unrechtes, von welchen andere zur Thätigkeit angeregt und in ihr geleitet werden; diese letzteren sind secundäre Urheber. Mit beiden können in Verbindung kommen Causalitäten, welche in keiner Weise sich gegenseitig beeinflussen (collaterale Urheber).

Auf jedem dieser drei Grade von Beursachung einer und derselben Rechtsverletzung können sich mehrere Personen zugleich finden, indem sie z. B. mitsammen denselben ungerechten Rath gegeben haben u. dgl.

Dieß vorausgeschickt stellen wir die Regeln auf, nach welchen die Restitution zu leisten ist:

1. Der primäre Urheber ist der Mandant, und ihm obliegt in erster Linie und unbedingt der Ersatz des ganzen in seinem Namen zugefügten Schadens. In dessen Ermangelung hat dem Beschädigten im gleichen Umfange zu haften der Mandatar; denn alle übrigen außer dem Cooperirenden üben nur eine ihn unterstützende Thätigkeit. In dritter Linie folgen die übrigen positiv Cooperirenden, deren keiner die andern beeinflußt hat, und in vierter die negativer Mitwirkung Schuldigen, und unter ihnen jene, welchen die unmittelbare Schutzpflicht oblag, vor den mittelbar damit Betrauten, — z. B. die niedern Verwaltungsbehörden vor den höheren.

2. Hat der auf höherer Linie Verpflichtete restituirt, so ist der Schuldige niederern Grades von aller weiteren Haftung frei, und im Falle dieser bereits Ersatz geleistet hat, wäre jener zwar nicht mehr dem Beschädigten, wohl aber ihm verpflichtet.

3. Wurde vom Ersatzberechtigten die Schuld der causa principalis erlassen, so hört sie für alle Cooperirenden auf, aber nicht für jene, wenn sie einer causa secundaria nachgelassen ist.

4. Die causae collaterales haften nicht für einander, so daß der Ersatzberechtigte, im Falle er nicht von dem einen Schuldigen Ersatz erwirken könnte, nicht befugt wäre, die übrigen an dessen Stelle zur Indemnisation beizuziehen. Jeder derselben hat nur den ihn treffenden Theil zu zahlen, und wird ihm dieser erlassen, so haben die übrigen Schuldigen lediglich den sie treffenden Theil noch zu entrichten.

5. An und für sich theilen sich die Collateralurheber gleichheitlich in die Indemnisationssumme. Ist es aber evident, daß der Eine mehr Einfluß geübt hat auf die Damnification als ein Anderer, — oder ein größeres Interesse daran hatte, daß sie nicht unterblieb, als die Uebrigen, so hat er auch offenbar mehr zur Indemnisation beizutragen. In der Praxis indessen ist es schwer, diesen Mehrbetrag zu bestimmen. Es ist nur approximativ möglich.

6. Das Verhältniß, in welchem ein Schuldiger in Ermangelung des andern für das Ganze haftet mit dem Rechte des Regresses gegen andere, die etwa vor ihm obligirt wären, nennt man „obligatio *in solidum conditionata*“, — ohne solches Recht aber, weil eben Niemand vor ihm obligirt ist, Haftung der primären Ursache, „obl. *in solidum absoluta*“.

7. Concurriren mehrere restitutionspflichtige Personen auf derselben Linie der oben bezeichneten Scala, sei es als primär oder secundär Schuldige, so theilen sie sich gleichheitlich in den zu leistenden Ersatz, insoweit nicht etwa die schon oben 5. erwähnten Erwägungen eine Modification erheischen. Es haftet jeder Einzelne dem Ersatzberechtigten für das Ganze, er hat aber in Ansehung der die übrigen treffenden Theile Regreß gegen sie; also auch hier „obligatio in solidum conditionata".

8. Es können mehrere Personen an einer und derselben Rechtsverletzung betheiliget sein, aber doch jede nur nach einem bestimmten Theile, und dann hat auch jede nur die von ihr beursachte theilweise Schädigung gut zu machen. — Haben aber alle gemeinsam die Gesammtschädigung beschlossen, welche dann von einer Person allein ganz im Namen der übrigen oder von jeder einzelnen theilweise, aber auf Grund der gemeinsamen Verabredung vollzogen wurde, so theilen sie sich gleichheitlich in das Ganze, und haften alle mitsammen solidarisch.

9. Ursache an der Gesammtschädigung können auch mehrere sein, indem entweder

a) jeder einen Act setzt, welcher für sich allein genügend wäre, den ganzen Schaden zu beursachen, wenn z. B. von mehreren Personen, die mitsammen Jemand getödtet haben, jede ihm eine tödtliche Wunde versetzte;

b) oder jede etwas sich zu Schulden kommen ließ, was zum Gesammterfolge durchaus notwendig war; wenn z. B. drei einen Einbruch verüben, welcher von zweien nicht hätte bewerkstelliget werden können;

c) oder Jemand mit Anderen die Damnification vollführte, welche von diesen ohne ihn eben so gewiß und im gleichen Umfange verübt worden wäre.

Im ersten und zweiten Falle haften alle für das Ganze in gleicher Weise (in solidum conditionate)[1]. Im dritten Falle ist wohl dasselbe zu sagen, wenn alle mit Conspiration und gleich wie ein moralisches Subject handeln; wenn dagegen Jemand sich den übrigen erst beigesellt, nachdem die Unthat schon beschlossen und die Zeit der Ausführung festgesetzt ist, und seine Betheiligung weder genügend noch notwendig für die Damnification ist, so ist er zwar vor Gott derselben Sünde schuldig, wie die übrigen, aber der äußere Erfolg der Sünde fällt ihm nur als Theil der zur bösen That gebildeten moralischen Einheit zur Last, und er wird nicht in solidum zu obligiren sei, was indessen auch von einigen Auctoren vertheidiget wird[2].

10. Die Bedingung, unter welcher ein bedingnißweise solidarisch haftbarer Schuldiger für den ganzen Schaden einstehen muß, ist, daß es dem Beschädigten aus irgend einem Grunde unmöglich ist, die Ersatzleistung von den primär Verpflichteten zu erwirken. — Wie ist aber zu entscheiden, wenn es

---

[1] Cfr. L. 21. § 9. D. *de furtis* (47, 2.) — Was indessen den ersten Fall betrifft, halten Lugo u. A. jenen Mitschuldigen, dessen Act zwar genügend gewesen zur ganzen Damnification, aber nicht notwendig, und ohne welchen die Acte der übrigen Cooperanten sie eben so vollkommen herbeigeführt hätten, nicht für in solidum obligirt, sondern nur pro rata, vorausgesetzt, daß nicht Alle nach gemeinsamem Uebereinkommen gehandelt haben.

[2] Sieh über die obligatio in solidum S. Lig. IV. 579.

im unlösbaren Zweifel bleibt, ob nicht dieser seiner Pflicht bereits genügt habe oder ohne einen den Schaden noch vergrößernden Aufschub genügen werde. Die Salmanticenser sind der Meinung, es könne unter dieser Voraussetzung der subsidiär Obligirte für sich den Satz in Anwendung bringen „obligatio dubia non est obligatio“. Andere, und der hl. Alphons selbst (l. c.) glauben, es müsse restituirt werden; denn die Verpflichtung sei mit Gewißheit entstanden, und zweifelhaft sei nur, ob sie erfüllt worden; im Zweifel aber, ob eine Pflicht durch Erfüllung beendigt worden, bestehe sie fort für alle, welchen sie auferlegt worden. Einige meinen, es habe der subsidiär Verpflichtete außer dem ihn etwa jedenfalls treffenden Theil für die übrigen pro rata dubii einzustehen.

Der Beichtvater beachte wohl die Bemerkung des hl. Alphons (l. c.), daß Ungebildete häufig sich nicht überzeugen können, daß sie für Andere Ersatz leisten müssen, die eben so schuldig sind oder noch schuldiger als sie selbst. Um daher in solchen Fällen nicht ihr bisher noch materielles Unrecht zu einem formellen zu machen, wird es zu rathen sein, dem Schuldigen aufzulegen (hom. ap. tr. X. nr. 54): *„ut restituat, quod debet, quin quantitatem explicet* (sc. confessarius), *sed remittens dictamini conscientiae illius“.*

Epilog.

Fünftes Gebot und Tugend des Starkmutes.

Die Tugend der Gerechtigkeit ist in ihrer Uebung stets unterstützt von den übrigen Cardinaltugenden. Innerhalb des durch das fünfte Gebot normirten Rechtsgebietes ist es vorzüglich die Tugend des Starkmutes, welche die Seele der treuen Erfüllung aller durch dasselbe ausgesprochenen Pflichten bildet. Diese Tugend ist bereit zu jedem Opfer für die höchsten ewigen Güter, selbst zum Opfer des zeitlichen Lebens. (Sieh oben S. 156.) Sie leitet daher die Seele an, das Leben und alle seine Güter nicht bloß zu gebrauchen für die heilige Liebe Gottes und des Nächsten und das ewige Heil der eigenen Seele, sondern selbst zu verbrauchen und zum Opfer zu bringen, insoweit damit den genannten notwendigen und pflichtmäßigen Zwecken gedient werden kann. Ihr höchster Act ist das katholische Martyrium, die höchste Erfüllung des fünften Gebotes nach seiner positiven Seite.

Diese Tugend allein ist frei von jener Schwäche, welche im Leiden verzweifelt, und um geringere Uebel nicht ertragen zu müssen, die Güter höherer Ordnung vernichtet, und in ihrer vollendetsten Verkehrtheit zum Selbstmorde treibt, dem man nur mit dem größten Mißbrauche der Sprache den Namen geben kann, welcher der Starkmütigkeit allein gebührt, „Todesverachtung“; — er ist feige Furcht vor dem Leiden.

Starkmut ferner hält Willen und Hand zurück vor der Antastung der Person und des Lebens des Nächsten. Auch diese entspringt nur der Schwäche, welche im Genusse und Besitze ihr höchstes Glück sucht und nichts von Andern zu ertragen vermag, was ihr ein Uebel scheint.

Kein Mensch kann jemals im Morde oder überhaupt im Zerstören der Güter des Lebens einer Person etwas an sich Begehrenswerthes finden; es

ist das immer „aliquid secundum se *horribile*“ (S. Th. 1. 2. q. 100. a. 5. ad 5), und er wird nur dazu gebracht, weil er ein Hinderniß seines übel verstandenen Wohles nicht dulden, — nicht leiden will [1].

Auch der Starkmütige widersetzt sich mit Mut einem Uebel, und in so ferne ist von ihm wahr, was der hl. Thomas [2] sagt: **„iram moderatam** *assumit fortis ad suum actum, non autem iram* **immoderatam“**; — er kämpft gegen die Hindernisse der Tugend und Pflicht, des Rechtes und der Wahrheit, des ewigen Finalgutes, — mit andern Worten, er macht die irascible Potenz der Seele dienstbar der heiligen Liebe, und das ist vollkommene Tugend, welche mit Freuden jedem endlichen Gute entsagt, sobald und insoweit es hinderlich ist, das unendliche zu gewinnen [3]. — Mit diesem wahren Eifer einer starkmütigen Seele hat aber nichts gemein [4] der Zorn, welcher vielmehr nicht minder als der Neid ebensosehr Wurzel aller im fünften Gebote verbotenen Rechtsverletzungen ist, als der von der Liebe getragene Starkmut Quelle treuer Erfüllung aller durch dasselbe auferlegten Pflichten genannt werden muß. Zorn und Neid sind Leidenschaften, welche sich gegen die Hindernisse des Scheingutes erheben [5], also in Gesinnungen der Lieblosigkeit und des Hasses, in Zank und Streitsucht, in Rachgier und Anstiftung von Schaden Personen verfolgen, die der Befriedigung ungeordneter Neigungen im Wege zu stehen scheinen, — welche alles zerstören, was von Seite Anderer der bösen Begierlichkeit hinderlich ist, ohne selbst die Unschuld und Tugend des Nächsten zu schonen [6], — oder für das Gute wenigstens eine Art von Eifer anregen, welche ihren Grund nicht in der heiligen Liebe, sondern nur in der Eigenliebe haben kann, entgegen dem göttlichen Worte: „irascimini et nolite peccare“ (Ps. 4, 5.) [7].

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 123. a. 8 gibt der hl. Thomas als charakteristische Eigenschaft des Starkmutes an, „Freude finden im Leiden“: fortis ex una parte habet, unde delectetur, ... scilicet de ipso actu virtutis et de fine ejus; ex alia vero parte habet, unde doleat et *animaliter* (d. i. der Seele nach), dum considerat amissionem propriae vitae, et *corporaliter*. Unde legitur 2 Macch. 6, 30, quod Eleazarus dixit: *diros corporis sustineo dolores; secundum animam vero propter timorem tuum libenter haec patior.*

[2] l. c. a. 10. — Cfr. q. 108 et q. 158. a. 1, wo die Worte des hl. Chrysostomus über die Notwendigkeit eines gewissen hl. Zornes sich finden (super Matth. hom. 11): Qui sine causa irascitur, reus erit: qui vero cum causa, non erit reus: nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur. — S. *Gregorius* Mor. V. 30. Alia est ira, quam impatientia excitat: alia quam zelus justitiae format. Illa ex vitio, haec ex virtute generatur.

[3] Matth. c. 10: *Qui invenit animam suam, perdet illam; et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.*

[4] S. *Ambros.* de offic. I, 36: Revera jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque se ipsum vincit, *iram continet*, nullis illecebris emollitur atque inflectitur, non adversis perturbatur, non extollitur secundis, et quasi vento quodam variarum rerum circumfertur mutatione.

[5] Sieh oben S. 192. 199 f.

[6] Sieh oben S. 202.

[7] Hören wir den hl. Gregor d. G. (Mor. VII. 8) über den Gegensatz des Zornes und des Starkmut: „Alia justorum, alia est fortitudo reproborum. Justorum quippe fort. est, carnem vincere, ... hujus mundi aspera pro aeternis praemiis amare,

Daraus erklärt es sich, daß durch das fünfte Wort des Dekalogs nicht allein der Mißbrauch des Rechtes auf das eigene Leben und die Verletzung des fremden Lebens durch die Handlungen verboten ist, sondern auch jede Zornmütigkeit, mag sie in liebloser und gehässiger Gesinnung oder im Worte oder im Acte sich äußern [1], und jeder Neid [2]. Im Einklange damit schreibt der hl. Johannes, wer seinen Bruder haßt, sei ein Menschenmörder (1 Jo. 3, 15) [3]. Wann der Zorn und Neid als schwere Sünden imputirt werden müssen, darüber sieh oben S. 199 [4].

Geboten dagegen ist die wahre Starkmütigkeit, insoweit sie eine treue Begleiterin der Liebe [5] ist und die Mutter der Geduld, sowie der Sanftmut.

Starkmut, Geduld, Sanftmut sind drei Tugenden, welche vielfach mitsammen verwandt, aber doch von einander verschieden sind. Gemeinsam haben sie die aus der Liebe hervorgehende Stärke und Ruhe, womit die tugendhafte

---

prosperitatis blandimenta contemnere, adversitatis metum in corde superare. Reproborum fortitudo est, transitoria sine cessatione diligere, contra flagella conditoris insensibiliter perdurare, ab amore rerum temporalium nec adversitate quiescere, ad inanem gloriam etiam cum vitae detrimento pervenire, malitiae augmenta acquirere, bonorum vitam non solum verbis ac moribus, sed etiam gladiis impugnare, in semetipsis spem ponere, iniquitatem quotidie sine ullo desiderii defectu perpetrare."

[1] *Catech. roman.* p. III. c. VI. qq. XI—XIII. Cfr. *S. Bonaventura* 3. dist. 37. dub. 5: . . . sic utique prohibetur homicidium exterius, et voluntas deliberativa ordinata ad laedendum proximum ex iracundia. Unde prohibetur ira cum consensu deliberativo in animo, et cum expressione exterius in verbo et signo, et cum perpetratione in facto . . . . ' Et quoniam illius explicatio facta est in lege Evangelii, ideo dicit Magister superadditionem illi mandato esse factam, non quia novum aliquid praecipiatur, sed quia intellectus praedicti mandati explicatur, dum non tantum datur intelligi in praedicto mandato prohiberi perpetrationem *homicidii* in *opere,* sed etiam *offensam* in *corde, ostensionem* in *signo* et *expressionem* in *verbo,* propter quod tria dicit: *Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio: qui autem dixerit fatue,* ubi est expressio verbi, *reus erit gehennae ignis* (Matth. 5, 22). Ubi dat intelligere triplicem gradum peccati iracundiae praecedentis homicidii consummationem.

[2] S. Th. 2. 2. q. 36.

[3] Mit zur Erläuterung des fünften Gebotes gehören mithin alle Stellen der heiligen Schrift, welche den Zorn und Neid und alle Lieblosigkeit verpönen, z. B. Eph. 4, 31. Coloss. 3, 8. Tit. 1, 7. Jac. 1, 19. 20.

[4] Cfr. S. Th. 2. 2. q. 158. a. 3. — Im nächst folgenden Artikel gibt der heilige Lehrer die Unterscheidung der verschiedenen Species von Zornmütigkeit, wie folgt: Respondeo dicendum, quod ira potest *tripliciter* considerari: *uno* modo secundum quod est in *corde,* et sic ex ira nascuntur duo vitia: unum quidem ex parte ejus, contra quem homo irascitur, quem reputat indignum, ut sibi tale quid fecerit, et sic ponitur **indignatio;** aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, in quantum scilicet excogitat diversas vias vindictae, ... et sic ponitur **tumor mentis.** *Alio* modo consideratur ira, secundum quod est in *ore,* et sic ex ira duplex inordinatio procedit: una quidem secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat, ... et sic ponitur **clamor** . . . . alia . . . secundum quod aliquis prorumpit in verba injuriosa: quae quidem si sint contra Deum, erit **blasphemia,** si autem contra proximum, **contumelia.**

[5] 1 Cor. 13, 4 sqq. Caritas patiens est . . . non irritatur, non cogitat malum, . . . omnia suffert . . . . omnia sustinet.

Seele den Uebeln der Welt gegenübersteht. Sie unterscheiden sich aber dadurch[1], daß der Starkmut den erst drohenden Uebeln ohne Furcht entgegen sieht, und sich nicht durch Furcht abhalten läßt, auf der Bahn der Tugend und des Rechtes zu verharren, — die Geduld aber die bereits eingetretenen Uebel standhaft trägt, ohne der Traurigkeit so viel Raum in der Seele zu lassen, daß dadurch ihre Treue in Erfüllung ihrer Pflichten gegen Gott und den Nächsten beeinträchtiget würde, — die Sanftmut endlich den von Andern erduldeten Beleidigungen und Rechtsverletzungen nichts entgegen setzt als Verzeihung, ohne dem Rachegefühle irgend einen Einfluß auf den Willen zu gestatten[2].

Diese drei Tugenden werden als Kennzeichen christlicher Vollkommenheit von der göttlichen Offenbarung und den Lehrern des geistlichen Lebens erklärt. Der göttliche Heiland selbst faßt in seiner Bergpredigt alle Vollkommenheit nach Aufzählung der einzelnen Arten vollkommener Tugend[3] zusammen in dem einen Worte: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*[4], und als Inbegriff des ganzen evangelischen Gesetzes erklärt er *„abnegare se ipsum et tollere crucem"*. Der hl. Jacobus (1, 2. 4.) aber bezeichnet den Werth der Standhaftigkeit im Leiden mit den Worten: *„Omne gaudium existimate, fratres, cum in tentationes varias incideritis* . . . **Patientia opus perfectum habet, ut sitis perfecti et integri, in nullo deficientes.**"[5]

Gründe hiefür sind: 1) die Tugend ist um so vollkommener, je reiner das Motiv ist, worauf sie sich stützt; wer aber unter Verfolgung und Leiden der Pflicht treu bleibt, trotz dem, daß er um seiner Treue willen leiden muß, den leitet wohl am wenigsten irgend ein anderes Motiv als die Liebe Gottes und des Nächsten, und ein vollkommneres Motiv ist undenkbar. *„Majorem*

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 136. a. 4 ad 2: Dicendum, quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc, quod aliquis in bono persistat contra *timores futurorum* periculorum; sed etiam ut non deficiat propter *praesentium tristitiam* sive *dolorem:* et ex hac parte habet affinitatem cum *fortitudine patientia.* Et tamen *fortitudo est principaliter contra timores,* ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo. *Patientia vero principalius est circa tristitias.* Nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quod non fugit, sed quod laudabiliter se habet in patiendo, quae praesentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur. Patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria primariae.

[2] *Catech. Roman.* l. c.: Multa sunt a Domino tradita, quae ad perfectam hujus legis (sc. praec. V.) rationem pertinent; qualia illa sunt (Matth. 5, 39 sq.): „non resistere malo, sed, si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram, et ei, qui vult tecum in judicio contendere, ... dimitte ei et pallium" etc. — Cfr. S. Th. 2. 2. q. 157. S. *Bonaventura Centiloq.* p. III. sect. 43.

[3] Sieh oben „die Seligkeiten" S. 164 ff.

[4] Cfr. S. *Bonaventura* Apolog. pauper. Resp. 1. cap. 3. — Vollkommenheit und Leiden erscheinen als unzertrennlich auch nach dem apostolischen Worte: „omnes, qui volunt in Christo Jesu pie vivere, persecutionem patientur."

[5] Schon im alten Bunde ist die Geduld als Band der Einigung mit Gott bezeichnet Eccli. 2, 3: *sustine sustentationes Dei, conjungere Deo, et sustine, ut crescat in novissimo vita tua,* — und der vertrauliche Umgang mit Gott, dessen Moses gewürdiget wurde, findet seine Erklärung aus dem von Gott selbst ihm gegebenen Zeugnisse (Num 12, 3): erat Moyses vir mitissimus super omnes homines, qui morabantur in terra.

caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis". — Ferner die Hingabe des Willens an das Gute beurkundet sich ohne Zweifel am untrüglichsten durch die Opfer, welche er dafür zu bringen bereit ist. Keiner Tugend aber ist so sehr der Opfermut für den heiligsten Willen Gottes eigen als der oben angeführten Trias, in welcher das fünfte Gebot in vollster Weise erfüllt ist, und worin die Garantie gegeben ist für die Beharrlichkeit in jeder Tugend. — Endlich vollzieht sich in diesem Opferleben immer mehr die Losschälung vom eigenen Ich (aus der Sanftmut zieht die Demut ihre Nahrung), diese erste Grundbedingung aller Vollkommenheit und die Gleichförmigkeit mit dem Gekreuzigten. Nichts Höheres kennt Jesus, was wir von ihm lernen sollen, als „discite a me, quia mitis sum et humilis corde", und der Apostel beschwört nur, ihm Folge zu leisten „per *mansuetudinem* et modestiam Christi" (2. Cor. 10, 1).

Die Mittel, diese Tugenden zu erlangen und immer vollkommener zu üben, sind:

a) Das vertrauensvolle Gebet[1] zur Zeit der Gefahr, Trübsal und Verfolgung;

b) Erwägung aller Hindernisse des Erfolges unserer Handlungen und der uns drohenden Uebel, um auf sie gefaßt zu sein, ehe sie eintreten (*praemeditatio*)[2];

c) Beharrliche Uebung in Ertragung der alltäglichen kleinen Mühen und Widerwärtigkeiten;

d) oftmalige Erwägung und Betrachtung der Geduld Jesu Christi und seiner Auserwählten im Leiden[3];

e) beständige Uebung der Liebe zu Gott und um Gottes Willen zum Nächsten[4];

f) häufige Betrachtung des Nutzens[5] der Leiden, ausgesprochen in Jac.

---

[1] Ps. 49, 15. *Invoca me in die tribulationis, eruam te et honorificabis me* 55, 5. *In Deo speravi; non timeo, quid faciat mihi caro.* 17, 2. *Diligam te, Domine, fortitudo mea: Dominus firmamentum meum et refugium meum et liberator meus.* 106, 13.

[2] S. Th. 2. 2. q. 123. a. 9. „Potest autem aliquis etiam, qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna praemeditatione animum suum contra pericula praeparare, qua etiam praeparatione fortis utitur, cum tempus adest." — S. *Ambros.* de off. I. 38. Ut in bello improviso hostis vix sustinetur, et si imparatos inveniat, facile opprimit; ita animum mala inexplorata plus fragunt.

[3] 1 Petr. 2, 21. Hebr. 12, 3: *recogitate eum, qui talem sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut ne fatigemini, animis vestris deficientes.* 1 Petr. 2, 23: *Cum enim malediceretur, non maledicebat* etc.

[4] Rom. 8, 35. 37. *Quis nos separabit a caritate Christi? tribulatio? an angustia? ... Sed in his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos.* — S. *Aug.* de mor. Eccl. cap. 22: Nihil est tam durum atque ferreum, quod non amoris igne vincatur.

[5] Der hl. Bernhard (serm. 10 in coen. Dom.) erklärt denselben mit den Worten: flagellis Domini pinguedo carnalis voluptatis atteritur et virtutes animae roborantur: caro quod superfluum erat, amittit, et spiritus virtutes, quas non habet, acquirit. Dazu kommt noch die satisfactorische Kraft der Trübsal, von welcher der hl. Joh. Chrysostomus treffend sagt (hom. 6 ad pop. Antioch.): peccatum sanies est, poena fer-

1, 2—4 und Hebr. 12, 6: *quem diligit Dominus, castigat: flagellat autem omnem filium, quem recipit* — und

g) des ewigen Lohnes, welcher ihnen verheißen ist[1];

h) Andenken an die Fehler, welcher wir selbst schuldig sind, und die uns um so weniger das Recht lassen, Andern wegen ihrer Fehler übel zu wollen, je geduldiger uns Gott trotz unserer Sündhaftigkeit erträgt.

Von Wichtigkeit für die Erlangung der in Frage stehenden Tugenden ist, daß man vor Allem es dahin zu bringen sucht, jede Aeußerung des Zornes und der Ungeduld in Wort und Geberde und Handlung zu vermeiden; — dann erst kann das Herz lernen, die entstehende Regung dieser Leidenschaften möglichst schnell zu unterdrücken; — endlich soll man sich bemühen, so wenig von der Widerwärtigkeit sich aufregen zu lassen, daß man sie sogar mit Freudigkeit um Gottes Willen trägt. „Superabundo gaudio in omni tribulatione nostra. — Placeo mihi in infirmitatibus meis et in contumeliis, in necessitatibus, in angustiis pro Christo" (2 Cor. 7, 4; 12, 10).

Zweiter Tractat.

Sechstes Gebot.

Erste Section.

Die Ehe als Rechtsobject.

Das Recht der Person auf das Leben, wie es von Gott durch das fünfte Gebot garantirt ist, und auf die volle Integrität desselben nach seiner geistigen und leiblichen Seite, schließt auch in sich das Recht auf die Fähigkeit der Fortpflanzung des Lebens und auf deren Gebrauch. So wurzelt das sechste Gebot im fünften.

In dem Rechte auf den Gebrauch jener Kraft steht aber nicht die Person allein, sondern sie ist an eine andere gewiesen. Es entsteht erst auf Grundlage freier Einigung von Mann und Frau, welche zugleich zum Fundamente wird für die Einigung der Menschen in geordneter Gesellschaft[2]. (Vgl. oben S. 322 f.)

Da in jener Einigung das Leben, welches den ersten Menschen durch die Allmacht und Liebe Gottes unmittelbar gegeben worden war, für alle übrigen

---

rum medicinale. Sicut igitur saniem habens, si non secatur, est in majoribus malis, ita peccans, si non puniatur, omnium est miserrimus.

[1] Ps. 125, 6. Rom. 8, 18. 2. Cor. 4, 17; *Quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis.* 1 Cor. 9, 25.

[2] S. *August. de bono conjug.* cap. 1: Prima naturalis humanae societatis copula vir et uxor est. Quos nec ipsos singulos condidit Deus et tanquam alienigenas junxit, sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim conjunctionis in latere, unde illa detracta, formata est. Lateribus enim sibi junguntur, qui pariter ambulant, et pariter, quo ambulant, intuentur. Consequens est connexio in filiis, qui unus honestus fructus est non *conjunctionis* maris et feminae, sed *concubitus*.

Menschen seine Quelle haben soll, ist es Grundbedingung für die Wohlfahrt des Lebens des Individuums, daß sie nach dem Willen Gottes, des Urquells und Endzweckes alles Lebens, geordnet sei, und es hat deßwegen das fünfte Gebot im sechsten ein notwendiges Complement erhalten. Alles, was die Quelle des Lebens vergiftet, ist destructiv für das Leben, und nur wenn jene geschützt ist, ist es auch dieses.

Das sechste Gebot ist der Schutz der Ehe durch die absolute Auctorität Gottes, — die göttliche Garantie der Berechtigung des Menschen zur Ehe; „Du sollst die Ehe nicht brechen".

Weil aber der erste Mann und die erste Frau, dem Tode verfallen und ihres Zweckes verlustig wie sie waren, ohne Erlösung unmöglich zur Fortpflanzung des Lebens sich hätten einigen können, so verdankt der erlöste Mensch das ihm gewährleistete Recht auf die Ehe der mystischen Ehe, welche Christus im Erlösungsopfer mit seiner Kirche geschlossen hat [1], weßwegen Adam erst nach erfolgter Verheißung des Erlösers dem Weibe den Namen Eva gibt [2] *„eo quod mater esset cunctorum* **viventium**" Gen. 3, 20.

Die Ehe als solche ist daher auch ein heiliges, von Gott dem Schöpfer und Erlöser gewährtes Gut, überdieß noch besiegelt durch den hl. Geist mit der Gnade des Sacramentes. So hat es die Kirche immer festgehalten gegenüber allen dem Gnosticismus und Manichäismus verwandten Irrthümern. Die „delectatio carnis" ist keineswegs etwas an sich Böses, sondern nur sich ihr hingeben als Zweckgut und entgegen der göttlich gesetzten Ordnung, ist böse [3]. Wäre der Mensch nicht gefallen, so würde die leibliche Natur ihm der Boden gewesen sein, auf welchem der freie Wille die vollkommenste Herrschaft geübt hätte im Gebrauche der Natur und aller leiblichen Kräfte im Dienste des Geistes zur Verherrlichung Gottes durch Realisirung seines heiligsten Willens. Die äußere Natur sollte im Genusse nach Gottes Willen dem von der vernünftigen Seele informirten Leibe assimilirt und dadurch zur Participation am Geistesleben gebracht werden; das Leibliche im Menschen sollte durch freie That des Geistes in einem Andern sich fortwährend erneuern. Aber eben deßhalb mußte nach dem in der Sünde verübten Mißbrauche der Natur zur Empörung gegen Gott in dem dadurch von Gott getrennten Menschen die Ueberwucht der an sich unfreien Natur über den Geist gerade im leiblichen Theile des Menschen zumeist hervortreten. Das Aufnehmen der äußeren Natur zur Erhaltung der eigenen und das Fortpflanzen dieser letzteren ist nicht mehr von der Freiheit des Willens allein geleitet, sondern von blinden Trieben gefordert, gegen welche die Freiheit sich schwerer behauptet als gegen jeden andern. Das Gefühl der Scham ist das Merkmal, daß in

---

[1] Eph. 5, 30: *quia membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus.* (Cfr. s. *Jo. Chrysost.* hom. 83 in Jo. 19 ante med.)

[2] S. *August.* tract. 120 in Jo.: Propter hoc prima mulier facta est de latere viri dormientis et appellata est vita materque vivorum, magnumque signavit bonum ante praevaricationis malum; et secundus Adam inclinato capite in cruce dormivit, ut inde formaretur ei conjux, quae de latere dormientis effluxit.

[3] S. Th. 2. 2. q. 142. a. 1. et q. 153. a. 2.

diesem Gebiete die Freiheit in Folge der Sünde die größte Einbuße erlitten [1]; in dieses auch nach seiner doppelten Richtung hat Gott den Schmerz als Buße und Erinnerungszeichen der Sünde gelegt; *„in sudore vultus tui vesceris pane"; „in dolore paries filios"*. Aber das in ihm gleichfalls liegende Begehren ist nicht von einem bösen Princip, sondern ist physisch gut, und wird nur Object der Sünde, sobald der Wille von ihm sich beherrschen läßt, anstatt es nur Mittelgut innerhalb der von Gott gesetzten Finalordnung sein zu lassen.

Was indessen von allen irdischen Rechten des Menschen gilt, ihr vollkommenster Gebrauch sei es, auf sie zu verzichten und um des Rechtes willen auf den ewigen Besitz Gottes sie zum Opfer zu bringen, das ist auch beständige Lehre der Kirche in Ansehung des Rechtes auf die Ehe. Die Virginität hat den Vorrang vor dem ehelichen Leben; das ist mit Bezug auf 1 Cor. 7 (*„qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit, et qui non jungit, melius facit"* etc.) katholisches Dogma (Trid. Sess. XXIV. can. 10) [2]. Der hl. Augustin nennt sie „continentia, qua integritas carnis ipsi Creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur" [3], also eine geistige Ehe mit Gott [4]. Auch der gottesfürchtige Wittwenstand ist erhaben über den Ehestand [5]. Die höchste Erfüllung des sechsten Gebotes nach seinem positiven Inhalte ist also die vollkommene Jungfräulichkeit aus reiner Liebe zu Gott.

Der Sohn Gottes hat den menschlichen Leib angenommen, um ihn zu opfern zur Befreiung des Menschen aus der Knechtschaft, in welche sich dieser durch Verweigerung des seinem Leibe auferlegten Opfers gestürzt hatte, und wollte dadurch jeden Menschen auch dem Leibe nach zu seinem Gliede machen; *„corpora vestra membra sunt Christi"*. 1 Cor. 6, 15. Der Leib ferner ist es, an welchem die Sacramente zum Leben der Seele gespendet werden, und durch dessen Vermittlung Christi Leib sich mit des Menschen Leib und Seele einiget, und der heilige Geist in die Seele einzieht (1 Cor. 3, 16). Auch

---

[1] S. *August.* de Civ. Dei XIV. 17: „nudi erant et non confundebantur", non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat; quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inobedientiam redarguendam sua inobedientia caro quodammodo testimonium perhibebat.

[2] Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio, a. s. — Cfr. *Pius* IX. literae apost. *„Multiplices"* ddo. 10. Junii 1851. — Der hl. Thomas behandelt die Frage 2. 2. q. 152. a. 3 et 4.

[3] de Virgin. cap. 8.

[4] Den einfältigen Einwurf, welchen die Cölibatsfeinde ableiten aus Gen. 1, 28 (*„crescite et multiplicamini et replete terram"*), weist der hl. Thomas (q. c. a. 2. ad 1) zurück mit den Worten: Praeceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum, quod multiplicetur *corporaliter*, sed etiam quod *spiritualiter* proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanae multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam vero ab hac abstinentes contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem et salutem.

[5] S. *August.* de bono conj. cap. 8.

der Leib endlich soll ewig verherrlichet werden mit Christus, und zwar in dem Grade, in welchem ihn die Seele dem Dienste der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe geweiht hat (Phil. 3, 21).

Die Würde der Seele erhalten in ihrer Herrschaft über alles Leibliche und dadurch dem Leibe selbst seine hohe Würde sichern, — das ist des Menschen Ehre und seines Lebens höchste Schönheit [1].

Nach dem bisher Gesagten lassen sich die im sechsten Gebote enthaltenen Verpflichtungen in Kürze auf folgende zwei zurückführen:

a) daß jeder Mensch das Leben des Geistes in sich herrschen lasse und dem Begehren des Leibes nicht anders willfahre, als insoweit es zur Erhaltung des Lebens, und zur Fortpflanzung des Lebens in rechtmäßiger Ehe nach Gottes Willen zulässig ist;

b) daß er diese Unterordnung des Leiblichen unter den Geist in jedem Andern heilig halte und ungetrübt lasse.

Zweite Section.

Mißbrauch des Rechtes zur Ehe.

§ 1. Allgemeiner Charakter dieser Sünden.

Die Kraft der Fortpflanzung des leiblichen Lebens hat nach Gottes Anordnung ihren Zweck einzig und allein in der Ehe. Daher ist jeder Gebrauch irgend welcher Art außer der Ehe verbrecherisch [2]. Er ist: 1) Gegensatz gegen die Ehe („adulterium" kann als Gattungsbegriff gefaßt werden, der alle Specien von Sünden gegen die Keuschheit in sich begreift); 2) destructiv für alles Leben; 3) peccatum *ex genere suo toto.*

Ad 1) In jeder Sünde dieser Art wird das, was nur dem heiligen Zwecke der Ehe bestimmt ist, dem niedersten unheiligsten Zwecke zugewendet, — dem thierischen Genusse.

Ad 2) Jede dieser Sünden beschmutzt und vergiftet die Quelle des Lebens, und wird daher zum Ruine des Lebens. Dieß ist volle Wahrheit:

a) hinsichtlich des leiblichen Lebens [3]. Physiologie und Medicin bezeugen, daß aus dem, was bestimmt ist, ein Leben zu erzeugen, auch der ganze leibliche Organismus die feinsten und zu seiner Lebenserhaltung und Lebenserhöhung geeignetsten Substanzen zieht. Während der von Vernunft und Tugend geleitete Gebrauch einem Andern Leben gibt, ohne das eigene zu schwächen, vergeudet der vernunftwidrige und leidenschaftliche einen Theil des Lebens, und legt den Keim körperlicher Zerrüttung [4].

---

[1] Der hl. Augustin betet um dieses herrliche Gut in den schönen Worten: „Dominetur carni anima mea, animae ratio, rationi gratia Tua, et Tuae me interius et exterius subde voluntati."

[2] *Attende tibi, fili mi, ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.* Tob. 4, 13.

[3] *„L'homme périt, par où il se reproduit."* (Debreyne.)

[4] *Debreyne* „Précis de physiologie humaine". Bruxelles 1848. pag. 350 suiv. 360. suiv. Hufeland „Makrobiotik". — Letzterer schreibt (5. Aufl. S. 164, vgl.

Dieß gilt sogar von Aufreizung der Phantasie mit unlautern Vorstellungen, welche immer Ueberreizung der Nerven und fieberhafte Alterirung des Blutes und der Gefäße zur Folge hat. Die moderne Gesellschaft sorgt in traurigster Verblendung durch alle möglichen Genüsse, zu denen mit Aufhebung der ehedem zwischen beiden Geschlechtern bestandenen Schranken schon die Kinder sich hindrängen dürfen, durch eckelhaften Schmutz in Wort und Bild, für giftige Nahrung der Phantasie in reichster Fülle. Verweichlichung des Geistes und künstlich verfrühte Pubertät ist die Folge. Diese treibt zu raffinirter widernatürlicher Sinnlichkeit, welche wiederum rückwirkend die Leidenschaft gewaltig steigert. Dieser doppelte Kreislauf von ungeordneter Begierlichkeit und sündhafter Befriedigung ist dazu angethan, eine der Stütze der Religion entbehrende Generation bis ins innerste Mark hinein zu zerrütten und jenes Heer von Krankheiten zu erzeugen, welche in früher nie gekannter Gestalt von Geschlecht zu Geschlecht sich vererben [1].

b) „Hinsichtlich des geistigen Lebens". Bei jeder Sünde gibt sich der Wille einem Scheingute hin, und macht zugleich den Geist blind für die Wahrheit, da dieser zuerst Trugschlüsse annehmen muß, ehe dem wahren Gute das falsche substituirt werden kann. Während aber sonst auch in der Sünde der Geist doch wenigstens noch thätig und eines frei angestrebten Zweckes sich bewußt ist, wird er in Befriedigung des rein sinnlichen Triebes geknechtet, und kommt nur Fleisch und Blut zur Herrschaft. 1 Cor. 6, 18: *Fugite fornicationem: omne peccatum, quodcunque fecerit homo*, **extra corpus** *est: qui autem fornicatur*, **in corpus suum peccat** [2]. Notwendige Folge ist Schwächung der Denkkraft, des Scharfsinnes und Gedächtnisses, aller Energie des Willens, — Verlust der moralischen Freiheit in hohem Grade; die Seele hat zuletzt nur das Unreine zum Elemente, worin sie lebt. Tit. 1, 15: *Omnia munda mundis: coinquinatis autem et infidelibus nihil est mundum, sed inquinatae sunt eorum et mens et conscientia* [3]. Daher das Gefühl der Verthierung und der Schande, dessen sich

---

S. 127 ff. und 153 ff.): Ist schon Ueberfüllung und Ueberreizung der Verdauungsorgane Lebensverkürzung, ... wie weit mehr muß diese Wirkung eintreten, wenn die gesammte Kraft des Menschenwesens nach Leib und Seele sich dazu vereiniget, jenen Theil des Organismus zur intensivsten Thätigkeit zu vergewaltigen, in welchem alle Organe, die unmittelbar zur Erhaltung und fortwährenden Erneuerung des leiblichen Lebens dienen, sich vereinigen? Diese beiderseitigen Organe stehen in engster Verbindung. Unmäßigkeit und Genuß erhitzender und aufreizender Nahrungsmittel ruft Geilheit hervor; diese aber schwächt die Verdauungskräfte und vergeudet und vergiftet, was sie zum Haushalte des Leibes beigebracht haben, und drängt zum Zwecke neuer thierischer Befriedigung zu neuer Unmäßigkeit. Beide mitsammen wetteifern in Zerstörung des Lebens, sind ein langsamer Selbstmord.

[1] Vgl. *Bossuet* sermon *sur l'amour des plaisirs.* – Graf de Maistre Abendst. Erstes Gespräch. S. 45—54. — *Debreyne, essai sur la théologie morale* etc. pag. 57.

[2] S. *August. de Civ. Dei* XIV. 16: . . . . Haec autem (sc. libido) sibi non solum totum corpus, nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat, totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu conjuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua major in corporis voluptatibus nulla est: ita ut momento ipso temporis, quo ad ejus pervenitur extremum, pene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.

[3] Hufeland a. a. O. S. 154 macht die Bemerkung, Denken und Zeugung

auch der verkommenste Mensch nicht entledigen kann. (Ps. 48, 13: *et homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis.*) „Seine Ehre verlieren", ist selbst der Ausdruck der Welt für diese Classe von Sünden. So groß aber ist die Würde der Jungfräulichkeit, daß sie vollkommen nur in der Gesellschaft der Engel, und auch da nur von jenen begriffen werden kann, welche als Jungfrauen zur ewigen Herrlichkeit gelangt sind (Sap. 4, 1).

c) „Hinsichtlich des übernatürlichen Gnadenlebens". Keine Sünde stellt sich so diametral der Heiligkeit entgegen, zu der Gott uns berufen hat [1], und dem Princip aller Heiligkeit, dem heiligen Geiste [2], als die unreinen Sünden. Wie die heilige Reinheit der Kinder Gottes Ausdruck findet in den Worten des Apostels *„Christi bonus odor sumus"* [3], so ist die Sünde der Unreinigkeit das Schandmal der Kinder der Finsterniß [4], und sie steht immer an der Spitze jener Sünden, welche vom Himmelreiche ausschließen [5].

Das Verderbliche der unreinen Sünde für die Seelen leuchtet besonders daraus hervor, daß sie mehr als jede andere das göttliche Gnadenwirken vereitelt. Sie macht die Seele ungläubig; *„animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei: stultitia enim est illi et non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur"* (1 Cor. 2, 14). Das Fleisch wird des Unreinen Gott, und die heilige Schrift nennt häufig das unreine Laster Götzendienst, welchem dieselben Strafen gebühren wie der Idololatrie; (sieh z. B. 3 K. 11). Ehe Jemand vom heiligen Glauben abfällt, ist er in der Regel dem Fleische verfallen. Jede Häresie stammt aus unreiner Wurzel und keine hat sich noch erhoben, welche nicht durch ihre Angriffe auf die Dogmen von der Sacramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe, der Jungfräulichkeit und von Maria, der Jungfrau der Jungfrauen, sich als treue Freundin des unreinen Lastes documentirt hätte [6]. Ebenso fühlt aber jedes rein gebliebene Herz sich zur heiligen katholischen Religion hingezogen, welche allein der Jungfräulichkeit den ihr gebührenden Rang unter den christlichen

---

(geistiges und physisches Schaffen), so wie die beiderseitigen Organe seien sehr genau mit einander verbunden und verbrauchen beide den veredeltsten und sublimirtesten Theil der Lebenskraft; Ueberanstrengung der Denkkraft schwäche die Zeugungskraft; nichts aber in der Welt könne so sehr die schönsten Geistesgaben abstumpfen als Ueberreizung der letzteren.

[1] 1 Thess. 4, 3—7: Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra, ut abstineatis vos a fornicatione . . . . non enim vocavit nos Deus in immunditiam, sed in sanctificationem.

[2] Ibid. v. 8: Qui haec spernit, non hominem spernit, sed Deum: qui etiam dedit Spiritum suum Sanctum in nobis.

[3] 2 Cor. 2, 15.

[4] Eph. 2, 1—3; 5, 3. Rom. 13, 12. 13.

[5] 1 Cor. 6, 9. Gal. 5, 19—21: Manifesta sunt autem opera carnis: quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria . . . . qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. — Apoc. 22, 15: foris canes et venefici et impudici. — 2 Petr. 2, 9. 10: Novit Dominus . . . iniquos . . in diem judicii reservare cruciandos; magis autem eos, qui post carnem in concupiscentia immunditiae ambulant.

[6] S. *Ambros.* ep. ad Labin.: *Ubi incipit quis luxuriari, incipiet deviare a vera fide.*

Tugenden sichert, und wird nicht Ruhe finden, bis es in der einen, wahren, heiligen Kirche **Maria**, die Mutter aller reinen Seelen, verehrt.

Das unreine Laster macht die Seele ungehorsam. Wer stolz ist und auf eigene Kraft baut, und fremder Leitung entbehren zu können meint, den überläßt Gott seiner Schwäche. In dieser fällt er in die Knechtschaft des Fleisches, und diese erscheint sodann als Strafe des Stolzes und Ungehorsams [1]; diese aber wird durch jene nur noch gesteigert, da der Charakter der Fleischeslust Zügellosigkeit ist, und sie keine Schranke der Auctorität sich gefallen läßt. Immer wird es sich bewahrheiten, daß Treue gegen das vierte Gebot sicherer Schutz gegen die Sünde ist, welche das sechste verbietet, und wenn jenes nicht mehr heilig gehalten wird, dieses entweder schon der heiligen Scheu verlustig geworden ist, mit der es den Menschen entgegentreten soll, oder in Bälde verlustig werden wird.

Das beschämende Laster macht die Seele unheilig. Was die Kirche über den Christen bei seiner Taufe ausgesprochen „exi ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto Paraclito", das soll durch jeden neuen Empfang irgend eines Sacramentes immer mehr zur Wahrheit werden. Die unreine Sünde aber entheiliget das ganze Menschenwesen, überantwortet die Seele, nachdem sie ihr die Kraft der göttlichen Gnade geraubt, häufig schon nach dem ersten Genusse der giftigen Frucht der Verblendung der Leidenschaft und der Macht der Gewohnheit und kettet sie darin so fest an den unreinen Geist, daß ihr wegen unbußfertigen Verharrens in der Unreinigkeit die Theilnahme an der Heilsordnung Jesu Christi anstatt der Einverleibung in ihn [2] nur zur Schändung des Heiligen und Allerheiligsten — zum Sacrileg wird [3]. Welch ein Gegensatz gegen die den Christen geziemende Heiligkeit, die auch den Leib zur „hostia vivens, sancta, Deo placens" (Rom. 12, 1) machen soll! Die Folge dieser Laster wird immer neuerdings das Urtheil Gottes sein, welches über das verkommene Geschlecht der ersten Zeiten gesprochen worden, *„non permanebit spiritus meus in homine, quia caro est"*.

Weil so sehr entgegen dem Wirken des heiligen Geistes, disponirt das unreine Laster auch zu jedem andern verbotenen Genusse, und ruft jede Un-

---

[1] Im Einklange mit Rom. 1, 26 sqq. sagen die heiligen Väter und Lehrer und die Asceten, „luxuria" sei zumeist Sünde und Strafe der Sünde zugleich, — Strafe nämlich des Stolzes und der Auflehnung gegen Gott und die Gottes Stelle vertretende Ordnung. Cfr. S. *Gregor.* L. Mor. XXXII. 21.

[2] 1 Cor. 6, 17: *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est.* — 2 Cor. 11, 2: *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo.*

[3] Der Apostel deutet die ganze Verkehrtheit, die in diesen von einem Christen begangenen Sünden liegt, mit den schauervollen Worten an: Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis? Absit. 1 Cor. 6, 15 sq. — — — Er zeigt sie uns als Frevel gegen Gott den Schöpfer (Ibid. v. 13: *corpus autem non fornicatione, sed Domino, et Dominus corpori;* Cfr. S. Th. 2. 2. q. 153. a. 3), gegen Gott den Erlöser *(nescitis, quoniam corpora vestra membra sunt Christi? — Empti enim estis pretio magno: glorificate et portate Deum in corpore vestro;* ibid. vv. 15. 20), gegen den heiligmachenden heil. Geist (1 Cor. 3, 16 sq. et 6, 19: *an nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri?).*

gerechtigkeit, selbst den Mord auf, um dadurch in seiner Herrschaft über die Seele sich zu behaupten[1].

So destruirt die Sünde gegen das sechste Gebot alles Leben, dessen Urheber und Endziel Gott ist. Das Strafurtheil der göttlichen Gerechtigkeit spricht auch in Worten, deren sich die heilige Schrift gegen kein anderes Vergehen der Menschen bedient, diesen diametralen Gegensatz zwischen ihr und dem Leben aus: *„poenituit eum, quod hominem fecisset in terra: et tactus dolore cordis intrinsecus, delebo, inquit, hominem, quem creavi, a facie terrae . . . poenitet enim me fecisse eos.“* Gen. 6, 6. 7. Und wenn Gott den Tod verhängt, sei es über die Dekapolis oder über Onan u. s. w., immer ist es die Strafe für die Hingabe an die Schande.

Ad 3) Nach katholischer Lehre gehören die Sünden gegen dieses Gebot unter die peccata mortalia ex genere suo toto; ihrem Objecte nach ist keine „*parvitas* materiae“ möglich. Leibes- und Seelenthätigkeit sind hier so an einander gebunden, daß jeder vollkommen freie, auf solche Objecte gerichtete Act, was immer für einer Art, die ganze Seelenkraft im Sinnenkreise absorbirt und ungetheilt dem Sinnengute, gleich als wäre es Finalgut, hingibt. Nur per accidens, wegen Mangel an genügender Zurechenbarkeit, ist es möglich, daß die Sünde zur läßlichen wird. Obiger Lehrsatz findet seine Bestätigung in den Worten Christi (Matth. 5, 28), daß schon der lüsterne Blick zum Ehebruche werde[2], sowie in Verwerfung des nachstehenden Satzes durch Papst Alexander VII. (prop. 40): *est probabilis opinio, quae dicit, esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensualem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis.*

Daß die gänzlich unfreien Regungen der Begierlichkeit nicht den Sünden beizuzählen seien, wie die Jansenisten wollen, bedarf hier keiner Erörterung mehr. In noch höherem Grade verwerflich ist aber der Irrthum der Beguarden, verdammt von Clemens V. auf dem Concil von Vienne[3] (1312) *„actum carnalem, cum ad hoc natura inclinet, non esse peccatum, maxime cum tentatur exercens“.*

Erwägt man die Wahrheit, daß jede Sünde gegen die heilige Tugend schwere Sünde sei, und bedenkt, wie die einmal befriedigte Leidenschaft immer zu neuer Befriedigung drängt, die Mittel hiezu aber nie dem Menschen ferne liegen[4], so ergibt sich ein neues trauriges Merkmal dieses

---

[1] Die heiligen Väter erinnern oft daran, daß die Begleiter der Wohllust Götzendienst und Mord seien, eine Thatsache, die Tertullian treffend ausdrückt in den Worten: *„Pompam quamdam atque suggestum aspicio moechiae, hinc ducatum idololatriae antecedentis, hinc comitatum homicidii insequentis.* Inter duos apices facinorum eminentissimos sine dubio digna consedit, et per medium eorum quasi vacantem locum pari criminis auctoritate complevit . . . . *Etiam apud Christianos non est moechia sine nobis* (sc. daemonibus)*; ibidem sunt idololatriae, ubi immundi spiritus res est. Ibidem est et homicidium, ubi homo, cum inquinatur, occiditur.“*

[2] Cfr. S. Thom. q. 15 de Malo a. 2.

[3] c. 3. Clem. de haer. (5, 3).

[4] S. *Hieronym.* ep. 22. ad Eustoch.: Facile aliis caremus vitiis; hic hostis in nobis inclusus est; quocunque pergimus, nobiscum portamus inimicum.

Lasters, welches ihm vor jedem andern eigen ist, nämlich eine entsetzliche Fruchtbarkeit an Todsünden. — Ueber das Verderben unreiner Sünden in der Seele sieh auch oben S. 298.

§ 2. Specifische Unterscheidung der Sünden gegen das sechste Gebot.

I. Die Acte des Mißbrauches des heiligen im sechsten Gebote garantirten Rechtes können gerichtet sein gegen das erste Gut der Ehe — die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes *(proles)* [1], und dann heißen sie widernatürliche Sünden (pecc. *contra naturam*) [2]. Die Specien, welche in dieser Gattung von Sünden inbegriffen werden, sind zunächst die verschiedenen Arten der *mollities* oder *pollutio* oder *onania*, nämlich a minori ad majus:

1. Mißbrauch ohne Mitwirkung irgend eines andern vernünftigen oder unvernünftigen Wesens;
2. unter Mitwirkung einer Person desselben Geschlechtes;
3. unter Mitwirkung einer Person verschiedenen Geschlechtes — in beiden Fällen ohne Concubitus;
4. unter Mitwirkung einer Person verschiedenen Geschlechtes durch „copula naturalis quidem, sed prohibendo prolem";
5. unter Mitwirkung unvernünftiger Wesen ohne Concubitus.

Die schwersten widernatürlichen Sünden aber sind: Sodomie (sod. *imperfecta* sive copula cum persona diversi sexus non servato vase naturali et *perfecta* cum persona ejusdem sexus) und Bestialität (cop. cum creatura irrationali) [3].

Ist die Person, welche sündiget oder mit welcher gesündiget wird, durch ein Gelübde der Keuschheit (vot. simplex vel solemne) oder eine höhere Weihe Gott besonders verpflichtet, — oder verheiratet, so nehmen die oben aufgezälten Sünden noch überdieß den Charakter des Sacrilegiums, beziehungsweise des Ehebruchs an, des Incestes aber, wenn zwei mit einander verwandte Personen gegenseitig das Böse verüben [4].

II. Acte, bei welchen die Ordnung der natürlichen Potenz zu ihrem Zwecke eingehalten wird, die aber im Gegensatze sind gegen das zweite Gut der Ehe, — die auf wahre Hochachtung und Liebe der Person gegründete

---

[1] S. Th. p. 3. suppl. q. 49. a. 2: Respondeo dicendum, quod matrimonium est in *officium naturae* et est sacramentum Ecclesiae. In quantum autem est in officium naturae, duobus ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus: quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis; et hoc est intentio finis debiti, *et sic ponitur bonum matrimonii proles.*

[2] S. Th. 2. 2. q. 154. a. 2 et q. 15 de Malo a. 3: est autem actus luxuriae inordinatus aut ex hoc, quod non potest sequi ex actu generatio prolis, et sic est *vitium contra naturam;* aut ex eo quod non potest sequi debita educatio; quia scilicet mulier *non est determinata viro, ut sit sua* secundum legem matrimonii.

[3] Papst Alexander VII. hat den Satz verworfen (prop. 24): Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimae, ideoque sufficit dicere in confessione, se procurasse pollutionem.

[4] S. Lig. IV. 469 nennt diese Ansicht wenigstens „sent. probabilior".

Hingabe der Gatten *(fides)* [1], bilden die Klasse der „peccata *intra naturam*“ — Hingabe an das Geschlecht mit Entwürdigung der Person, eine Hingabe, welche nicht, wie in der Ehe, möglich ist aus und mit Hochschätzung der Person wegen ihrer wahren höhern Vorzüge und aus Pflichttreue.

Die Sünden dieser Art können begangen werden von:

1. ledigen nicht verwandten und nicht Gott geweihten Personen *(fornicatio simplex)*,

2. durch Verwandtschaft im Verhältnisse der Pietät zu einander stehenden Personen, welche unter sich keine giltige Ehe schließen können *(incestus)*,

3. ledigen Personen, deren eine oder welche beide durch das heilige Gelübde der Keuschheit Gott geweiht sind (sacrilegium). Wären sie zugleich verwandt, so wäre der Act doppelte Sünde.

III. Acte wider die Natur, verübt von Personen, welche mit einander oder mit dritten Personen giltig verheiratet sind, oder innerhalb der Natur von Personen, deren eine oder welche beide mit einer dritten in giltiger Ehe leben, sind — Ehebruch *(adulterium)*, und bilden unter Christen diametralen Gegensatz gegen das dritte Gut der christlichen Ehe, *sacramentum* [2]. Je nach Umständen der Person können sie zugleich die Sündhaftigkeit des Incestes wie des Sacrilegs in sich schließen.

IV. Ein specifischer Unterschied besteht auch unter den actus *consummati* und *non consummati* [3].

Letztere unterscheiden sich unter sich nach der Species, welche dem consummirten Acte eigen wäre, welcher von einer Person oder mit einer Person begangen würde [4].

§ 3. Die widernatürlichen Sünden [5].

Die Sünden wider die Natur sind an sich schwerer, als alle übrigen unreinen Sünden [6]. Was die Kraft enthält, Leben zu geben, wird durch sie mit dem Verderben des eigenen Geistes- und Leibeslebens zu mehr als thierischer Befriedigung destruirt [7]. Die andern Sünden sind außer der Ehe und

---

[1] Der hl. Thomas fährt fort (l. c.): aliud exigitur ex parte ipsius actus, qui est bonus in genere ex hoc quod cadit supra debitam materiam, et *sic est fides,* per quam homo ad suam accedit et non ad aliam.

[2] Der hl. Thomas l. c.: sed ulterius habet aliquam bonitatem in quantum est sacramentum, et hoc significatur ipso nomine *sacramenti.*

[3] Dagegen der von Alexander VII. verworfene Satz (prop. 25): Qui habuit copulam cum soluta, satisfacit confessionis praecepto dicens: commisi cum soluta grave peccatum contra castitatem, non explicando copulam.

[4] Matth. 5, 28: Ego autem dico vobis, quia omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam moechatus est eam in corde suo.

[5] Mit Umgehung aller Fragen, die ohne praktischen Werth sind, sei in dieser Materie, welche nur im Interesse des Heiles der Seelen und im Andenken an Gott und nicht früher, als wenn die Zeit der Seelsorge naht, Gegenstand unserer Studien sein darf, lediglich das erörtert, was dienlich ist, die Arten der Sünden zu unterscheiden, ihre Größe und Verderblichkeit kennen lernen und ihre unglücklichen Opfer heilen zu können.

[6] Cann. 22—14. C. XXXII. q. 7.

[7] S. Th. 2. 2. q. 154. a. 11. 12.

dadurch allerdings auch gegen sie, diese aber sind der totalste Gegensatz gegen die Ehe. Absolut unvereinbar mit ihnen ist das bonum prolis [1]. Sie sind aber auch gerichtet gegen das bonum fidei als die tiefste Entwürdigung der Person, die sich denken läßt, sei es der eigenen oder einer andern, und gegen das bonum sacramenti, insoferne sie Widerwillen erzeugen gegen jede heilige eheliche Verbindung und Unfähigkeit für dieselbe.

Als gänzliche Verkehrung der Ordnung der Natur fordern sie den Herrn der Natur [2] zur Strafe heraus, weßhalb sie unter die gegen den Himmel schreienden Sünden gezählt werden, — und zwar vor allen andern die „bestialitas", in der heiligen Schrift crimen pessimum genannt [3] (Gen. 37, 2), und die Sodomie (Gen. 18, 20. sq. coll. 19, 13: *dixit itaque Dominus: clamor Sodomorum et Gomorrhae multiplicatus est, et peccatum eorum aggravatum est nimis. Descendam et videbo, utrum clamorem, qui venit ad me, opere compleverit, an non est ita, ut sciam*) [4]. Beide sind im alten Bunde unter den mit dem Tode zu strafenden Lastern aufgeführt (Lev. 20, 13), und nach dem hl. Paulus (Rom. 1, 21—32) sind sie die äußerste Grenze von Erniedrigung des von Gott abgefallenen und sich selbst vergöttlichenden Menschengeistes.

Die Kirche legte für diese Arten von Sünden die schwersten Bußen auf [5]. So Concil. *Eliberit.* a. 300. can. 71: stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem. — Concil. *Ancyranum* a. 314 can. 16, mit welchem fast gleichförmig ist das Poenit. Rom. (Gregor d. Gr.): Si quis cum animalibus peccaverit, qui amplius quam triginta annorum fuerit, 15 annos subjaceat, communionem mereatur . . . Qui autem superiore aetate et uxores habentes introierunt in hoc peccatum, 25 annis subjaceant, ita ut post quinque communionem cum oblatione mereantur. Si autem aliqui et uxores habentes et amplius quinquaginta annorum hoc peccatum fecerint, in exitu vitae mereantur viaticum accipere. — Can. 11 Conc. *Lateran.* an. 1179 (cap. 4. X. *de excess. cleric.* [5, 31] Cfr. c. 13 X. *de vita et hon. cleri* [3, 1]). — Pius V. in der Constitution *„Horrendum illud scelus"*.

An die beiden oben bezeichneten Sünden reihen sich die im vorhergehenden Paragraphen aufgezählten Arten der *„mollities"* an, welche alle vom Reiche Gottes ausschließen (1 Cor. 6, 10), und durch die über Onan von Gott verhängte Strafe als todeswürdig [6] erscheinen.

Jeder Mißbrauch dessen, was nach der in der Natur gelegten Ordnung nur dem Zwecke der Lebensmittheilung dienen darf, — sei es, daß er beab-

---

[1] Sie sind in Ansehung des durch das sechste Gebot garantirten Rechtes dasselbe, was der Selbstmord ist bezüglich des im fünften Gebote garantirten Lebens.

[2] S. Th. 2. 2. q. 154. a. 12: . . in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturae.

[3] Nach Levit. 20, 15. 16 mußte der Sünder und das Thier von der Erde vertilgt werden. — Cfr. can. 4. C. XV. q. 1.

[4] Der hl. Gregor d. Gr. (Mor. XV, 10) findet in der Strafe mit Schwefel und Feuer eine Beziehung zur Schmach und Schande fleischlicher Begierlichkeit: „sulphur quippe foetorem habet, ignis ardorem" etc. Und nach dem hl. Apostel Judas (v. 7) loderte das Höllenfeuer auf die Erde herauf, um solchen Gräuel zu vertilgen.

[5] Cfr. *Euseb. Amort.* theol. eclect. app. ad tract. de poenit.

[6] Gen. 38, 9 sq.: *et idcirco percussit eum Dominus, quod rem detestabilem faceret.*

sichtiget oder als vorhersehbare Folge eines nicht gerechtfertigten Actes zugelassen wurde, oder daß man, nachdem er ohne Absicht und Voraussicht erfolgte, consentirte, — ist unter allen Umständen Todsünde, und kann durch keinen Zweck welcher Art nur immer entschuldiget werden [1]. Ist er hervorgerufen oder begleitet von sündhaftem Verlangen nach irgend einem andern bestimmten Objecte, so ist er zugleich Sünde derselben Species, welcher ein jenem Verlangen entsprechender äußerer Act zugehören würde.

Pollution in einem an sich unzurechnungsfähigen Zustande, wie im Schlafe, ist nur dann sündhaft, wenn man im bewußten Zustande durch einen hiezu genügenden Act sie beursacht hat entweder mit Absicht oder, vorausgesetzt, daß der Act nicht an sich gut ist, mit Voraussicht. Ein an sich guter Act müßte um dieser möglichen Folge willen nur dann unterlassen werden, wenn sie nach der gewonnenen Erfahrung mit Gefahr der Einwilligung verbunden wäre. Denn Zustimmung zu einer wenn auch ohne alle bewußte Veranlassung eingetretenen Folge dieser Art wäre selbstverständlich innerlich und unter allen Umständen schwer sündhaft.

Gebotene, berufsgemäße, alle überhaupt tugendhaften oder einem vernünftigen Zwecke dienenden Handlungen werden deßhalb nicht unerlaubt, weil sie im wachen Zustande oder im Schlafe Pollution veranlassen können, wenn nur diese nicht gewollt wird und keine Gefahr der Einwilligung besteht. Häresie dagegen ist die Lehre, es gebe einen Zustand christlicher Vollkommenheit, in welchem dem Leibe ohne Widerstand Alles zu gestatten ist, weil es der Seele wegen ihrer gänzlichen Einigung mit Gott nicht schaden kann, der Widerstand aber ihre Ruhe in Gott stören könnte. Die aftermystischen Secten des Mittelalters schon hatten dem Laster diesen Freiheitsbrief ausgestellt [2], und die Jansenistische Mystik (Quietismus) wurde zu denselben schrecklichen Consequenzen geführt, welche ihre kirchliche Verurtheilung fanden in den Sätzen des Molinos propp. 17, 41—43, 47—52 durch die Bulle *„Coelestis Pastor“* von Innocenz XI., 20. Nov. 1687.

Die verschiedenen Arten der mollities üben auf Individuen und Generationen den verderblichsten Einfluß; sie werden am leichtesten zur Gewohnheit, und haben dann in der traurigsten Weise die ganze Zerrüttung des leiblichen und geistigen Lebens zur Folge [3], welche oben als Wirkung der unreinen Sünden bezeichnet worden ist [4].

---

[1] Prop. 49. damn. ab Innoc. XI.: *Mollities jure naturae prohibita non est. Unde si Deus eam non interdixisset, saepe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali.*

[2] In der oben (S. 456) schon citirten Clementine ist diese Irrlehre signalisirt in den Worten: quod jejunare non oportet hominem nec orare, postquam gradum perfectionis hujusmodi fuerit assecutus: quia tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subjecta, quod *homo potest libere corpori concedere quidquid placet.*

[3] P. Aegid. Jais „Das Wichtigste für Aeltern, Seelsorger, Lehrer und Erzieher“.

[4] Vgl. *Debreyne* Essai de la théolog. mor. 2me partie Chap. I. et II. — Der hl. Petrus Damiani sagte von dieser ersten Klasse von Sünden gegen das sechste Gebot (Lib. Gomorrh. cap. 16): hoc sane vitium nulli prorsus est vitio conferendum, quod omnium immanitatem superat vitiorum. Hoc siquidem vitium mors est corporum, interitus animarum, carnem polluit, mentis lumen exstinguit, Spiritum

§ 4. *Peccata intra naturam.*

Die Fornication ist als schwere Sünde erklärt Rom. 1, 29. Gal. 5, 19. 1 Cor. 5, 9 sqq. et 6, 9. Eph. 5, 3. 5. Hebr. 13, 4[1]. Apoc. 21, 8[2]. Das Mosaische Gesetz verhängte darüber die Strafe der Steinigung (Deut. 22, 21. 24). Innocenz XI. verdammte die Lehre, sie sei nicht an sich verwerflich, sondern nur, weil sie durch positives Gesetz verboten ist[3].

Diese Art Sünden ist direct gegen das zweite Gut der Ehe — *fides*. — Indirect aber steht sie auch den beiden andern Gütern feindlich gegenüber, und zwar zumeist dem bonum prolis, — weil hier nur in Sünde Leben gegeben wird, in einer Weise, welche die Seele der Gefahr einer traurigen Erbschaft böser Neigungen aussetzt; weil ferner das Kind als Gegenstand der Schande und des Schadens für die Erzeuger so häufig durch Abort und Mord der Leidenschaft zum Opfer fällt; weil es in jedem Falle einer Menge unschätzbarer geistiger Vortheile beraubt, und, des ersten Gutes des Menschen, eines Vaters im vollen Sinne des Wortes entbehrend, nur einer in Ansehung des zeitlichen und übernatürlichen Lebens höchst mangelhaften Erziehung theilhaftig wird. Das bonum sacramenti ist durch die Verirrungen, von denen wir handeln, gefährdet, insofern ein durch die Sünde geschlossener Bund im Widerspruch steht mit dem heiligen sacramentalen Bunde und dessen unwürdig macht. Wie häufig führen die Leidenschaft und Sinnlichkeit und andere Motive, wie sie zuerst den Bund der Personen herbeigeführt haben, auch noch im Ehestande die Herrschaft! Oder im Falle die Ehe nicht mit dem Genossen der Sünde zu Stande kommt, ist dann nicht Gefahr, daß ehebrecherische Gesinnung noch den heiligen Bund entweiht?[4]

Die größte der unter diese Klasse fallenden Sünden ist Concubinat, gegen welches das Concil von Trient (Sess. XXIV. de Ref. Matr. cap. 8) die früheren kirchlichen Strafbestimmungen erneuerte und verschärfte. Personen, welche geradezu in der Sünde verharren wollen, oder welche aus welchem Grunde nur immer mit offenbarer Gefahr der Sünde oder öffentlichen Aergernisses ihr Zusammenleben fortsetzen, sind der Absolution unfähig[5].

Wie Concubinat dem heiligen christlichen Ehestande entgegen gesetzt ist, so sind es dem christlich sittlichen Eheverlöbnisse die sogenannten Bekanntschaften.

Im Geiste der Kirche geschlossene Sponsalien enthalten keine Gefahr für

---

Sanctum de templo humani pectoris ejicit, incentorem luxuriae diabolum introducit .... infernum aperit, Paradisi januam claudit.

[1] *Fornicatores et adulteros judicabit Deus.*

[2] *Pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure, quod est mors secunda.*

[3] Prop. 48: *Tam clarum videtur, fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, et solum esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.*

[4] Die hl. Schrift warnt in den ernstesten Worten vor den im sündhaften Bunde mit dem Weibe liegenden Uebeln: Prov. 5, 2—8. 23. 27. 28: *Fovea enim profunda est meretrix et puteus angustus aliena. Insidiatur in via quasi latro, et quos incautos viderit, interficiet.*

[5] Propp. damn. ab *Alexandro* VII. 41 et ab *Innoc.* XI. 60—63.

die Tugend. Die christlichen Verlobten fühlen sich vielmehr angeregt zum Gebete; soll ja ein großes Sacrament in Bälde an ihnen vollzogen werden. Mehr als vorher fliehen sie gefährliche Gelegenheiten, eingedenk der sich schuldigen Treue. Treue Liebe der Person veranlaßt sie jeden Schein zu meiden, als leite sie sinnliche Liebe zum Geschlechte, welchem die Person angehört. Sie vergessen nicht, daß sie sich das gegebene Wort nicht halten können ohne Opfer. Aeltern und Familie sollen verlassen werden; beiderseitige Hingabe der ganzen Persönlichkeit, wie sie der Ehe eigen ist, fordert vielfache Entsagung des Eigenwillens, und legt der einen Person zu dem ihr zugemessenen Antheile von Mühen und Sorgen auch noch den des andern Theiles auf. Eine innigere Pietät und Ergebenheit gegen die Aeltern und ihren Willen und doch zugleich eine entschiedenere und selbstbewußte Willenskraft zeichnet daher die Söhne und Töchter aus, sobald sie vor Gott das große bindende Versprechen des unauflöslichen Lebensbundes gegeben haben.

Das gerade Gegentheil von allem diesem bewirken die ohne Absicht und Aussicht auf die Ehe eingegangenen Verhältnisse von Personen verschiedenen Geschlechtes [1]. Sie sind nächste Gelegenheit zur Sünde und selbst Sünde. Ihre Quelle ist unrein, ihr Zweck ist unrein, das eigene zeitliche und ewige Heil geben sie preis, über die Familien bringen sie unsägliche Uebel [2].

§ 5. Ehebruch.

Unter diese Klasse von Sünden gehört jeder Akt einer giltig verheiratheten Person oder mit einer solchen gegen das sechste Gebot [3]. Sind beide Genossen der Sünde verehelichet, so entsteht „adulterium duplex“, ein in der Beichte notwendig anzugebender Umstand.

Wegen der nachtheiligen Folgen der Untreue der Gattin hält man sie für sündhafter als die des Gatten [4].

Der Ehebruch ist ein Frevel gegen Gott den Schöpfer, welcher von Anfang an die Ehe als unauflöslichen Bund eines Gatten mit einer Gattin wollte [5] (Gen. 2, 23 sq. coll. Matth. 19, 4 sqq.); ein Attentat gegen das

---

[1] J. N. Schmitz, „Die Moralität der Bekanntschaften, beleuchtet vom Charakter der Ehe“; Crefeld 1855. — J. P. Vatter, „Die Bekanntschaften, eine Pest der Jugend“; Würzburg 1846.

[2] Alte Bußcanones: 1) Si quis adolescens cum virgine peccarit, poenitentiam aget annum unum. 2) Vidua, quae stuprum admiserit, poenitentiam aget annum totum, et praeterea in altero anno dies jejuniorum. 3) Si laicus cum femina soluta concubuerit, poenitens erit annos tres, et quanto saepius, tanto majori poenitentia afficietur.

[3] C. 4. C. XXXII. q. 4 (S. Ambrosius).

[4] Der hl. Augustin (de adult. conj. II, 8) bemerkt aber, eine Entschuldigung finde deßhalb der Gatte doch nie; „quasi non propterea magis debeant illicitas concupiscentias viriliter frenare, quia viri sunt; . . . magis mulieribus suis ad virtutes hujus exemplum se praebere, quia viri sunt; . . . minus a libidine superari, quia viri sunt; . . . minus lascivienti carni servire, quia viri sunt!“ etc.

[5] Die in den Zeiten der Vorbereitung und Erziehung der Menschheit zur Annahme des Evangeliums gestattete simultane oder successive Polygamie läßt sich nicht als Einwurf gegen die von Gott gewollte Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe bringen. Nach Matth.

Symbol der Incarnation, zu welchem Gott schon bei der ersten Einsetzung die Ehe gemacht hat [1], und gegen das Nachbild der Einigung Christi mit seiner Kirche, in welcher Eigenschaft die Ehe vom Apostel „sacramentum magnum“ genannt wird (sieh Eph. 5, 21—33). Als solcher Gegensatz gegen hl. Mysterien und zugleich gegen die sacramentale Gnade der Ehe, die gegeben ist, auf daß die Gatten in Einheit und Unauflöslichkeit alles in sich nachbilden, was Christus in seinem Bunde mit der Kirche für diese und die unsterblichen Seelen wirkt [2], wird der Ehebruch zu einer Art Sacrileg, und in so fern der Ehebund geschlossen ist vor Gott und der Kirche nach Art eines heiligen gleichsam eidlich bekräftigten Versprechens und Gott gemachten Gelöbnisses, zu einem der Tugend der Religion zuwider laufenden Treubruche. Eben so endlich, wie Gottes Recht, verletzt der Ehebrecher den andern Gatten in seinem heiligsten persönlichen Rechte (nach 1 Cor. 7, 2—4) [3].

Der Ehebruch ist direct gegen das bonum *sacramenti* gerichtet; er zerstört aber auch mehr als jede andere unreine Sünde das bonum *fidei;* er ist Verachtung und schmählichste Verunglimpfung des Gatten und Bruch der geschworenen Treue. Er vergiftet das eheliche Zusammenleben durch Kummer, Mißtrauen und Vorwürfe [4]. — Nicht minder gefährdet er das bonum *prolis.* Mehr als andere illegitime Conception hat die aus Ehebruch entstandene sociale Nachtheile zur Folge, und veranlaßt die Erzeuger zu Abortus [5] und

---

19, 8 war sie nur eine Dispensation, und obgleich nicht *contra,* doch nur *praeter* voluntatem divinam. So lange nicht die Einheit Christi mit der Kirche verwirklichet war —, also vor Einführung des evangelischen Gesetzes — war eine derartige Dispensation noch zuläßig, weil sie immerhin nicht ohne Beziehung auf Christus war. Es fand in dieser Art Polygamie nach den Worten des hl. Augustin die „gentium multitudo Deo et Christo uni subjicienda“ noch einen wahren Ausdruck. (Vgl. Gal. 4, 2 sqq.)

[1] S. Th. 2. 2. q. 2. a. 7: nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit: *propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae.* — S. *Ambrosius, de Patriarchis* lib. I. *de Abraham:* Cognoscimus velut praesulem custodemque conjugii esse Deum, qui non patiatur alienum torum pollui: et siquis fecerit, eum peccare in Deum, cujus legem violet et gratiam solvat: et ideo, quia in Deum peccat, *sacramenti coelestis amittit consortium.*

[2] Ehebruch führt daher nach dem Zeugnisse der Geschichte so häufig zum Abfalle von Gott und der Kirche und zum Unglauben; c. 12. 13. C. XXXII. q. 4. — *„Per vitia luxuriae maxime daemones coluntur.“*

[3] Diese dreifache Bosheit des Ehebruches ist schon angedeutet im alten Bunde Eccli. 23, 25 sqq.: omnis homo, qui transgreditur lectum suum, . . . erit dedecus omnibus, eo quod non intellexerit timorem Domini. Sic et mulier omnis relinquens virum suum et statuens haereditatem ex alieno matrimonio: primo enim *in lege Altissimi incredibilis fuit* (Treubruch gegen Gott); secundo *in virum suum deliquit* (Treubruch gegen den Gatten); tertio in *adulterio fornicata est et ex alio viro filios statuit sibi* (Attentat gegen die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe).

[4] Nach Prov. 6, 30 sqq. ist Diebstahl etwas Geringes im Vergleiche mit Ehebruch. Fremdes Eigenthum läßt sich auch wieder ersetzen, während das durch Ehebruch zugefügte Unrecht dem größten Theile nach unersetzbar ist.

[5] *Concil. Eliber.* can. 63 verordnet für „abortus foetus ex adulterio concepti“ lebenslängliche Buße, und sagt: *„nec in fine dandam esse communionem.“*

Kindsmord. Unberechenbar ist auch das Unheil, welches für die rechtmäßigen Kinder der pflichtvergessenen Ehegatten erzeugt wird.

Sind beide Genossen der Sünde verehelichet, so verbindet sich für jeden mit der auf ihm selbst lastenden Schuld noch die Mitwirkung zur Schuld des andern mit allen ihren bösen Folgen.

Alle Gesetzgebungen erkennen im Ehebruche eines der strafwürdigsten Verbrechen. Das positive göttliche Gesetz des alten Bundes bestrafte ihn mit dem Tode[1]. (Lev. 20, 10; Deut. 22, 22.) — Und hatte schon Job ihn genannt (Job 31, 11. 12) „*nefas et iniquitas maxima: ignis usque ad perditionem devorans et omnia eradicans genimina*,“ so kann für die Schändung eines Sacramentes Jesu Christi, welche Schuld im neuen Bunde sich dem Ehebruche noch beigesellt, nichts übrig bleiben als das furchtbarste Gericht Gottes (1 Cor. 6, 9 sq. Hebr. 13, 4).

Die alten Bußcanones stellten Ehebruch auf gleiche Linie mit Mord, Giftmischerei und Götzendienst. Nach epist. canon. S. Basilii cann. 7. 58 und Conc. Eliber. can. 69 mußten die Schuldigen 5—15 Jahre öffentliche Buße thun, im Wiederholungsfalle blieben sie bis zur Todesgefahr von der hl. Communion ausgeschlossen, und wurden sie nach Befreiung aus derselben wieder rückfällig, so ließ man sie gar nicht mehr zum Tische des Herrn.

Das alte röm. Recht bestrafte nur den Ehebruch der Frau. Dagegen ist gesagt im canon. R. c. 4. C. XXXII. q. 4: nemo sibi blandiatur de legibus hominum. Omne stuprum adulterium est: nec viro licet, quod mulieri non licet. Eadem a viro, quae ab uxore, debetur castimonia. Quidquid in ea, quae non sit legitima uxor, commissum fuerit, adulterii crimine damnatur.

Die Gesetze der christlichen römischen Kaiser und des Mittelalters aber erkannten über Ehebrecher die Todesstrafe.

Ueber die Scheidung, welche sich der schuldige Gatte auf Klage des unschuldigen gefallen lassen muß, siehe oben S. 394.

§ 6. Fortsetzung.

Eine Art Ehebruch bilden auch die widernatürlichen Acte der Ehegatten unter sich. Denn auch ihnen ist außer der schon oben § 3 geschilderten Verwerflichkeit noch der Charakter der Entweihung des Sacramentes eigen. Es werden dadurch nicht der göttlichen Anordnung entsprechend zwei in einem Fleische, sondern zwei Personen, an welchen das von Gott gespendete Sacrament fortdauert[2], sind mitsammen thätig, den von Gott demselben gesetzten Zweck zu vereiteln.

---

[1] Num. 5, 12—31 findet sich die „lex zelotypiae“ gegen des Ehebruchs verdächtige Frauen. — In demselben Buche cap. 25 ist erzählt, daß Gott 24,000 Juden wegen ihrer Sünden mit den Moabiterinnen und des damit verbundenen Götzendienstes tödten ließ. — Die Strafe, womit David und sein ganzes Geschlecht heimgesucht worden, sieh 2 Reg. 12, 1 sqq. — Gottes Gericht über ein ehebrecherisches Geschlecht sieh ferner Jerem. 5, 7—9.

[2] Das Sacrament der Ehe wird allerdings in einem Acte gewirkt. Aber es inhärirt auch, nachdem es einmal empfangen ist, den Personen während der ganzen Dauer ihrer Ehe. Sie bilden an sich die entfernte und in ihrer im erklärten Consense vollzogenen Tradition die nächste Materie dieses Sacramentes. Der Ehebund ist die Fortsetzung jener Tradition, und bleibt daher in seiner ganzen Dauer ein sacramentaler. Daher die Sünden der Ehegatten gegen die standesgemäße Reinheit immer ein Frevel gegen das hl. Sacrament selbst. — *Bellarmin*, de matr. c. 6. — Vgl. Rive, „Die Ehe in dogmatischer, moralischer und socialer Beziehung“ S. 38.

Den Ehegatten ist nichts erlaubt, als was naturgemäß dienen kann zur Erreichung des ehelichen Zweckes (daher auch „actus non consummati, qui non involvant periculum pollutionis“ zum Zwecke der Bezeugung gegenseitiger Liebe und Treue). Sind sie hiebei geleitet von Motiven der Sinnlichkeit, so ist die von Gott gesetzte Finalordnung nicht mehr in der Intention des Handelnden gewahrt; aber doch ist der frei gesetzte Act seinem Objecte nach nicht gegen die göttlich gewollte Ordnung. Die Gatten sündigen, jedoch nicht schwer. Jeder Act dagegen unter Ehegatten, welcher zur Species der Sodomie oder der Mollities gehört, ist noch größere Sünde als unter Nichtverehelichten, und zwar wegen der Entweihung des Sacramentes sowohl [1], als weil die Ehegatten dadurch das Leben, welches sie zu spenden verpflichtet sind, im Keime ersticken [2]. Wie schrecklich, den durch das „sacramentum magnum“ geheiligten Bund zu einem Bunde der Sünde zu machen [3], uneingedenk der apostolischen Verheißung: *mulier salvabitur per filiorum generationem,* si permanserit in fide et dilectione et sanctificatione cum sobrietate (1 Tim. 2, 15)!

Es sei hier eines Buches Erwähnung gethan, welches einen sehr verdienten Gelehrten Belgiens zum Verfasser hat, unter dem Titel: *„de l'ovulation spontanée de l'espèce humaine dans ses rapports avec la théologie morale* par l'abbé A. L., docteur en sciences naturelles“, Louvain et Paris 1873. So wenig ich auch der Ansicht beistimmen mag, die heiklen Fragen, die in dieser Schrift erörtert werden, müßte man in theologischen Vorlesungen und Lehrbüchern ganz umgehen, — soll denn der künftige Beichtvater in dieser leider nur zu praktischen Materie darauf angewiesen sein, entweder erst durch gefährliche Experimente an den unsterblichen Seelen die Entscheidungsnormen zu gewinnen oder aus größeren Moralwerken später das Nötige sich zusammen zu suchen mit weit größerer Gefahr für sich selbst, als sie denkbar wäre, wenn er von einem klugen Lehrer in ernster und würdiger Weise einen sicheren Leitfaden durch das Sündenlabyrinth erhalten hätte? — erlaubt doch die Bestimmung dieses Buches zum akademischen Gebrauche kein näheres Referat über die für den Physiologen nicht minder als den Theologen interessanten Resultate der Untersuchungen des Herrn Verfassers. Es sei nur eines derselben erwähnt, nämlich daß die Conceptionsfähigkeit der Frau in der Regel zusammenfalle mit der monatlichen Periode, so daß in der Zwischenzeit zwischen den einzelnen Perioden nicht leicht eine Conception erwartet werden kann, sondern nur unmittelbar vor ihrem Eintritte oder während ihrer Dauer oder unmittelbar nach ihrer Beendigung. Abbé L. glaubt deshalb, die Beichtväter könnten dem sodomitischen Eheleben, welches so häufig in der Furcht vor einer zu großen Kinderzahl seinen Grund hat, dadurch ein Ende machen, daß sie auf kluge Weise die Gatten dahin vermögen, in den erwähnten Zeitmomenten enthaltsam zu sein, in den Zwischenzeiten aber nur in erlaubter Weise die Pflicht zu erfüllen. Deren moralische Güte ist ja dadurch nicht aufgehoben, daß man die Gewißheit hat, eine Conception stehe nicht

[1] C. 11. CXXXII. q. 7 (S. Augustinus). Nachdem dort gesagt ist, die „fornicatio“ sei graduell eine geringere Sünde als „adulterium intra naturam“, und dieses geringer als „incestus intra naturam, saltem in *primo* gradu cognationis naturalis“, heißt es weiter: Sed omnium horum est pessimum, quod contra naturam fit . . . . *Usus enim naturalis,* si ultra modum prolabitur, in uxore quidem veniale est, in meretrice damnabile. Sed iste, *qui est contra naturam,* execrabiliter fit in meretrice, **sed execrabilius in uxore.** Tantum valet ordinatio creatoris et ordo creaturae, ut in rebus ad utendum concessis, etiam cum modus exceditur, longe sit tolerabilius quam in eis, quae concessa non sunt, vel unus vel rarus excessus.

[2] Cfr. *Sixti* V. Constit. *„Effrenatam.“*

[3] Tob. 6, 17: *Qui conjugium ita suscipiunt, ut Deum a se et sua mente excludant, ... habet potestatem daemonium super eos.*

zu erwarten, sondern sie ist selbst Greisen und Sterilen, die nicht zugleich impotent sind, erlaubt, wenn die Gatten geleitet werden von den Motiven treuer Liebe oder der Absicht, anderweitigen Versuchungen zu entgehen.

§ 7. Incest.

Wird die schon im natürlichen Gefühle liegende Heilighaltung des verwandtschaftlichen Verhältnisses und die durch göttliches und menschliches Gesetz zur Pflicht gemachte Pietät gegen Verwandte der Leidenschaft zum Opfer gebracht, so gesellt sich zu dem durch das sechste Gebot verbotenen Acte, mag er welcher immer der oben erörterten Klassen angehören, noch die Uebertretung des vierten Gebotes, — die Sünde wird zum Incest. Dieß gilt von Verletzung eines jeden verwandtschaftlichen Verhältnisses, welches unter den betreffenden Personen keine vor Gott und der Kirche giltige Ehe zulassen würde (consanguinitas, affinitas ex copula licita, aff. ex copula illicita, publica honestas, cognatio spiritualis, legalis). Die Theologen stimmen darin überein, daß die Sünde unter Personen, welche im ersten Grade der geraden Linie blutsverwandt sind, specifisch von jeder andern Sünde des Incestes verschieden ist. Ferner bilden die Sünden unter geistlich Verwandten eine eigene Species. Ob und welche Arten und Grade der Verwandtschaft außerdem einen specifischen Unterschied begründen, darüber sind die Auctoren getheilter Ansicht [1]. Der Beichtvater wird in den meisten Fällen ohnehin Gründe haben, den des Incestes schuldigen Pönitenten zu veranlassen, daß er über das obwaltende verwandtschaftliche Verhältniß sich näher äußere.

Ueber die Größe dieser Art von Sünden spricht sich die hl. Schrift besonders aus in: Gen. 49, 4. Levit. 18, 6—18; 29: *omnis anima, quae fecerit de abominationibus his quippiam, peribit de medio populi sui.* Deut. 27, 20. 22 sq. — 1 Cor. 5, 1—5.

Die kirchlichen Canones lassen gleichfalls ihre Verwerflichkeit und Strafbarkeit erkennen: c. 8. 9. C. XXXV. q. 2 et 3: de his, qui incesti pollutione se maculant, placuit, ut quousque in ipso detestando et illicito carnis contubernio perseverant, usque ad Missam tantum catechumenorum in Ecclesia admittantur: cum quibus etiam nec cibum sumere ulli christianorum, sicut apostolus jussit, licebit. — Cfr. c. 1. 4. X. *de eo, qui cogn. consang. uxoris suae v. sponsae* (4, 13). — Die epist. can. S. *Basilii* ad Amphiloch. can. 67 bestimmt für diese Sünden dieselbe Bußzeit wie für Mord. Cann. 75. 76. 79 enthalten sodann ausführlich die Art und Weise der zu leistenden strengen Bußen.

Incest ist wenigstens in den näheren Graden der Consanguinität und Affinität einer der gewöhnlicheren bischöflichen Reservatfälle.

§ 8. Sacrileg. — Sollicitation.

Die drei Klassen unreiner Sünden können sich ferner verbinden mit einer Verletzung der Religion, und dadurch zugleich zum Sacrilegium werden. Dieß ist der Fall, wenn von einer Gott durch eine höhere Weihe oder das Gelübde der heiligen Reinigkeit [2] geweihten Person, oder mit einer solchen, oder an

---

[1] Sieh S. Lig. IV. n. 448 sqq., VI. n. 469 sqq.

[2] Als Bruch einer geistigen Ehe mit Christus macht Untreue gegen das hl. Gelübde

einem heiligen Orte oder unter oder gelegenheitlich einer heiligen und heiligenden Handlung (hl. Messe, Spendung oder Empfang eines Sacramentes) der sündhafte Act verübt wird. (Sieh oben S. 271 ff.)

Nach den alten Canones war die kirchliche Strafe für Cleriker, die öffentliches Aergerniß gegeben haben, Deposition. Dem Büßer war, mochte er auch Priester sein, nur mehr die Laiencommunion gestattet [1]. So schon can. 25 apost. — Epist. can. S. *Basilii,* ad Amphil. can. 3. — Nur erneuert sind die alten Strafbestimmungen in D. LXXXI. cann. 10—23. — — Laien, welche einen unreinen Wandel geführt hatten, durften nie Cleriker werden [2], — am wenigsten jene, die widernatürlichen Sünden gefröhnt hatten, und deßwegen nach Anordnung des Concils von Ancyra, wie der hl. Petrus Damiani berichtet, in der Kirche nur an dem Platze der von den Dämonen Besessenen sich einfinden durften.

Besondere Strafgesetze sind von der Kirche gegen einzelne der ärgsten sacrilegischen Vergehungen erlassen. So namentlich:

I. gegen öffentliches Concubinat von Clerikern. — Die betreffenden Decrete des Concils von Basel und des fünften vom Lateran erneuerte und erweiterte das Tridentinum (Sess. XXV. c. 15 de R.), und setzte fest, der Schuldige solle, wenn er bepfründet ist, im Falle die erste Mahnung fruchtlos geblieben, den dritten Theil seines Pfründeeinkommens zu Gunsten der Kirchenfabrik oder einer vom Bischof bestimmten causa pia verlieren [3]. Hat auch eine zweite Mahnung keinen Erfolg, so soll er mit Verlust des gesammten Pfründeeinkommens und Entziehung der Verwaltung der Pfründe gestraft werden. Dauert auch dann das Aergerniß noch fort, sei es durch Zusammenwohnen oder Fortsetzung des Umganges [4], so ist die Folge Verlust aller bisher inne gehabten Pfründen und Inhabilität zu allen und jeden Beneficien, Dignitäten oder Aemtern für alle Zukunft, in so weit nicht nach vollkommen erprobter Lebensbesserung von den kirchlichen Obern eine Dispens für zuläßig erachtet werden wird. Ueberdieß soll der Rückfall noch mit Excommunication bestraft werden.

Nicht bepfründete Concubinare unterliegen der vom Bischofe festzusetzenden Strafe, welche je nach Größe und Beschaffenheit der Schuld und größerer oder geringerer Hartnäckigkeit in Fortsetzung des Sündenlebens Gefängnißhaft oder Suspension oder Inhabilität für Beneficien u. dgl. sein soll. Keine

---

strafwürdiger als der Ehebruch c. 21. C. XXVII. q. 1 (s. Augustinus). — Die strengsten kirchlichen und weltlichen Strafen sind namentlich auf Bruch des feierlichen Gelübdes gesetzt. Sieh cann. 6. 11. 14. 25. 28. 37 ibid. und Concil. Eliberit. can. 13. — Papst Innocenz I. (ep. 2 ad Victric.) sagt: Si enim inter homines solet bonae fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non debet?

[1] Das Concil. Eliberit. can. 19 indessen verhängte gänzliche Beraubung der hl. Communion während des ganzen noch übrigen Lebens. — Aehnlich cann. 5. 6. D. XXXII. gegen die clerici concubinarii.

[2] c. 12. D. XXXII: Nemo ad sacrum ordinem permittatur accedere, nisi aut virgo aut probatae sit castitatis, et qui usque ad Subdiaconatum unicam et virginem uxorem habuerit.

[3] Wie der hl. Liguori bemerkt (IV. 442), nicht ante sententiam.

[4] Ob mit ein und der nämlichen oder einer andern Person, ist gleich.

Appellation oder Exemption kann den Vollzug obiger Strafen verhindern oder aufschieben. — Als öffentliche Concubinare im Sinne der Canones haben zu gelten nicht bloß jene, die notorischen unsittlichen Wandel führen, sondern auch „qui mulieres, de quibus possit haberi suspicio, in domo vel extra detinent."

II. Gegen Priester, welche selbst das hl. Sacrament der Buße mißbrauchen, und so eines doppelten Sacrilegs schuldig werden (*sollicitantes*), sind gerichtet die Constitutionen *„Cum sicut nuper"* Pius' IV., *„Dilecte fili"* Pauls V., *„Universi Dominici gregis"* Gregors XV., und ganz besonders *„Sacramentum Poenitentiae"* Benedicts XIV. [1]. Zu den Sollicitanten rechnen diese Bullen: omnes sacerdotes tam saeculares quam regulares, approbati et non approbati, qui personas, quaecumque illae sint (cujuscumque aetatis aut sexus) ad inhonesta inter se sive cum aliis *quomodolibet* [2] in actu sacramentalis confessionis sive ante sive post immediate seu occasione vel praetextu confessionis, etiam confessione non secuta, sive extra confessionem in confessionario aut in loco quocumque, ubi confessiones audiuntur, seu ad confessionem audiendam electo, simulantes ibidem confessiones audire [3], sollicitare vel provocare tentaverint aut cum eis illicitos et inhonestos sermones sive tractatus habuerint. Es macht keinen Unterschied, ob die Sollicitation von Seite des Beichtvaters allein geschah oder gegenseitig; ob der Pönitent selbst sie veranlaßte auf schuldbare Weise oder nicht; ob er ihr Folge leistete oder sie zurückwies.

Nähere Erläuterungen der oben erwähnten Bullen gibt die Instructio S. Inquisitionis dd. 20 Febr. 1867.

---

[1] S. Lig. VI. n. 675 sqq. — *Giraldi*, Expos. Jur. Pontif. p. I. l. III. tit. 7.

[2] Es genügt jede Art von Kundgebung sündhafter Absichten, wenn sie nur entweder an sich oder aus den Umständen der nachfolgenden Handlungsweise des Priesters keinen Zweifel an denselben zuläßt. Alexander VII. censurirte den Satz (prop. 6): *confessarius, qui in sacramentali confessione tribuit poenitenti chartam postea legendam, in qua ad venerem incitat, non censetur sollicitasse in confessione, ac proinde non est denuntiandus.* — So muß schon die Frage im Beichtstuhl nach der Wohnung der Person als Sollicitation gelten, wenn später sich klar ergibt, daß die Wohnung zu bösen Zwecken aufgesucht wurde.

[3] Der zum Beichthören bestimmte oder erwählte Ort allein macht die Sollicitation noch nicht zu einem Vergehen, das denuncirt werden muß, außer es geschehe dieselbe vom Priester, während er im Beichtstuhle sitzt. In allen andern Fällen gehört noch dazu, daß der Priester daselbst wirklich die Beichte der Person hört oder sich den Anschein gibt, sie hören zu wollen, oder mit ihr dort zusammen kommt unter dem Vorwande, ihre Beicht zu hören. (S. Inquis. 11 Febr. 1661.) So ist z. B. ein Priester zu denunciren, der zu einer Kranken kömmt unter dem Vorwande, ihr das hl. Sacrament der Buße zu spenden, statt dessen aber böse Absichten kund gibt. Darunter ist nicht zu subsumiren der Fall, in welchem beide Personen an eine Beichte gar nicht denken, sondern die Absicht der Beichte nur vor dritten Personen fälschlich vorgeben, um die Gelegenheit zu erhalten, zu bösen Zwecken zusammenkommen zu können. Die Beicht ist hier nicht Gelegenheit zur Sollicitation, sondern nur Mittel der Täuschung Anderer. — „Occasio" vel „praetextus" ist durch die Beicht auch dann geboten, wenn der Beichtvater in Folge der aus der Beicht erkannten Schwäche einer Person Anlaß nimmt, später sie zu versuchen. Besteht hierüber kein Zweifel, so wäre er zu denunciren, wenigstens nach „sententia probabilior."

Um einem so enormen Verbrechen wirksam entgegentreten zu können, legt die Kirche der sollicitirten Person die strengste Verpflichtung auf, den schuldigen Priester sobald als möglich dem Bischofe zur Anzeige zu bringen, das ist nach Entscheidung der S. Congregatio Officii vom 10. März 1677, wenigstens innerhalb eines Monates von dem Momente an, in welchem sie zur Kenntniß dieser Pflicht gekommen ist. Der Beichtvater, welchem sie den Fall vorträgt, darf sie nicht absolviren, wenn sie nicht entschiedenen Willens ist, innerhalb dieser Zeit ihrer Pflicht zu genügen. Wenn seit dem Vergehen schon lange Zeit vergangen ist oder der Schuldige sich schon gebessert hat [1], ist dennoch die Denunciation vorzunehmen. Nur wenn der Schuldige nicht mehr am Leben sich befindet, hat sie zu unterbleiben. — Die Denunciationspflicht hat außerdem Jeder, welcher von der geschehenen Sollicitation gewisse Kenntniß hat, mag er sie juridisch auch nicht beweisen können. Selbst das Geheimniß, unter welchem er sie erfahren hat, entschuldigt ihn nicht, — auch nicht der geleistete Eid, die Sache geheim zu halten, da er ungiltig ist. Ist sie ihm indessen nur mitgetheilt worden, um sich bei ihm Rath zu erholen, so ist er nicht zur Denunciation obligirt.

Die schuldbare Nichterfüllung der Denunciationspflicht hat ipso facto Excommunication zur Folge, von welcher aber nach endlich geschehener Denunciation jeder Beichtvater absolviren kann. (Decret der hl. Pönitentiarie vom 22. März 1852 und Bulle *„Apostolicae Sedis“* Excomm. nemini reservatae n. 4.)

Eine Dispensation von der Denunciationspflicht kann nur von der römischen Pönitentiarie und nur aus den dringendsten Gründen ertheilt werden [2]. Der Bischof kann nur im Falle moralischer Unmöglichkeit, der Pflicht sofort zu genügen, den Beichtvater ermächtigen zu absolviren unter Auflegung der Bedingung, daß die Denunciation geschehe, sobald die Umstände nicht mehr bestehen, welche sie unmöglich erscheinen lassen, und daß die sollicitirte Person den schuldigen Priester meide. Ist es nicht leicht zu entscheiden, ob eine moralische Unmöglichkeit vorliege, so ist der Fall an die Pönitentiarie zu berichten [3].

Die Denunciation hat die sollicitirte Person bei ihrem Diöcesanbischofe zu machen, in dessen Ermessen es liegt, den Fall dem Ordinarius des schul-

---

[1] Einige Auctoren sind wohl der Ansicht, der schon gebesserte Priester sei nicht mehr anzuzeigen, aber mit Unrecht. Die Gesetze der Kirche machen keinen Unterschied, und der Zweck der Denunciation ist nicht die Besserung des Schuldigen allein, sondern auch Schutz des hl. Sacramentes und der Seelen gegen Wölfe im Schafskleide und Sühne der dagegen verübten Frevel.

[2] Die sollicirte Person in Betreff der Denunciationspflicht in ihrem guten Glauben lassen und nicht darüber belehren, ist nie gestattet. (Congreg. S. Off. 1867 ad Epps. n. 3.)

[3] So Entscheidungen der S. Inquis. vom 28. Juni 1597, 28. Febr. 1598 und 15. April 1612 bei Cardinal Albizi, de Inconstant. in Fide c. 35, welches Werk in der vorliegenden Materie besondere Auctorität hat und von den römischen Congregationen selbst citirt wird. Die neueste oben citirte Instruction sagt indessen (n. 5) nur: poenitentes admoniti et omnino renuentes nequeunt absolvi; qui vero ob justam causam denuntiationem differre debent, eamque, quo citius poterunt, faciendam spondent serioque promittunt, possunt tunc absolvi.

digen Priesters zur Aburtheilung vorzulegen oder nicht. Sie muß sich dem Bischofe, in so weit es möglich ist, persönlich stellen und ihm mündlich alles mittheilen, was nötig ist, um ein gerechtes Urtheil zu fällen.

Stehen der mündlichen Denunciation Hindernisse im Wege, so genügt auch schriftliche, aber niemals Denunciation durch ein anonymes Schriftstück, welchem gar nie irgend welche Bedeutung beizulegen ist (Instr. Congr. s. Off. n. 6). Ein anderer Weg, den Bischof in Kenntniß zu setzen, wäre Protokoll, mit der pflichtigen Person aufgenommen durch einen vom Bischof erbetenen Commissar [1], welcher immer speciell beeidiget werden muß, „de silentio servando et de munere sibi commisso fideliter adimplendo", — und im äußersten Falle schriftlicher Bericht durch den Beichtvater, wenn ihm die pflichtige Person außer der Beicht unter eidlicher Bekräftigung den ganzen Sachverhalt mitgetheilt hat, und er von ihrer Glaubwürdigkeit vollkommen überzeugt sein kann. Es ist in diesem Falle nur die Unterschrift des Beichtvaters nötig. Wenn keinerlei Möglichkeit besteht, die Denunciation an den Bischof oder seinen Vicar zu bringen, müßte der Fall an den hl. Stuhl resp. die Pönitentarie berichtet werden.

Die auf Sollicitation gesetzten, aber erst in Kraft richterlicher Sentenz eintretenden kirchlichen Strafen [2] sind zufolge der oben allegirten Constitution Gregors XV.: suspensio ab executione Ordinis, privatio beneficiorum, inhabilitas perpetua ad ipsam Missam celebrandam.

Beichtvätern wie kirchlichen Obern ist jedenfalls in Entscheidung der in diese Materie einschlägigen Fälle außerordentliche Vorsicht nötig, sowohl daß nicht unschuldige Priester Opfer der Rache und des Hasses gottloser Verläumder werden, als daß bei Verhängung der Strafe über Priester, die geheimer Sollicitation schuldig sind, jede Infamation und alles Aergerniß vermieden wird [3].

Die Sünde verläumderischer Anklage wegen Sollicitation ist durch die Bulle Sacr. Poenit. von Benedict XIV. dem hl. Stuhle reservirt, obgleich über sie keinerlei Censur verhängt ist; eben so die Sünde jeder positiven Cooperation zu solcher Anklage.

III. Gegen Priester, welche ihren Mitschuldigen in Verletzung der hl. Tugend der Reinheit [4] von der mit ihm begangenen Sünde lossprechen. Be-

[1] Die S. Congr. Inquis. hat hiezu den Bischöfen ausdrückliche Vollmachten ertheilt (27. Sept. 1624).

[2] Ein Bußcanon der früheren Jahrhunderte lautet: Si presbyter cognovit filiam suam spiritualem, quam scilicet baptizavit, vel quae sibi confessa fuit, debet poenitentiam agere duodecim annos. Et si crimen sit manifestum, debet deponi et peregrinando 12 annos poeniteat, et postea monasterium intret tota vita sua moraturus ibidem.

[3] Die mehrerwähnte Instruction sagt (n. 11): Ea est hujus supremae Inquisitionis consuetudo, ut post unam alteramve denuntiationem rescribatur, quod denuntiatus *observetur*, ita videlicet super delato crimine suspectus habeatur, ut quum primum per novas denuntiationes res explorata erit, in judicium vocandus sit. *Ut plurimum nonnisi a tertia denuntiatione procedi solet.*

[4] Es sind darunter zu subsumiren omnia et singula peccata mortalia externa simul et interna contra sextum, aut verbis aut opere perpetrata sive consummata sive non et cum *formali complicitate* facta, i. e. actus mortaliter peccaminosi ex

nedict XIV. hat in seinen Bullen *„Sacram. Poenitentiae“* vom 1. Juni 1741 und *„Apostolici muneris“* vom 8. Febr. 1745 die dem hl. Stuhle reservirte Excommunication „latae sententiae“ über jeden Priester ausgesprochen, welcher sich erwähnte Absolution erlaubt [1]. Die Motive, welche die Kirche bei diesem Gesetze leiteten, waren wohl die Vorsorge, daß nicht eine Erleichterung der Absolution die Sünde um so mehr ermutige, die Verhütung der mit wiederholtem Verkehre verbundenen Gefahr, und die gegründete Furcht, daß dem Pönitenten, der sich an den schuldigen Priester wendet, die genügende Disposition fehle.

Die erwähnte Excommunication ist dem hl. Stuhle so ausschließlich reservirt, daß selbst die ausgedehntesten Vollmachten, von päpstlichen Reservaten zu absolviren, nicht ermächtigen, dieselbe zu heben, wenn nicht eine ausdrückliche Facultät hiefür ertheilt ist. (S. Inquis. 18 Julii 1860 et 17. Junii 1866.) In der Bulle „Apost. Sedis“ von Pius IX. findet sie sich unter den excomm. latae sent. *speciali* modo reserv. n. 10.

Die Absolution des Pönitenten von der mit dem Beichtvater gemeinsamen Sünde gegen die Reinheit („absolutio complicis“) ist nicht nur unerlaubt, sondern auch gänzlich ungiltig und nichtig [2].

Nur, wenn die mitschuldige Person in Todesgefahr sich befindet, kann der sündige Priester sie giltig absolviren, aber auch dann noch nicht erlaubt, so lange ein anderer Priester — sei es auch nur ein mit der Cura nicht betrauter Priester (sac. non approbatus) — sich findet, dem sie beichten kann. Würde indessen die Umgehung des schuldigen Priesters Verdacht und Diffamation für ihn und die mitschuldige Person zur Folge haben, oder nur ein Priester zugegen sein, welchem zu beichten letztere durchaus nicht überredet werden kann, so spendet er ihr das hl. Sacrament der Buße giltig und erlaubt, außer er hätte selbst Ursache dazu gegeben, daß er ohne Gefahr des Aergernisses nicht umgangen werden kann, oder daß der Pönitent sich dem andern Priester nicht anvertrauen will, in welchem Falle die Absolution giltig, aber sündhaft wäre. Nicht bloß die ungiltige, sondern auch die unerlaubte Absolution hat die oben besprochene Censur zur Folge.

§ 9. *Actus non consummati.*

Die zu deren Beurtheilung zu beachtende Regel läßt sich kurz in folgender

---

utraque parte. Ist es zweifelhaft, ob die persona complex eine schwere Sünde begangen hat, mag auch der Priester gewiß sich einer solchen schuldig gemacht haben, so ist die Absolution nicht untersagt. — S. Lig. VI. n. 553. — Auch wenn die Sünde mit dem Priester begangen wurde zur Zeit, in welcher er noch nicht zum Priester geweiht war, ist ihm in Ansehung derselben die Jurisdiction entzogen. — Die Complicität besteht in Ansehung von unreinen Handlungen zwischen Priester und Pönitent, aber auch in Mitwirkung des einen von beiden zu solchen Sünden des andern mit dritten Personen.

[1] Wird nur die Beichte gehört, aber nicht absolvirt, so wird die Censur nicht incurrirt.

[2] Sobald die betreffende Sünde durch einen andern Priester direct und giltig absolvirt ist, hat der schuldige Priester wieder volle Jurisdiction über die mitschuldige Person. Indessen ist ihr dringend abzurathen, ohne wirkliche Notwendigkeit sich jemals bei ihm zur Beichte einzufinden.

Weise fassen: Aspicere, tangere, dicere, canere, legere, scribere, pingere, audire rem luxuriosam voluntarie et libere eum in finem, ut delectatio habeatur, quae est inchoatio quaedam voluptatis actui consummato propriae, est peccatum ejusdem speciei, cui actus consummatus recenseretur, idque mortale, in quantum non excusat defectus advertentiae sufficientis.

Gegen sittengefährliche Reden haben Seelsorger und Beichtväter um so entschiedener ihre Auctorität zu gebrauchen, je weniger von den Gläubigen deren Sündhaftigkeit beachtet wird. Sie sind Todsünden, so oft sie Ausdruck der freiwillig genährten bösen Begierde sind, — oder nach ihrer Natur und der Stellung und dem Berufe des Redenden nicht gesprochen werden können, ohne schweres Aergerniß zu geben, — oder je nach den obwaltenden Umständen geeignet sind, den Hörenden schwere Versuchung zu bereiten, — oder so lasciven Inhaltes sind, daß sie unter allen Umständen jede noch nicht lasterhaft gewordene Seele verletzen. „*Corrumpunt mores bonos colloquia prava*" 1 Cor. 15, 33. — Eph. 5, 3. 4.

Schwere Verantwortung tragen Vorgesetzte, welche schlechte Reden unter ihren Untergebenen dulden.

Es wäre aber auch überhaupt schwere Sünde, durch Zustimmung oder ein ihr gleichkommendes Betragen gottlose Zungen zu ermutigen. Namentlich sind Frauenspersonen verpflichtet, wenn es ihnen auch nicht möglich ist, durch offenes Entgegentreten dieselben zum Schweigen zu bringen, alles zu vermeiden, was als Zeichen der Billigung erscheinen könnte [1].

Dritte Section.

Durch das sechste Gebot verbotene Verletzung fremden Rechtes.

Die bisher erörterten Arten von Sünden gegen das sechste Gebot sind in jedem Falle die gräulichste Schädigung der eigenen Person [2]; zugleich aber werden sie unzählige Male zum Verderben für den Nächsten.

Es entsteht nunmehr die Frage, ob und in wie weit dadurch die Sünden zur stricten Rechtsverletzung werden.

I. Vor Allem ist unter allen Umständen und seiner Natur nach der Ehebruch als Rechtsverletzung zu bezeichnen gegen den andern Gatten, und das adulterium duplex zugleich auch als Unrecht gegen den Gatten des Mitschuldigen [3]. Dieß gilt nicht nur von jedem äußern Act, sondern auch

---

[1] „*Hinc enim libido virorum inflammari solet.* Non leviter (tamen) pronuntiandum est eos omnes, qui audientes turpiloquia parum rident, mortaliter peccare; fieri enim potest, ut de modo dicendi potius quam de rebus ipis rideant." *Bouvier*, de praec. sexto.

[2] *S. Gregor. Nyss.* in Cor. 6: (alia scelera) videntur abstinere a carne eorum, qui ea admittunt, et quod actum est, in eo solo se sistit, quod suscipit actionem, ut in rapinis eorum est solum damnum, quibus est raptum; fornicatio autem ejus, qui passus est, actionem non separat ab eo, qui egit, sed utrumque simul evertit.

[3] Das gegenseitige Recht der Gatten ist ein für sie absolut unveräußerliches. Innocenz XI. verdammte den Satz (prop. 50): *copula cum conjugata consentiente marito non est adulterium, ideoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum.*

von jedem freien Begehren nach dem, was dem ehelichen Rechte zuwider ist. Es ist deßhalb auch eine Art Ehebruch, der in der hl. Beicht bekannt werden muß: „si conjux in actu conjugali cum sua se morose delectet in alia, velut praesente.“ Dieß nicht bloß, weil der innere Act immer die Species des ihm entsprechenden äußeren annimmt, sondern auch, weil das Recht der Gatten eben so sehr die Einheit der Herzen zum Objecte hat als die Einigung des Leibes. Matth. 5, 28. In je größerem Umfange das dem Gatten gebührende Recht einem Andern eingeräumt wird, desto größer ist die Sünde der Ungerechtigkeit. Es verbindet sich damit noch häufig schwere Schädigung des Vermögens und der Ehre der Familie.

II. Alle unreinen Sünden welcher Art nur immer mit Nichtverehelichten sind stricte Ungerechtigkeit,

1) wenn sie begangen werden von Personen, welchen in Folge von Amt und Beruf oder von Vertrag die strenge Pflicht obliegt, von dem Genossen der Sünde alle Verführung fernzuhalten [1];

2) wenn sie geschehen unter Anwendung physischer Gewalt, welcher gegenüber Widerstand oder Hilferuf an sich oder in Folge von Angst, Schrecken und Beschämung nicht möglich ist, — oder

3) unter Anwendung moralischer Gewalt durch erschütternde Drohungen oder Mißbrauch der Auctorität, welche man über eine Person hat, in solchem Grade, daß die Person nicht mehr jenes freien Willensgebrauches fähig ist, welcher zu einer giltigen Schenkung erfordert wird;

4) wenn die Verführung geschieht mit List und Betrug der Art, daß die andere Person einen unrechten Act oder wenigstens einen solchen, wie er wirklich beabsichtigt ist, gar nicht ahnt oder befürchtet, — oder daß ihre Jugend und Unschuld, verbunden mit dem Vertrauen, das sie dem Verführer schenken zu müssen glaubt, benützt wird, ihr für den Augenblick die Ueberzeugung von der Sündhaftigkeit und den möglichen Folgen solcher Acte zu nehmen;

5) wenn die Einwilligung erschlichen wird mit erheucheltem Eheversprechen, welches man nach den Umständen berechtiget war für ernst gemeint zu halten;

6) wenn Unrechtes mit einer Person geschieht, die sich in bewußtlosem und unzurechnungsfähigem Zustande befindet.

7) Eine eigene Species von Rechtsverletzung bildet die gewaltsame Entfernung einer Person von ihrem Aufenthaltsorte gegen ihren eigenen Willen zum Zwecke unreiner Handlungen [2].

8) Eine weitere Species von Sünde gesellt sich zu jeder der aufgeführten Arten von Rechtsverletzung, wenn dadurch eine noch reine Jungfrau ihrer Integrität verlustig wird („stuprum“ im engsten Sinne des Wortes; im weitern Sinne bezeichnet es jede Vergewaltigung zu unreinen Zwecken).

9) Haben die sündhaften Acte schädliche Folgen für Gesundheit, Leben,

[1] Die gravirendste Ungerechtigkeit ist von diesem Gesichtspunkte aus eine vom Seelsorger oder den Aeltern verübte Verführung, — ein parricidium spirituale; c. 8. C. XXX. q. 1.

[2] Hat die Entführung den Zweck, der Entführten die Einwilligung zur Ehe abzunötigen, so entsteht das Ehehinderniß des „raptus“. Trid. Sess. 24 cap. 6 de Ref. Matr.

guten Namen, Vermögen, die vorhergesehen werden konnten, so ist damit eine weitere specielle Ungerechtigkeit verübt.

10) Mitwirkung zu den aufgezählten Rechtsverletzungen ist nach den über Mitwirkung überhaupt im vorigen Tractate erklärten Grundsätzen zu beurtheilen.

III. Unreine Sünden, welche zwei Personen mitsammen begehen unter vollkommen freier gegenseitiger Einwilligung, involviren allerdings außer dem ihnen ihrer Natur nach eigenen specifischen Gegensatze gegen die Tugend der heiligen Reinheit keine weitere Species von Sündhaftigkeit an sich [1]. Allein alle Sünden der Unreinigkeit mit andern Personen enthalten eben schon in der ihnen eigenen Art von Unmoralität die Rechtsverletzung gegen den Nächsten, welche durch die freie Einwilligung nie beseitigt wird, weil das Recht, welches verletzt wird, vor Gott unveräußerlich ist. Hört ja auch der Mord nicht auf, Ungerechtigkeit zu sein, wenn er auch geschieht nach dem Willen dessen, der gemordet wird; oder das Duell, obgleich hier beiderseits das Leben freiwillig preisgegeben wird.

Nur was die zeitlichen Nachtheile für Ehre, Vermögen u. s. w. betrifft, welche der in die Sünde einwilligenden Person aus derselben erwachsen, kann der Satz Anwendung finden: „scienti et volenti non fit injuria."

IV. Rechtsverletzung gegen dritte Personen (die Familie, eigene sowohl als des Genossen der Sünde, — gegen Verlobte eines oder beider Schuldigen u. dgl.) sind in vielfacher Weise möglich, und zwar entweder in der Art, daß der Schuldige **allein** die Verantwortung trägt für die gesammte Damnification (dieß ist der Fall bei allen Vergewaltigungen zur Sünde), — oder daß er sie **primär** trägt (und dieß gilt in Ansehung jener, welche zum Mitschuldigen im Verhältnisse des Mandanten stehen) — oder **secundär** — oder daß sie beiden Schuldigen in gleichem Grade obliegt. Näheres darüber in der folgenden Section.

Vierte Section.

Restitutionspflichten

§ 1. wegen Ehebruch [2].

Das Verbrechen des Ehebruches ist, wie schon gesagt, eine Verletzung des aus dem hl. Sacramente den Gatten mit Ausschluß jeder dritten Person entstandenen gegenseitigen ehelichen Rechtes, und diese kann in keiner Weise mehr gut gemacht werden. Es ist ferner eine schmachvolle Beleidigung des unschuldigen Gatten. Diese muß gesühnt werden durch Abbitte und Genugthuung, so weit als möglich. Die Frage aber, ob dem Beleidigten nicht ein wenigstens theilweiser Ersatz durch Geldleistung gebühre, ist hier gar nicht am

[1] So sagt z. B. von dem peccatum intra naturam Scavini: „si virgo plane consentiat, communius est, stuprum per se non esse speciale peccatum a fornicatione distinctum."

[2] S. Lig. n. 651—659.

Platze, da es der Heiligkeit der Ehe zuwider wäre, durch Annahme von Geld sich auch nur den Schein zu geben, als halte man das eheliche Recht für käuflich [1].

Eine nähere Erörterung aber erheischen die Fälle, in welchen eine verheirathete Frau durch die Sünde des Ehebruches illegitime Mutter wurde, und durch Einführung eines unberechtigten Gliedes in die Familieneinheit ihrem Manne und ihren ehelichen Kindern Schaden zufügte.

Erster Fall. Die Sünde geschah nach vollem freiem gegenseitigem Entschlusse, und es unterliegt keinem Zweifel, daß ein in der Familie für legitim gehaltenes Kind die Frucht derselben gewesen. —

Lösung. Wäre eine Möglichkeit gegeben gewesen, das Kind aus der Familie auszuscheiden, und den Mann und die legitimen Kinder von der Notwendigkeit zu befreien, ihm die Vortheile eines ehelichen Kindes zu gewähren, so hätte jener Theil die Familie schadlos zu halten, welcher Ursache ist, daß solche Ausscheidung nicht stattfand, — und nach den für Cooperanten geltenden Grundsätzen beide, wenn die Schuld gemeinsam war. Denn dann ist nicht der Ehebruch die eigentliche Ursache der Schädigung der Familie, sondern die Aufnahme des illegitimen Kindes in die Familie.

Allein eine derartige Möglichkeit ist äußerst selten. Nach dem Grundsatze: *„pater est, quem nuptiae demonstrant“* [2], wird der Mann, welcher mit einer Frau in giltiger Ehe lebt, vor dem kirchlichen und weltlichen Gerichte als Vater jedes Kindes angesehen, welches von ihr im siebenten Monate seit Eingehung der Ehe und vor Ablauf von zehn Monaten seit Auflösung der Ehe geboren ist, es müßte denn bis zur Evidenz die Unmöglichkeit bewiesen sein, daß von ihm das Kind erzeugt worden [3]. Es ist hiefür vor dem äußern Forum noch kein hinreichender Beweis die Gewißheit, die Frau habe um die Zeit, in welche die Conception fallen kann, sich eines Ehebruches schuldig gemacht, — oder die Aehnlichkeit des Kindes mit dem mutmaßlichen Ehebrecher, — ja nicht einmal das eidliche Geständniß der Frau und des für ihren Mitschuldigen gehaltenen Mannes, das Kind sei Frucht ihrer Sünde [4]. Weil das Geständniß in der Oeffentlichkeit nicht nur den Zweck der Fernehaltung der Vermögensnachtheile von der Familie nicht erzielen würde, sondern zugleich weit größere Nachtheile für die Ehre und den Frieden der Familie und die gedeihliche Erfüllung der Pflichten des Familienlebens zur Folge hätte, als es der zeitliche Schaden ist, welcher abgewendet oder ersetzt werden soll, so darf in der Regel weder die schuldige Mutter noch der Genosse ihrer Sünde angehalten werden [5], die Illegitimität des Kindes offenbar zu machen,

---

[1] Aus dem gleichen Grunde haben ehedem die Civilgesetze z. B. l. 18 Cod. *de transact.* [2, 4] eine derartige Geldleistung verboten.

[2] L. 5. D. *de in jus vocat.* (2, 4). L. 12. D. *de st. hom.* (1, 5). L. 3. § 11. 12. D. *de suis* (38, 16).

[3] L. 6. D. (1, 6). — coll. cap. 4. X. *qui filii sint legit.* L. 11. § 9. D. *ad leg. Jul. de adult.* (48, 5).

[4] Vgl. Knopp, kathol. Eherecht, Bd. 2. § 50.

[5] C. 8. X. *de adult.* (5, 38) . . . . quod sicut mulieri, quae ignorante marito de adulterio prolem suscepit, quamvis id timeat viro suo confiteri, poenitentia non

ja es ist ihnen nicht einmal zu erlauben. — Dieß gilt auch für alle nachfolgenden Fälle.

Besteht keine Möglichkeit einer Fernehaltung des illegitimen Kindes von dem Familienverbande und den daraus resultirenden Rechten, so haften in dem supponirten Falle beide schuldige Theile, und zwar in ganz gleicher Weise und solidarisch.

Zweiter Fall. Der eine Theil verstand sich zur Sünde nur in Folge der bedeutenden Drohungen, der Arglist und Täuschung u. s. w. des andern Theiles, — es war also durch diesen die Freiheit seines Handelns sehr gemindert. — Dann ist er im Falle der Unmöglichkeit einer Ausscheidung des illegitimen Kindes secundär haftbar, der andere aber primär, — und wäre die Frau der Art in ihrer Freiheit beeinträchtiget worden, daß sie gar nicht mehr zurechnungsfähig gewesen, so wäre dieser allein restitutionspflichtig.

Dritter Fall. Es fand keine Beeinträchtigung der Freiheit statt, aber es hätte doch der eine Theil nie sich zur Sünde entschlossen ohne die Anregung, das Zureden und Bitten des andern Theiles. — Unter dieser Voraussetzung wollen Einige (darunter Billuart) das Verhältniß des Mandaten und Mandatars zwischen beiden erkennen, was aber wohl nicht begründet ist. Andere (wie Lessius, Lugo, die Salmanticenser, Antoine) stellen diesen Fall dem ersten gleich, was wohl das Richtigere sein wird. — Es findet auch die Meinung Vertreter, es seien beide zwar auf gleicher Stufe der Causalität, weil mitsammen in gleicher Weise thätig, aber doch komme dem einen Theile noch überdieß in Beziehung zur Theilnahme des andern die Stellung eines Rathgebers zu, und deßhalb habe er zur Ersatzleistung einen größeren Beitrag zu entrichten.

Vierter Fall. Die Sünde hat gewiß stattgefunden; ob aber ein Kind der schuldigen Frau ehelich sei oder dieser Sünde das Leben verdanke, ist zweifelhaft. — Die fast allgemeine Ansicht ist, es bestehe unter dieser Voraussetzung keine Restitutionspflicht, da im Zweifel die Legitimität des Kindes zu präsumiren sei, so wie auch die Freiheit von der Verpflichtung. (So namentlich Lugo, die Salmanticenser u. s. w., sieh *S. Liguori*, n. 657.) Einige indessen behaupten eine Pflicht, zu restituiren nach Maßgabe des Zweifels. (So z. B. Layman, Carrière, n. 1385.)

Fünfter Fall. Es ist gewiß, daß ein Kind im Ehebruche erzeugt sei, aber auch, daß die Mutter sträflichen Umgang mit mehreren Personen gepflogen habe. — Hatte keiner dieser Mitschuldigen Kenntniß von der Sünde der übrigen, so ist die Paternität unmöglich zu ermitteln, und zwar ohne daß dieselben an solcher Unmöglichkeit formell Schuld trügen. Im Zweifel aber über die Paternität ist solche nicht zu präsumiren. So lange nicht richterliche auf objectiven Sachverhalt und richtige Anwendung des Gesetzes gestützte Sentenz eine Ersatzleistung auflegt, kann sie nicht zur Pflicht gemacht werden. Besteht aber unter ihnen Conspiration, so haften sie alle gleich und solidarisch. War dieß nicht der Fall, aber es hatten die an späteren Sünden Betheiligten

est deneganda, ita nec illi, quae sibi partum supposuit alienum, ... sed competens satisfactio per discretum sacerdotem ei debet injungi.

Kenntniß von den früher mit Anderen begangenen Sünden, und mußten sie nach den Umständen vorhersehen, daß sie durch ihre Schuld eine Ungewißheit der Paternität herbeiführten, so tragen sie allein die Ersatzpflicht, in so weit sie nach obigen Grundsätzen den Ehebrecher trifft [1].

Es erübriget nun noch die Frage, auf welche Objecte die Restitutionspflicht aus Ehebruch sich erstrecke. Es ist einleuchtend, daß dem Manne, welchem ein Kind widerrechtlich aufgebürdet worden, alles zu ersetzen ist, was er für dessen Erziehung aufgewendet hat. Es darf aber dabei in Abzug gebracht werden, was etwa dieses Kind durch seine Arbeit dem Vater erworben hat.

Restitution ist sodann zu leisten jenen, welche durch das illegitime Kind aus der Erbschaft des putativen Vaters verdrängt wurden, seien es dessen rechtmäßige Kinder, oder in deren Ermangelung andere Verwandte, welche ohne seine Existenz an seiner Stelle zur Erbfolge berufen worden wären; — nicht weniger jenen, welche dem für rechtmäßig gehaltenen Kinde die Erbschaft der putativen Großältern oder anderer Verwandten überlassen mußten, welche in seiner Ermangelung ihm zugefallen wäre. Was andere aus reiner Freigebigkeit dem illegitimen Kinde zugewendete Schenkungen betrifft, sei es unter Lebenden oder auf den Todesfall, welche nur gemacht wurden, weil es die Schenker für legitim hielten, so würden die Ehebrecher dafür Ersatz zu leisten haben, wenn und in so weit sie dieselben als gewisse oder wahrscheinliche Folge ihrer Sünde vorher sehen konnten.

Die Leistung der in Folge von Ehebruch zur Pflicht gewordenen Restitution soll jederzeit mit möglichster Vorsicht geschehen, um die Offenbarung der bisher geheim gebliebenen Sünde zu vermeiden. — Die schuldige Mutter kann, wenn sie frei disponibles Vermögen besitzt, dieses ihren rechtmäßigen Kindern oder den durch das illegitime ausgeschlossenen Erben zuwenden. — In Ermangelung solcher Güter, oder wenn eine deßfallsige Verfügung ohne äußerst nachtheilige Infamie [2], ohne wahrscheinliche Gefahr trauriger Dissidien in der Ehe und in der Familie u. dgl. nicht möglich ist, bleibt ihr in der Regel kein Mittel, als besonderer Fleiß und Sparsamkeit, um dadurch das Vermögen zu mehren. Mitunter ist es auch thunlich, in kluger Weise den Mann dahin zu vermögen, daß er die rechtmäßigen Kinder bei der Vermögenstheilung besonders begünstige, oder wenn andere Kinder nicht vorhanden sind, das illegitime zu Gunsten der Noterben auf den bloßen Pflichttheil beschränke.

Der Mitschuldige der Mutter, welcher im Falle ihres Unvermögens zum vollen Ersatze auch für das an ihrer Schuld noch Fehlende aufkommen muß, kann am besten restituiren in Form einer Schenkung oder eines Vermächtnisses oder auch durch eine dritte vollkommen zuverlässige und verschwiegene Person. Für die bereits erfolgte Dammification hat er sofort Ersatz zu leisten, bezüglich der erst in Zukunft als möglich voraussichtlichen aber hat er mit Klug-

---

[1] Die Ansicht, daß unbedingt alle, welche mit der Mutter sündigten, gemeinsame Ersatzpflicht haben, hat auch ihre Vertheidiger gefunden, ist aber mindestens nicht besser begründet als die oben im Texte vertretene.

[2] Die Entdeckung ihrer Schuld vor ein und der andern ganz verschwiegenen Person würde von voller Restitution nicht entschuldigen.

heit bestmögliche Vorsorge zu treffen, daß gegebenen Falles die nötigen Mittel zur Restitution bereit liegen.

Das illegitime Kind selbst kann die Rechte legitimer Kinder für sich ohne Ungerechtigkeit und Restitutionspflicht nicht in Anspruch nehmen, sobald ihm volle Gewißheit geworden ist, der Gatte seiner Mutter sei nicht sein Vater. Diese volle Gewißheit besteht aber für ihn nur dann, wenn Beweisgründe hiefür geboten sind, mit welchen auch vor dem äußeren Forum ein genügender Beweis erbracht würde, derselbe könne unmöglich sein Vater sein. Unter dieser Voraussetzung müßte er restituiren, was er vom vermeintlichen Vater oder dessen Verwandten in Folge des Irrthums über seine Abkunft erhalten hat.

§ 2. Restitutionspflicht wegen Sünden Nichtverehelichter.

In Ansehung der Verletzung der körperlichen Integrität durch die Sünde hat von Restitutionsmöglichkeit und Pflicht dasselbe zu gelten, was im vorhergehenden Paragraphen über Ersatzleistung für persönliche Unbild durch Ehebruch gesagt ist.

Zeitliche Nachtheile aber können aus der Sünde nur entstehen, wenn sie offenkundig geworden ist, und zwar theils für die mitschuldige Person, theils für das Kind, wenn solches erzeugt worden ist, theils für die Familie beider schuldigen Personen. In wie weit besteht Gerechtigkeitspflicht, dieselben gut zu machen? Gewiß entsteht eine solche Pflicht nur, wenn die begangene Sünde eine Verletzung der stricten Gerechtigkeit war (s. oben dritte Section). Scheiden wir aus:

a) Pflichten gegen die Person, mit welcher gesündiget worden ist. Geschah die Sünde unter voller gegenseitiger Einwilligung, so hat dieselbe kein strictes Recht auf Ersatz irgend welches ihr zugegangenen Schadens, außer es wäre der bisher verborgen gebliebene Fehltritt durch Schuld des Verführers offenkundig geworden, in welchem Falle er allen aus Beraubung des guten Namens entstandenen Schaden zu restituiren hätte.

Wurde die Sünde herbeigeführt durch Mittel, welche die Freiheit des Actes nicht mehr bestehen lassen [1], so obliegt dem Vergewaltiger vollkommene Ersatzpflicht alles beursachten Schadens an Vermögen, Ehre und gutem Namen [2]. Ist daher die Versorgung der Person gefährdet, oder hat sie nur mehr eine minder gute zu hoffen, so ist er gehalten, sie in so weit auszustatten, daß ihr eine gleich gute Versorgung wie vor der Sünde ermöglicht wird, oder, wenn der Schaden nicht anders gut gemacht werden kann, und die verletzte Person sich zur Ehe mit ihm versteht, sie zu heiraten [3].

---

[1] Dahin gehören die Fälle, wie sie angedeutet sind oben S. 473 n. 2. 3. 4. 6.

[2] Hat die Vergewaltigte bereits eine so gute Versorgung erhalten, als wäre sie unbescholten geblieben, und ging ihr sonst kein Schaden zu, so ist auch von Ersatzpflicht keine Rede, sondern der Schuldige hat nur die Pflicht der Abbitte und Genugthuung.

[3] Exod. 22, 16. 17: si seduxerit quis virginem necdum desponsatam dormieritque cum ea, *dotabit eam et habebit uxorem.* Si pater virginis dare noluerit, *reddet pecuniam juxta modum dotis*, quam virgines accipere consueverunt (cfr. Deut. 22, 29). Die älteren Auctoren folgerten aus diesen Worten eine Pflicht zu dotiren und zu ehelichen. Allmälig aber bildete sich der Grundsatz aus: *aut* dotet *aut* ducat.

In Fällen, in welchen die Freiheit zwar durch äußern ungerechten Einfluß gemindert wurde, aber doch nicht in so hohem Grade, daß der Act nicht mehr hätte zu schwerer Sünde imputirt werden können, ist allerdings die der Person bereitete Versuchung ein Unrecht, der Act selbst aber mit seinen Folgen ist ihr allein zu imputiren. Wenn jedoch die Person durch Zwang in eine Lage gebracht wurde, in welcher es ihr äußerst erschwert war, den Consens zu verweigern, so daß dieser nach der gewöhnlichen Erfahrung als höchst wahrscheinlich erfolgend vorhergesehen werden konnte, so steht sie zu dem, welcher solchen Einfluß auf sie geübt, in ähnlichem Verhältnisse, wie der Mandatar zum Mandanten; letzterer ist als causa principalis anzusehen, sie selbst allerdings als nicht unfreie, aber doch im Vergleiche zu jenem secundäre Causalität [1].

Geschah die Verführung einer Jungfrau zur Sünde mit Verlust ihrer Ehre durch ein erheucheltes Eheversprechen, und waren nicht die Worte desselben der Art, daß die Verführte es als bloß erheucheltes vermuten mußte, — oder mußte nicht der ihr bekannte unverhältnißmäßig höhere Stand und Reichthum des Verführers oder andere Umstände von selbst sie auf jene Vermutung führen, — oder erlaubte sich die Verführte nicht ihrerseits List und Betrug, um das Versprechen der Ehe zu veranlassen (z. B. durch fälschliches Vorgeben, sie sei Jungfrau oder von Adel), so muß der Verführer, wenn die Verführte in Folge der Sünde nicht mehr eine gleich gute Versorgung finden könnte, wie vorher, sich zur Ehe verstehen [2], — oder im Falle er sie wegen eines von Seite seiner Person im Wege stehenden ihm bekannten, der andern Person aber verheimlichten unübersteiglichen Hindernisses nicht heiraten kann, muß er sie so weit ausstatten oder ihre Aussteuer erhöhen, daß ihr nicht minder gute Versorgung, wie ohne die Sünde, ermöglichet wird [3].

Das Versprechen an sich hatte allerdings keine Verbindlichkeit, aber durch ungerechten Dolus wurde die Verführte geschädiget, und ist ihr der Betrüger Schadenersatz schuldig.

Kann die Ehe nicht zu Stande kommen wegen eines Hindernisses von Seite der Verführten (weil sie selbst dieselbe nicht mehr eingehen will, — weil sie schon verlobt oder durch ein Gelübde gebunden ist, — weil sich herausstellt, sie sei bereits corrumpirt oder überhaupt so qualificirt, daß der Versprechende, hätte er davon Kenntniß gehabt, gewiß nie eine Verpflichtung sie zu ehelichen übernommen hätte), oder wegen eines neuen unerwarteten Hindernisses von irgend einer andern Seite (z. B. weil die Aeltern eines oder des andern Theiles nicht einwilligen wollen, weil in Folge der Ehe die traurigsten Zerwürfnisse in der Familie zu erwarten wären), oder ergeben sich überhaupt Umstände, unter welchen der Verführer auch ein rechtsgiltiges Eheversprechen

---

[1] Aehnliche Fälle bespricht der hl. Liguori n. 642 und bemerkt am Schlusse: „in his tamen et similibus casibus dicunt *Salmantic.*, teneri violatorem tantum ad partem, non vero ad omnem damnorum reparationem".

[2] S. Th. Suppl. q. 46. a. 2. ad 2 et ad 4.

[3] Gehört der Verführer einem weit höheren Stande an als die Verführte, hat diesen Umstand aber ihr verheimlichet, so kann nicht bewiesen werden, daß zur Restitution nur die Eingehung der Ehe mit ihr genüge. Sie ist vollkommen schadlos gehalten, wenn sie dotirt wird, um eine standesgemäße Ehe eingehen zu können. (S. Lig. n. 643. dub. 2.)

mit der andern Person wieder einseitig auflösen könnte, — so ist er zu Nichts verpflichtet, selbst wenn das Versprechen eidlich bekräftiget war. Denn das Versprechen konnte in keinem Falle einen andern Sinn haben, als „ich werde dich ehelichen, in so weit es mir moralisch möglich ist, eine Ehe mit dir zu schließen". Haftung des Versprechenden für Eheschließung unter allen Umständen oder Versorgung in anderer Weise könnte nur behauptet werden, wenn sie ausdrücklich bedungen worden.

Ist der Verführer im obigen Fall obligirt, die Ehe einzugehen, so scheint er verpflichtet, im Falle er durch ein Gelübde gebunden ist oder sonst ein dispensables Ehehinderniß im Wege steht, die Dispens nachzusuchen, wenn die Verführte sich nicht anders zufrieden stellen lassen will [1]. Ein erst nach entstandener Gerechtigkeitspflicht zur Ehe gemachtes entgegengesetztes Gelübde könnte ohnehin derselben nicht präjudiciren.

Ist durch ein ernstlich gemeintes Eheversprechen die Einwilligung zur Sünde erwirkt worden, so hat der Verführer die gleichen Verpflichtungen. Er hat wohl in Anwendung des Versprechens zur Erreichung seines Zweckes keine Ungerechtigkeit begangen, weil er ohne Dolus handelte; es liegen auch keine bindenden Eheverlöbnisse vor wegen der beigefügten unerlaubten Bedingung [2]; aber nachdem der eine Theil mit eigenem großen Schaden erfüllt hat, was der andere wollte, ist auch dieser verpflichtet zu thun, was er versprochen hat, und im Falle dieß ihm nicht möglich ist, den Schaden zu ersetzen.

Gousset sagt n. 1015 wohl mit Recht, es wäre den guten Sitten gewiß förderlich, derartigen Versprechungen gesetzlich jede Wirksamkeit abzusprechen [3].

b) Die Alimentationspflicht gegen das Kind obliegt im Falle gemeinsamer Schuld aus naturrechtlichen Principien beiden Erzeugern gleichheitlich und solidarisch. Positiv gesetzliche Bestimmungen weichen davon vielfach ab, und bürden die primäre Pflicht dem Vater auf [4]; die Mutter soll nur subsidiär obligirt sein mit Ausnahme der „obligatio lactandi prolem", welche ihr für die ersten drei Jahre obliegt, wenn sie hiezu vermögend ist. Sobald eine richterliche Sentenz nach objectiv richtig eruirter Paternität erfolgt ist, haben sich die Schuldigen an dieselbe zu halten. Es besteht aber keine Gewissenspflicht für den Erzeuger, daß er sich vor Gericht zur Paternität bekenne, selbst dann nicht, wenn ein Unschuldiger in Verdacht gezogen wird, ohne daß er wissentlich und schuldbar dazu beigetragen hätte.

---

[1] Ueber diese übrigens von den Auctoren nicht einstimmig entschiedene Frage sieh ausführlich S. Lig. n. 649 sq.

[2] Sieh z. B. Knopp, Ehehindernisse Bd. II. § 33. — Gousset, Moraltheologie Bd. I. n. 1015, Bd. II. n. 760.

[3] Damit stimmt überein der hl. Alphons v. Liguori (n. 641): hic obiter notare juvat cum Continuat. Tournely valde utile fore ad hujusmodi flagitia vitanda, quod promissiones matrimonii ad obtinendam deflorationem etiam forte juramento firmatae, invalidae declarentur ab episcopis. — Die Instr. pastor. Eystett. befiehlt den Seelsorgern, die Gläubigen zu belehren, Sponsalien dieser Art, so wie überhaupt alle Eheversprechen mit Umgehung des älterlichen Consenses, — „illicita fieri, culpam admittere, cognitaque parentum dissensione solvi posse, licet jusjurandum intercesserit".

[4] Dieß mit Bezug auf L. 9. Cod. *de patr. potest.* (8, 47).

Im Falle stattgehabten Zwanges muß der Vater allein Unterhalt und Erziehungskosten bestreiten.

c) Durch die Sünden gegen das sechste Gebot geht auch vielfach der Familie und den Angehörigen der Schuldigen großer Nachtheil an Ehre und Vermögen zu. Ist auch dieser gut zu machen? Ohne Zweifel hat das Verbrechen der Notzucht die strengste Gerechtigkeitspflicht zur Folge, auch diesen Schaden zu ersetzen.

Wird aber die Sünde verübt mit voller gegenseitiger Einwilligung, so ist kein Theil in seinem Rechte verletzt; keiner ferner verletzt ein strictes Recht seiner Familie, sondern er mißbraucht vielmehr sein eigenes Recht in strafbarster Weise, und dieser Mißbrauch schließt in sich Sünde gegen die den eigenen Angehörigen schuldige Pietät und Liebe und sündhafte Mitwirkung zu gleicher Sünde gegen die Angehörigen des andern Theiles. Erwähnte Sünde ist zugleich sehr schwere Uebertretung der Pflicht des Gehorsams gegen die Aeltern, beziehungsweise Mitwirkung zu einer solchen, wenn dieselben den sträflichen Umgang ausdrücklich und ernstlich verboten hatten. — Weil mithin keine stricte Rechtsverletzung gegen die Familie sich nachweisen läßt [1], kann auch keine Restitutionspflicht bewiesen werden. Wohl aber haben die Schuldigen Abbitte und Genugthuung zu leisten und durch treueste Erfüllung aller Pietätspflichten einigermaßen das verursachte Leid zu ersetzen.

Welche Verpflichtung dagegen obliegt Aeltern, Vorgesetzten, Erziehern, welche an dem sündhaften Leben der ihnen Anvertrauten Schuld tragen? Haben sie dieselben positiv zur Sünde verleitet [2], so trifft sie die Schuld und die Verantwortung des Mandaten. Besteht ihre Sünde nur in Vernachlässigung ihrer Pflicht, sie von der Sünde abzuhalten, so haften sie als negativ Cooperirende [3].

Epilog.

Das sechste Gebot und die Tugend der Enthaltsamkeit.

Die Tugend, welche im Menschen herrschend sein muß, damit er in der rechten Ordnung bleibe bezüglich des ihm durch das sechste Gebot garantirten Rechtes und nicht ausschreite zu Verletzungen desselben im Nächsten, ist die **Mäßigkeit**, welche disponirt, die Sinnengüter nur nach der rechten von der

---

[1] Einige zum Theile abweichende Ansichten sieh S. Lig. n. 640 sq.

[2] Das fluchwürdigste Vergehen dieser Art ist es, das Laster Anderer zum Gegenstande eines Gewerbes zu machen (lenocinium), worauf Concil. Eliberit. can. 12 Beraubung der Communion für das ganze Leben als Strafe gesetzt hatte.

[3] Das göttliche Gesetz erklärt den Aeltern in schärfster Weise ihre Verantwortlichkeit für die Reinheit ihrer Kinder. Eccli. 7, 26 sq.: *Filiae tibi sunt? Serva corpus illarum* etc. Ibid. 42, 9—11: *Filia patris abscondita est vigilia, et sollicitudo ejus aufert somnum, ne forte in adolescentia sua adulta efficiatur, et cum viro commorata odibilis fiat* etc. — — Der hl. Joh. Chrysost. sagt (lib. 3. adv. vitup. vitae monast.): Nulla alia ex ratione perversi ut fiant liberi, contingit, nisi quod eorum patres circa vitae praesentis commoda aequo amplius incumbunt, et fere dixerim, insaniunt . . . . Hos ego patres (quod nemo tamen me commotius dicere quam verius existimet) *parricidis ipsis immaniores sceleratioresque dixerim.*

Vernunft und dem Glauben vorgezeichneten Ordnung zu gebrauchen [1]. In so ferne sie direct nur die Ordnung des niederen Menschen zum höheren zu ihrem Objecte hat und erst indirect und mittelbar die Ordnung zum Mitmenschen und zu Gott, ist sie dem Range nach die niederste der Tugenden [2]. In so ferne aber der Mensch in den Sünden dagegen jenem Scheingute sich dienstbar macht, welches das niederste von allen ist, entwürdigen ihn diese mehr als alle übrigen [3] Sünden. — Die herrlichste Blüte der Tugend der Mäßigkeit ist das Verharren in der Virginität. Unter allen Tugenden ist ihr eine besondere Schönheit eigen, die Freiheit von jeder Befleckung durch Hingabe des Geistes an den niedersten Sinnengenuß und in Folge dessen die Befähigung zum vollkommensten Verkehre mit Gott. Sie steht aber niederer in jedem Falle als die theologische Tugend und die Religion, welcher sie dient, — als die höchste Blüte des Starkmutes, das Martyrium, welches das höchste irdische Gut Gott opfert, — und als das klösterliche Gehorsamsgelübde, worin die ganze Person ihm geopfert wird [4].

Die Sinnenlust drängt sowohl zur Unmäßigkeit im Genusse von Speise und Trank (sieh oben S. 190) als auch zu den im sechsten Gebote verbotenen Unordnungen, und jene ist eine fruchtbare Mutter dieser (*luxuriosa res vinum*, prov. 20, 1). Die Mäßigkeit schützt die Seele gegen beiderlei Sünden (Seite 158) und stellt dann der ersten Klasse gegenüber die Tugenden: a) der Enthaltsamkeit von Speisen (abstinentia) in vernunftgemäßer Weise [5] und b) der Enthaltsamkeit von einem der Vernunftordnung zuwiderlaufenden Genusse geistiger Getränke (sobrietas), denen der zweiten Klasse: die Enthaltsamkeit von jedem unerlaubten Gebrauche des im sechsten Gebote garantirten Rechtes (castitas — standesgemäße Keuschheit und deren unzertrennliche Begleiterin, die „*pudicitia*"). — Die Tugenden der einen wie der andern Art haben sich zu behaupten vor Allem gegenüber dem Sturme der Leidenschaften; trotz all ihrer Gewalt standhaft bleiben („se continere") ist die Aufgabe derselben, die man vorzugsweise als „continentia" bezeichnet [6].

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 141. a. 6: temperantia accipit necessitatem hujus vitae sicut regulam delectabilium quibus utitur, uc scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas hujus vitae requirit.

[2] Ibid. a. 8.

[3] q. 143. a. 4.

[4] S. Th. 2. 2. q. 152. a. 5: Semper finis excellit id quod est ad finem; et quando aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem, ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis... Unde ipsae virtutes theologicae et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, praeferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc quod inhaereant Deo, martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam, et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem et omnia quae possunt habere, quam virgines, quae ad hoc postponunt veneream voluptatem.

[5] Ibid. q. 146. a. 1: ... secundum quod est ratione regulata ... Et hoc significatur in .... auctoritate Petri, ubi dicitur, *in scientia esse abstinentiam ministrandam,* ut scilicet homo a cibis abstineat, prout oportet pro congruentia hominum, cum quibus vivit, et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate.

[6] S. Th. q. 155. — Im dritten Artikel wird erklärt, das Subject der continentia

Vollkommener aber sind die erwähnten Tugenden, wenn die Seele in der Beherrschung ihrer Begierlichkeiten bereits so weit gekommen ist, daß sie sich nicht mehr mit Macht gegen die Vernunft erheben können. Dieß ist dann die Vollkommenheit der Mäßigkeit [1]. Offenbar ist auch der Gegensatz gegen „temperantia“ sündhafter als gegen „continentia“. Denn letztere Sünde findet immerhin einige Entschuldigung durch die Macht der Leidenschaft, die zu überwinden war, — erstere aber nicht [2].

Jeder ist verpflichtet, darnach zu streben, daß die ungeordnete Regung der Begierlichkeit möglichst verhütet werde, — ganz vorzüglich aber jener, welcher weiß, daß er sie nicht entstehen lassen könne ohne Gefahr, sich der Leidenschaft hinzugeben. Es muß die böse Gelegenheit gemieden werden. Gegenüber den Gefahren der Sinnenlust gibt es nach einstimmiger Lehre aller Geisteslehrer kein Heilmittel außer der Flucht; „fugite fornicationem“ (1 Cor. 6, 18). Zu dieser Stelle macht der hl. Gregor v. Nyssa die Bemerkung: Est enim animarum bellum, quod et *resistendo* et *fugiendo* prudenter geritur .... Tenditur arcus calumniae; utile est, *adversa fronte congredi cum mendacio;* quando autem jacit telum forma meretricia, *honestum est tergum vertere et adversum vultum fugere* ...

Die zu meidenden Gelegenheiten sind:

1) unbewachte Blicke; Eccli. 42, 12 sqq.: *omni homini noli intendere in specie, et in medio mulierum noli commorari: de vestimentis enim procedit tinea, et a muliere iniquitas viri. Melior est enim iniquitas viri, quam mulier benefaciens, et mulier confundens in opprobrium.* — Ibid. 9, 1—13. *Virginem ne conspicias, ne forte scandalizeris in decore illius* (v. 4). — Job 31, 1. 2: *pepigi foedus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de virgine. Quam enim partem haberet in me Deus desuper et haereditatem Omnipotens de excelsis?* [3]

2) unbewachte Unterredungen und Freiheiten des Umgangs; *colloquium illius quasi ignis exardescit* (Eccli. 9, 11); *cum aliena muliere ne sedeas omnino, nec accumbes cum ea super cubitum* (v. 12).

3) Tänze. — Erlaubt ohne Zweifel sind jene Tänze von Personen beiderlei Geschlechtes, zu welchen man sich einfindet mit gegenseitiger Hochach-

---

sei nicht appetitus concupiscibilis, sondern die Vernunft; denn auch im Enthaltsamen erhebe sich die ungeordnete Concupiscenz, aber sie werde niedergehalten und ihr die Zustimmung versagt durch die höhere moralische Kraft des vernünftigen freien Wesens.

[1] „Continentia comparatur ad temperantiam, sicut imperfectum ad perfectum.“ L. c. a. 4.

[2] Ibid. q. 156. a. 3. — Im vierten Artikel erklärt der hl. Lehrer es für verzeihlicher, der Leidenschaft des Zornes zu unterliegen als der sinnlichen Begierlichkeit: primo quidem, quia motus irae participat aliqualiter rationem, in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam ... sed motus concupiscentiae totaliter est secundum sensum ... Secundo, quia motus irae magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motus cholerae, quae tendit ad iram ... Tertio, quia ira quaerit manifeste operari; sed concupiscentia quaerit latebras et dolose subintrat. Quarto, quia concupiscens delectabiliter operatur; sed iratus quasi quadam tristitia praecedente coactus.

[3] Sieh S. *Hieronym.* contra Jovinianum l. II. S. *Gregor. M.* lib. Mor. XXI. 2.

tung der persönlichen sittlichen Würde, wodurch das sinnliche Element niedergehalten wird; von Tanzbelustigungen aber, wie sie jetzt der Jugend geboten werden, bei welcher die Sinnlichkeit das vorherrschende Motiv ist, muß wohl gesagt werden, sie seien schon ihrer Natur nach Gelegenheit zur Sünde. Die Erfahrung bestätiget diesen Satz. Wird ja der Tanz für eine erschreckend große Zahl Anfang eines jahrelangen Sündenlebens oder Befestigung in demselben [1]. Vielfach will man die Zusammenkünfte auf dem Tanzplatze rechtfertigen als Mittel, die Töchter in die Welt einzuführen und ihre künftige Versorgung anzubahnen. Aber welcher vernünftige, wenn auch nicht gläubige Mensch kann die Entfaltung aller Sinnenreize für ein geeignetes Mittel erkennen, den wichtigsten Schritt des Lebens, die eheliche Verbindung, vorzubereiten!

Unter den gegenwärtigen sittlichen Verhältnissen kann Tanzbesuch nur unter Vereinigung folgender Bedingungen geduldet, nie gebilliget werden: a) wenn von ihm jede sündhafte Absicht ferne und der ernstliche Wille vorhanden ist, die Gelegenheit zu einer entfernten zu machen, so wie gemäß der bisher gemachten Erfahrung die moralische Gewißheit, daß dieß dem Besucher möglich ist [2]; b) wenn man hingeht und zurück in Gesellschaft und Aufsicht der Aeltern oder anderer bewährter Personen, und am Tanzplatze das Alleinsein mit Personen des andern Geschlechtes meidet; c) wenn man sich keine unanständige Kleidung erlaubt, und d) die Betheiligung an rohsinnlichen Tänzen meidet [3].

4) Vertraute Verhältnisse zwischen Personen verschiedenen Geschlechtes, sogenannte Bekanntschaften. — Ist dabei auch die Sünde nicht beabsichtiget, bestehen aber auch keine Sponsalien mit Erfüllung der für diese sittlich notwendigen Bedingungen, so tragen dieselben in der Regel große Gefahr der Sünde in sich und sind zu meiden. Sieh oben S. 461.

5) Darstellungen unreiner Dinge, welche die Phantasie mit gefährlichen Vorstellungen erfüllen, sei es in lebenden Bildern und Handlungen (Theater) oder im Worte sittengefährlicher Bücher, Gedichte und Lieder, oder in Werken der bildenden Kunst (Gemälde und Statuen). — —

---

[1] Hat der hl. Karl Borromäus (opusc. de choreis cap. 14) nicht wahr gesprochen, wenn er sagt: „qui ad choreas accedunt, fere omnes vitam quandam laxiorem et mundi corruptelas sequuntur?“

[2] Jeder katholische Theologe muß den Satz des hl. Karl Borromäus unterschreiben (l. c. cap. 6): Qui sibi ex chorea periculum peccati mortalis *timet*, si accedit, peccat mortaliter. Quia qui amat periculam, peribit in illo. Idem dic, si *rationabiliter* timere *debeat*, neque venia datur temeritati, caecitati, qua quis adit salutis periculum.

[3] Leider sind diese bei den gewöhnlich unter dem Volke üblichen Tanzvergnügungen vorherrschend geworden, und kann auch von diesen gelten, was Clemens von Alexandria (l. II. Paedag. c. 4) schreibt: *Ubi citharae sonus est et tympanorum pulsus ac tibicinum concentus cum numerorum concinnitate et plausibus, ibi omnino est omne genus foeditatis, eaque fiunt clam ab illis, quae turpe est vel dicere.* Vgl. S. *Jo. Chrysost.* hom. 49 in Matth. S. *Ambros.* l. III. de Virginit. capp. 5. 6. — Dem Katecheten ist zu empfehlen Gaumes Beantwortung der Frage „Darf man tanzen?“ Kath. Religionsl. Bd. IV. Lect. 52.

Je mehr die sittlichen Zustände unserer Gesellschaft dazu angethan sind, das Gewissen für die in genannten Objecten liegenden sittlichen Gefahren abzustumpfen, desto entschiedener ist in Lehre und Beispiel an dem Worte des Herrn festzuhalten: „si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et projice abs te."

Sind aber auch alle äußern directen Gelegenheiten zu unreinen Sünden gemieden, so ist man doch noch nicht sicher. Besonders in Beziehung auf sie gilt das „inimici hominis domestici ejus". Die unreine Leidenschaft zieht ihre Nahrung aus jeder andern Unordnung im Menschen [1]. Sicher ist nur, wer alle Leidenschaften in seine Botmäßigkeit gebracht und beharrliche Selbstüberwindung in jeder Beziehung üben gelernt hat.

Innere und äußere Abtödtung ist das erste notwendige Mittel zu einem reinen Leben; das zweite, ohne welches das erste nicht möglich ist, Demut [2]; das dritte Flucht des Müßiggangs [3]; das vierte endlich, durch welches alle übrigen ihre Kraft und Weihe empfangen, ja ohne welches sie gar nicht gehandhabt werden können, Gebet und Empfang der hl. Sacramente. „Ad illius (sc. luxuriae) vim opprimendam maxime valet frequens confessionis et Eucharistiae usus: tum assiduae ac piae quidem ad Deum preces (Sap. 8, 21), cum eleemosynis atque jejunio conjunctae. Est enim castitas donum Dei, quod recte petentibus non denegat, nec patitur nos tentari supra id, quod possumus. Corpus autem non jejuniis modo et iis praesertim, quae sancta Ecclesia instituit, sed vigiliis etiam, piis peregrinationibus atque aliis afflictationum generibus exercendum est sensuumque appetitiones reprimendae." (1 Cor. 9, 25 sqq.) Aus Catech. Rom. p. III. c. VII. q. 4—7.

Dritter Tractat.

Siebentes Gebot.

Erste Section.

Recht auf zeitliche Güter.

Einleitung.

§ 1. Berechtigung der individuellen Person.

Der Mensch ist für Erhaltung des Lebens des Individuums so wie der Familie auf die Natur angewiesen. Gott hat ihn zu ihrem Herrscher gesetzt (Gen. 1, 26 sqq.) [4]; ihr Zweck ist, dem zum Dienste Gottes geschaffenen

---

[1] Ezech. 16, 49: *Ecce haec fuit iniquitas Sodomae sororis tuae, superbia, saturitas panis et abundantia, et otium ipsius et filiarum ejus: et manum egeno et pauperi non porrigebant.*

[2] S. *Greg.* Mor. XXI. 3: Si castitatem humilitas deserat vel humilitatem castitas relinquat, apud auctorem humilitatis et munditiae prodesse quid praevalet vel superba castitas vel humilitas inquinata?

[3] S. *Hieron.* ep. 4: Facito aliquid operis, ut te semper diabolus inveniat occupatum.

[4] Cfr. ps. 8. ps. 113, 16: coelum coeli Domini; terram autem dedit filiis hominum.

Menschen zu dienen, theils indem er sie gebraucht, um an den Geschöpfen die Erkenntniß des Schöpfers zu entfalten [1] und in freier Uebung seiner Kräfte Gottes Willen zu erfüllen, theils indem er aus ihr den Unterhalt seines zeitlichen Lebens nimmt [2].

Die erste Uebertragung der irdischen Schöpfung an den Menschen war nicht eine Einweisung der Individuen in einen jedem einzelnen gesondert von den übrigen eigenthümlichen Besitz, sondern sie geschah an das ganze Geschlecht; im Stande der Unschuld hätte es nie ein Particulareigenthum gegeben [3].

Es bestand vor der Sünde die vollste Einheit des Willens des Menschen mit Gottes Willen, und deßwegen auch vollste Willenseinheit der Menschen unter einander. Nicht der mindeste Zwiespalt fand sich zwischen niederem und höherem Begehren im Menschen selbst. Die äußere Natur stand ihm nicht widerstrebend gegenüber, sondern diente bereitwillig ihm, der sie in leiblichem Genusse und geistigem Erkennen in sich aufnahm, und dadurch zu Gott, seinem und ihrem Ursprung und Endziel, hinführte, so wie er auch sie hütete, d. h. bewahrte vor jedem Gottes Willen widersprechendem Gebrauche (Gen. 2, 15). Er mußte nicht erst sich dieselbe dienstbar machen, sondern fand sie schon sich unterwürfig, als Gott ihn in die Welt einführte. Es war somit weder von ihrer noch von des Menschen Seite ein Grund gegeben, etwas für sich zu beanspruchen mit Ausschluß des Andern; es gab kein Mein und Dein, kein Particularrecht in Ansehung irdischer Güter.

Die Sünde aber, indem sie die Einheit des menschlichen Wollens mit dem göttlichen zerstört hat, brachte Zwiespalt auch in alle Verhältnisse, in welchen der Mensch herrschen soll über die Natur und Empörung dieser gegen ihn. Soll sie dienen zur Fortpflanzung seines Geschlechtes, so hält sie ihm entgegen das Wort: „multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos: in dolore paries filios“ (Gen. 3, 16). Der Forderung, die Mittel des Lebensunterhaltes zu bieten, stellt sie entgegen das göttliche Urtheil: „in sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram, de qua sumptus es“ (ibid. v. 19). Beansprucht der Mensch ruhigen Besitz der Früchte seiner Arbeit, so hält die Erde fest an dem Gerichte Gottes: „maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae. Spinas et tribulos germinabit tibi“ (v. 17 sq.). Nach dem Sündenfalle und der Sündflut erneuert Gott die Uebertragung der Herrschaft über die Erde an die Menschen. Allein wie ganz verschieden die Worte, die er jetzt spricht, von denen seiner ersten Einsetzung zum Herrn der Erde: „Crescite et multiplicamini et replete terram: et *terror vester* ac *tremor* sit super cuncta animalia terrae“ etc. (Gen. 9, 1. 2.)

Daß des Menschen sinnliches Begehren nicht zurückschrecke vor diesem Kampfe gegen die Natur, entspricht sie andererseits auch demselben als „bonum

---

[1] Rom. 1, 20.

[2] S. Th. 2. 2. q. 66. a. 1.

[3] *Gregor. di Valentia* in S. Th. p. 2. tom. III. disp. V. q. 10. — *Scotus* in 4. d. 15. q. 2. a. 1. concl. 1 & 2. — Dagegen meint Lessius (de J. et J. Sect. I. cap. V. dub. II.), im Stande der Unschuld wäre es ganz dem Willen der Menschen anheim gegeben gewesen, eine Theilung des irdischen Besitzes einzuführen oder nicht.

delectabile et bonum utile". Doch bereitet der in ihr liegende sinnliche Reiz, obgleich an sich nichts Böses, sondern Mittel, den gefallenen Menschen nach allen Beziehungen im Zusammenhange mit der Natur zu erhalten, dem höheren geistigen Menschen harten Kampf. Dieses in jedem Einzelnen sich bekämpfenden doppelten Gesetzes wegen ist das Geschlecht nicht mehr geeint in einem Willen, sondern es steht jeder Einzelne für sich der Natur gegenüber, sie beherrschend oder ihr dienstbar, je nachdem er selbst die Entscheidung getroffen; und zu gleicher Zeit in seinem Streben, ihr abzuringen, was er begehrt, und zu bewahren, was er gewonnen, vielfach von Andern behindert [1]. Deßwegen ist der Mensch im gegenwärtigen Stande in Folge des Sündenfalles und der auch im erlösten Zustande gebliebenen total veränderten Stellung zur Natur als Rechtssubject nicht mehr möglich dem Geschlechte nach, sondern jedes einzelne Individuum hat seinen bestimmten Rechtskreis mit Ausschluß der übrigen [2].

Der innere Zwiespalt zwischen niederem und höherem Gesetze im Menschen und die innere Verdunkelung der im Stande der Unschuld ihm verliehenen Erkenntniß des heiligsten Willens Gottes nach allen Beziehungen und in seinen inneren Gründen machten nunmehr auch die Unterwerfung der Einzelnen unter eine äußere Auctorität und unter äußere positive Gesetze nötig. So in der Familie: „sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui", Gen. 3, 16; so in den Völkern: „in unamquamque gentem praeposuit rectorem", Eccli. 17, 14.

Aber wie wird der durch die Sünde ganz und gar selbstsüchtige Mensch sich unter die Auctorität beugen? Die Gesellschaft ist ihm notwendig zur Erhaltung und Erweiterung seiner Rechte; ohne Auctorität und Gesetz aber ist der Bestand der Gesellschaft unmöglich. Und so wird ihm Unterwerfung unter Auctorität und Gesetz Bedürfniß. Gesellschaft und gesichertes Privateigenthum bedingen sich gegenseitig; der Communismus destruirt die Gesellschaft [3], diese aber schützt die Individuen in ihren Rechten.

Merkwürdig ist, wie jede im Laufe der Jahrhunderte entstandene Häresie gegen die Dogmen vom ursprünglichen Stande des Menschen, von Sündenfall und Erlösung, von der Notwendigkeit und Verpflichtung eines Gesetzes — zum Wahne führte, jedes Vorrecht des einen Menschen vor dem andern widerstreite dem göttlichen und natürlichen Rechte [4].

---

[1] Jac. 4, 1. 2: Unde bella et lites in vobis? Nonne hinc? ex concupiscentiis vestris. Concupiscitis, et non habetis: occiditis et zelatis, et non potestis adipisci: litigatis et belligeratis.

[2] In diesem Sinne schreibt der hl. Clemens I. an die Gemeinde in Korinth: „communis usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus esse debuit, sed per *inquitatem* alius dixit hoc esse suum et alius istud, et sic inter mortales facta est divisio" (c. 2. C. XII. q. 1.), und bezeichnen die hl. Väter das Particulareigenthum als ein Uebel; z. B. der hl. Ambrosius (in Luc. 12), der hl. Joh. Chrysostomus (hom. 10 in 1 Cor. et orat. in S. Philogonium). Gleiches Urtheil fällen sie von ihm im Vergleiche mit der evangelischen Armut, so wie mit der Gesinnung der christlichen Liebe, welche bereitwillig ihren Besitz mit dem Dürftigen theilt. S. Th. 2. 2. q. 66. a. 2.

[3] S. Th. l. c. a. 1.

[4] Dieß berichten schon der hl. Augustin (de haer. 40) und der hl. Epiphanius (haer. 61) von den sogen. Apostolikern. Nach dem hl. Augustin (ep. 106 ad Paulinum) hatte der Pelagianismus dieselbe Consequenz. Man denke ferner an die

Die sicherste Garantie haben die Rechte des Menschen in der christlichen Wahrheit und im Kreuzesopfer, in welchem der Gottmensch durch die gänzliche Entblößung und Beraubung jeglichen Rechtes in der menschlichen Gesellschaft dem durch die Sünde um alle seine Rechte gebrachten Menschen wieder das Recht zurückgab auf seine Existenz und alle Mittel derselben. Das Grundverderben für die Gesellschaft in allen Beziehungen ist aber der Abfall von Gott und seiner geoffenbarten Wahrheit.

Der Communismus wurde von kirchlicher Seite besonders durch die Encykliken Pius' IX. vom 9. Nov. 1846 und 8. Dec. 1849 verurtheilt als „infanda ac vel ipsi naturali juri maxime adversa .... doctrina, qua semel admissa omnium jura, res, proprietates ac vel ipsa humana societas funditus everterentur".

*) Die Rechtslehrer beantworten verschieden die Frage, welches die ursprüngliche Art gewesen, das vorher gemeinsame Gut des Geschlechtes unter die Menschen zu theilen. Auf Grund des römischen Rechtes ging man immer von dem Satze aus: „Jure naturae omnia communia — ergo rerum divisio et dominia distincta ex jure gentium." (Cfr. Lessius, de Just. et J. S. I. C. V. dub. III. — Der hl. Thomas 2. 2. q. 66. a. 2. ad 1 wird mit Unrecht hiefür citirt.) Die Art und Weise der Theilung war nach den Einen Occupation durch die Einzelnen und das Loos im Zweifel über die erste Occupation, welcher das allgemeine Rechtsbewußtsein und allgemeine Uebereinstimmung den Erfolg des Eigenthumserwerbes zuerkannt habe. (Lessius l. c. dub. I., wo er sich beruft auf Gen. 10 et 11.) Andern ist die Occupation nicht hinreichend für sich allein, sondern sie nehmen als ersten Eigenthumserwerb die Arbeit und Umwandelung der Sache durch Arbeit, wodurch der Mensch sich der Natur gleichsam einkörpert, sein Gepräge ihr aufdrückt, und dadurch sie an sich kettet. (Aehnlich Balmes, Lehrb. der Ethik S. 93 ff.) Außer diesen Theorien gibt es andere, welche alles Eigenthum reduciren auf das Gesetz des Staates (wie Montesquieu und Bentham) oder auf Vertrag und gemeinsamen Willen aller Glieder der Gesellschaft, wie der Rationalismus der neueren Zeit. (Ueber diese verschiedenen Theorien sieh Lyonnet, de J. et J. p. I. c. I. art. 1, und Ahrens, Rechtsphilosophie S. 446 ff.) — Es sei nur Folgendes angedeutet: Die Theorie der Occupation ist auf die kaum richtige Voraussetzung gegründet, der Mensch habe jemals die Erde ganz und gar herrenlos angetroffen, und er selbst sei jemals gesetzlos, wenigstens frei von allem positiven Gesetze gewesen. — Die Arbeit erweitert allerdings das Vermögen, und ringt der Natur ihre Früchte und den Gewinn ihrer Kräfte ab. Die Thatsache, daß jedes Individuum eigener Thätigkeit bedarf, sein Vermögen sich zu vermehren und zu erhalten, und daß es so gleichsam demselben sich eingelebt hat, beweist die Vernunftwidrigkeit des Communismus. Aber sie

---

Waldenser und Albigenser; an die fürchterlichen Folgerungen, welche die Wiedertäufer aus den Häresien des 16. Jahrhunderts zogen. Die totale Verläugnung aller christlichen Dogmen in neuerer und neuester Zeit erzeugte die communistische und socialistische Doctrin eines Baboeuf, Cabet, Louis Blanc, Proudhon und Consorten, welche jede Bevorrechtung in der Welt aufgehoben wissen wollen und Eigenthum für Diebstahl erklären. Vgl. Nicolas, „Ueber das Verhältniß des Protestantismus und sämmtlicher Häresien zum Socialismus". Aus dem Französischen. Mainz 1853. — — Geht man nicht zur Begründung des Rechtes von der Uebertragung des Geschaffenen an den Menschen durch Gott aus, so ist es unmöglich, das Mein und Dein anders zu erklären als durch eine einmal geschehene Beraubung der Schwächeren durch die Stärkeren, welche factisch fortbauert und mit der Zeit die Gleichberechtigung Aller vergessen ließ. Man wird immer auf den Satz Rousseau's hinauskommen: „Der Erste, welcher, nachdem er ein Feld umschlossen, zu sagen anfing: dieses ist mein, und Leute fand, die einfältig genug waren, es zu glauben, ist der eigentliche Begründer der bürgerlichen Gesellschaft," und die letzte Consequenz dieses Satzes ist der Communismus.

stellt sich deßwegen noch nicht als Fundamentalprincip des Eigenthums dar. Die Arbeit setzt schon eine Berechtigung auf die zu bearbeitende Sache voraus. — Auf das menschliche Gesetz als letzten Grund kann das Eigenthum wiederum nicht zurückgeführt werden. Ist das Recht die Folge menschlicher Willkür? Ist Eigenthumsverletzung eine Versündigung zunächst nur gegen das Gesetz der Menschen? Und hat vielleicht Gott dieselbe verboten, bloß um nachträglich das Gesetz des menschlichen Gesetzgebers zu sanctioniren? Diese so wie die aus der erstern consequent folgende Vertragstheorie führen zur communistischen und socialistischen Lehre. Ihr Princip dreht sich immer, man mag es formuliren, wie man will, um in die Anschauung Plato's: „Der Mensch wegen des Gesetzes und nicht das Gesetz wegen des Menschen;" — und in die des Aristoteles: „Das Ganze steht über und vor den Theilen, also das Glied für die Gesellschaft, der Bürger für den Staat und nicht umgekehrt," und je mehr solche Theorien praktisch werden, desto unvermeidlicher der Kampf der Individuen gegen die Societät. — Der göttlichen Offenbarung und der Geschichte entsprechend scheint nur die Ansicht Molina's: das Eigenthum habe seinen letzten Grund in der väterlichen Gewalt. Adam erhielt die Erde von Gott übertragen, um sie mit seinen Nachkommen zu bewohnen und zu bebauen. Ihm unterworfen wurde das Weib und ihre Kinder. Wie es von ihm heißt: „qui fuit Dei" (Luc. 3, 38), so von Seth: „qui fuit Adam" u. s. f. Der Sohn soll relativ Alles durch den Vater sein und erhalten, wie der erste Vater in der Schöpfung nach allen Beziehungen Alles durch Gott geworden und erhalten. Vom Vater hat ein jeder Mensch sein Grundvermögen, seine Arbeit erweitert es, das Gesetz schützt das Vermögen und befördert seine Erweiterung, die Glieder der Gesellschaft erkennen das gegründete, erweiterte, geschützte Eigenthum an, — Alles dieß im Namen und nach dem Willen Gottes. Die Besetzung (occupatio) der Erde geschah allerdings nur successiv, aber nicht nach Willkür und Zufall, sondern unter Leitung der Vatergewalt für die Glieder der Familie, und des Stammeshauptes für die Familien. Ein besonderer Beweis dieser Wahrheit liegt in dem Segen und Fluche der Patriarchen, wie er ausgesprochen ist Gen. 9, 25. Gen. 27. 48. 49. So erklärt auch der hl. Epiphanius (haer. 66) das Recht der Israeliten auf Kanaan, da er den Einwurf der Manichäer widerlegt, Gott habe den Amoritern, Gergesenern und andern Völkern ihr wohlerworbenes Land genommen und den Israeliten zugetheilt, was nicht gerecht sei, aus der Theilung der Erde, welche Noe unter seine Söhne vorgenommen habe. (Vgl. Moy, Grundl. § 30.) — Ahrens, Rechtsphilos. S. 478. „Philosophie der Geschichte des Eigenthums", weist nach, das Eigenthum nehme seinen Anfang nicht mit dem Individuum, sondern je weiter wir auf die Anfänge der Geschichte zurückgehen, desto mehr finden wir das Bewußtsein, wie das Leben, so stamme auch das Eigenthum von einem gemeinsamen Urheber, und in Verbindung damit das Bewußtsein, die Erdengüter seien Geschenk der Gottheit; — und bei jedem Volke ließen sich in der Geschichte des Eigenthumes drei Epochen unterscheiden: Eigenthum als religiöse Einrichtung; vorherrschend gesellschaftliches Element des Eigenthums; vorherrschend individuelles Element. — Vgl. *Carrière* n. 26—28. — Périn, Christl. Politik S. 200 ff.

§ 2. Güterrecht und Gesetz.

Die Erdengüter sind die dem Menschen am meisten **äußerlichen** Objecte des Rechtes. Sie sind nicht der Person schon mit ihrem Sein und Leben eigen, sondern müssen erst ihr zu eigen werden, sei es durch freie Uebertragung von anderen Personen oder durch ihre eigene freie Thätigkeit. Die irdischen Güter bilden den Boden, auf welchem die Person, das Ebenbild Gottes ihres Schöpfers, mit den nach Seele und Leib ihr eigenen Kräften, in Uebereinstimmung mit Gottes Willen und zu dem von ihm geordneten Zwecke frei zu schaffen und zu schalten berufen ist. Hierin aber ist die eine an die andere gewiesen, und in der gegenseitigen Achtung der Freiheit, Vermögen zu erwerben, zu gebrauchen, zu erweitern, zu übertragen — gründet die Rechtsordnung. Von dieser selbst aber ist das materielle Wohl der Gesellschaft wesentlich bedingt, und deßhalb ist es eine der ersten Prärogativen und Ob-

liegenheiten der Staatsgewalt, dieselbe durch ihre Gesetzgebung zu regeln und zu schützen. Sie hat die Bedingungen festzusetzen, unter welchen der Rechtserwerb erfolgen und die eine Uebertragung von Rechten beabsichtigenden Acte (Rechtsgeschäfte) der Staatsbürger wirksam sein sollen. Nur durch die Herrschaft des Gesetzes wird es möglich, in allen einzelnen Fällen die Rechtssubjecte und den ihnen zukommenden Rechtscomplex evident zu halten [1].

Ob auch das positive Gesetz nie befehlen darf, was in unzweifelhaftem Widerspruche mit dem natürlichen und göttlichen Gesetze steht, so hat es doch immer die Präsumption für sich, wenn seine Entscheidung in Fragen, die sich auf den Bestand von Rechten beziehen, sich aus naturrechtlichen Principien zwar nicht klar ergibt, demselben aber auch nicht unbestreitbar entgegen ist.

Die Moralisten erörtern die Frage, ob ein Civilgesetz dieser Art oder eine darauf basirte Sentenz des Civilrichters auch im Gewissen wirksam sei, oder ob nicht im Gewissensforum — daher auch im Beichtstuhle — vielmehr ohne Rücksicht auf dasselbe rein nach dem Naturrechte zu entscheiden sei. Die Einen glauben, das Naturrecht selbst fordere ihre Wirksamkeit in foro interno, weil es ja verlange, daß die Rechte jeder Person von ihrer Entstehung an möglichst sicher und unzweifelhaft seien, um sie auch um so sicherer gegen jeden Eingriff sicher stellen zu können. Andere meinen, dieser Zweck werde auch dann erreicht, wenn jene Gesetze nur in foro externo zur Anwendung kommen, und nur demjenigen ein Schutz- und Klagerecht auf Grund des Gesetzes eingeräumt werde, welcher in seinen Rechtsgeschäften sich den gesetzlichen Bestimmungen gefügt hat. Da beide Ansichten ihre gute Begründung und Auctorität für sich haben [2], so gilt als Regel für die Praxis: „Ein jeder Staatsbürger kann zur Herbeiführung einer Rechtsentscheidung in foro externo sich auf das positive Gesetz berufen, und an die erfolgte ihm günstige Sentenz auch in so weit in foro interno sich halten, daß er ohne Hinzutreten anderer Gründe wenigstens noch keiner stricten Rechtsverletzung schuldig wird, selbst wenn er in Ermangelung desselben das Naturgesetz direct und unmittelbar nicht für sich hätte. So lange aber eine Berufung auf das positive Gesetz und eine rechtskräftige Entscheidung auf Grund desselben nicht stattfand, bleibt es auch Jedem unbenommen, das als Recht für sich zu erkennen, was es naturrechtlich unbeanstandet zu sein scheint."

Daß richterliche Sentenzen keine Geltung haben, welche unzweifelhaft von falschen factischen Voraussetzungen ausgehen, oder unläugbar dem Gesetze selbst zuwider laufen, ist einleuchtend.

Der Gesetzgeber kann auch gemäß seines Rechtes und seiner Pflicht, den

---

[1] Die Socialisten träumen von einer Vereinigung aller Glieder der Gesellschaft, in welcher Arbeit und Erwerb gleichheitlich vertheilt ist nach Maßgabe der Fähigkeit, Neigung und Tüchtigkeit. Dieselbe soll hergestellt werden ohne alle Religion und ohne andere Gewalt als einer Direction, welche die Arbeit in erwähnter Weise zu organisiren und die gleichheitliche Vertheilung des Gemeingutes zu besorgen habe (Fourierismus, Saint-Simonismus). Die so organisirte Vereinigung ist der Staat — die Gesammtheit, welcher alles gehört, was sich innerhalb ihr findet, und indem sie die Theilnahme jedes einzelnen daran verwirklichet, alle glücklich macht. — (Sieh Perin, „Ueber den Reichthum" Bd. I. S. 520 ff. — Walter, „Naturrecht und Politik" n. 205 ff.)

[2] Wir werden bei den einzelnen einschlägigen Fragen darauf zurückkommen.

Unterthanen nach Maßgabe der Normen der distributiven Gerechtigkeit Leistungen aufzulegen, welche notwendig sind für das Gemeinwohl, dieselben verpflichten, Privateigenthum und Rechte abzutreten zum gemeinen Besten, aber nicht ohne dafür genügend zu entschädigen (Expropriationsgesetze). Diese, so wie alle auf öffentliche Leistungen bezüglichen Gesetze beruhen aber nicht auf dem Titel der commutativen, sondern der legalen Gerechtigkeit. Gebrauchen auch die alten Auctoren häufig den Namen dominium „altum" oder „supereminens" für das Recht des Souveräns, Leistungen aus dem Vermögen der Unterthanen zu fordern, so verbanden doch schon die besten ältern Rechtsgelehrten damit nur den Begriff eines „dominium *jurisdictionis*" oder „*gubernationis*" [1], und in der neueren Zeit ist diese Anschauung allgemein. Freilich um ein Säcularisationsrecht der Kirchengüter geltend zu machen, nahm man zu jenem baroken Begriff eines staatlichen Obereigenthums über alle materiellen Güter innerhalb des Staatsgebietes seine Zuflucht [2].

Unter allen privatrechtlichen Gesetzgebungen nimmt den Vorrang ein das gemeine bürgerliche Recht, d. i. das Civilrecht des römischen Reiches, welches das Christenthum vorgefunden hat, und wie es durch den Einfluß des Christenthums und des mit dem Römerreiche zusammentreffenden Germanenthums sich gestaltet hat.

Kaiser Justinian war es, welcher es unternahm, die römischen Gesetze in eine geordnete Sammlung zu bringen, dadurch dem Verständnisse zugänglicher und vor Verfälschung wie Vergessenheit mehr gesichert zu machen. Seine Sammlungen bilden das Corpus Juris Civilis. Der Haupttheil desselben ist das Werk der Pandekten, aus den klassischen Schriften der alten Juristen zusammengesetzt. Die einzelnen in ihm enthaltenen Gesetze werden vollständig in folgender Weise citirt. Es wird die Ziffer des Gesetzes mit dem Buchstaben L. vorangestellt (z. B. L. 50); hat das Gesetz mehrere Paragraphen, so ist auch noch die Ziffer des Paragraphen (§ 2) anzuführen. Daß das Gesetz in den Pandekten sich finde, wird bezeichnet mit dem Buchstaben D., d. i. digestis, der andere Name für Pandekten, oder mit dem Buchstaben π auch pp., d. i. pandectis, oder auch ff. Woher diese letztere Bezeichnung, läßt sich nur vermuthen. Wahrscheinlich ist sie aus pp. entstanden, da in alten codicibus die Buchstaben p und f sich sehr ähnlich sind. Jedesmal fügt man sodann die Anfangsworte des Titels bei, unter welchem das Gesetz aufgeführt ist (D. oder π. oder pp. oder ff. de judiciis et ubi). Für weniger Erfahrene im Rechtscodex werden noch hinzugesetzt die Ziffer des Buches (die Pandekten zerfallen in 7 Theile und 50 Bücher), und die Ziffer des Titels (5, 1). Das beispielsweise erwähnte Citat heißt also vollständig L. 50. § 2. D. de jud. et ubi 5, 1.

Eine Einleitung zu den Pandekten sind die 4 Bücher Institutionen. Nach den Pandekten folgt der in zwölf Bücher abgetheilte Codex, eine Sammlung von Constitutionen der früheren und späteren Imperatoren.

Die Art der Citation dieser letztgenannten Gesetzessammlungen ist dieselbe wie bei den Pandekten, nur statt D. oder ff. wird gesetzt für die Institutionen I. oder Inst. und für den Codex C. oder Cod.

Steht am Anfange des Citats das Zeichen pr., so bedeutet dieß prooemium, nämlich Anfang des Gesetzes, der den einzelnen Paragraphen voranstehende allge-

---

[1] So auch der hl. Thomas, Quodlibet XII. a. 24: Verum est, quod omnia sunt principum ad gubernandum, non ad retinendum sibi vel ad dandum aliis.

[2] *Carrière* n. 18 sqq.

meine Theil desselben. Ist gar kein Zeichen für die Sammlung angeführt (z. B. L. 50. de jud. et ubi), so sind immer die Pandekten citirt. Fehlt die Zahl des Buches und Titels, so ist solche leicht zu finden in dem jedem Corpus Juris vorgedruckten „Index omnium titulorum in hoc universo Juris Corpore comprehensorum“.

An den Codex schließt sich die Sammlung der Novellen (authenticae seu novellae constitutiones), einzelne Gesetze Justinians, in welchen theils frühere Rechtsvorschriften modificirt, theils manche Rechtsinstitute in größerem Maßstabe ausgeführt werden, besonders das Erbrecht. Es sind im Ganzen 166 Novellen, enthalten in 9 Collationen (coll. authent.), deren jede in verschiedene Titel getheilt ist. Darunter sind aber nur 96 glossirte Novellen; die übrigen sind von den Glossatoren als unanwendbar ausgeschlossen, und darum auch, wie unten bemerkt wird, im neuen Rechte nicht als Rechtsvorschrift angenommen. Da die Novellen ihre fortlaufenden Nummern haben, und in Kapitel getheilt sind, wird einfach die Zahl der Nov. und des Cap. citirt, z. B. Nov. 118. cap. 4. — oder Nov. 118. praef. — d. i. praefatio, welche den Kapiteln vorausgeschickt ist. Enthält das Kapitel mehrere Paragraphen, so wird pr. (prooemium) oder das Zeichen des citirten Paragraphen der Bezeichnung des Kapitels noch beigegeben: Nov. 89. cap. 12. pr. oder cap. 12. § 4. Die Gesetze, welche nach Justinian gegeben wurden, mögen sie auch noch dem Corpus Juris angehängt sein, gehören nicht zu den unter dem Namen des röm. Reiches verstandenen Gesetzsammlungen.

Das römische Privatrecht in der durch Kaiser Justinian I. ihm gegebenen Gestalt, in welcher es von ihm auch in Italien nach dessen Eroberung eingeführt wurde, ist in Deutschland und andern europäischen Ländern als allgemein giltige Grundlage aller privatrechtlichen Verhältnisse angenommen worden, aber nur so weit es die ältern Rechtslehrer zu Bologna (Glossatoren) als giltig betrachteten (quidquid non agnoscit glossa, nec agnoscit curia) und behandelten [1].

Aber auch das canonische Recht ist von den Staatsgesetzgebungen als gemeines Recht angenommen, und hat nicht bloß für kirchliche Verhältnisse seine Geltung, sondern auch neben dem römischen Rechte für die weltlichen Rechtsverhältnisse. Diese Auctorität ist zuerkannt dem Decretum Gratiani — den Decretalen Gregors IX., dem liber sextus decretalium und den Clementinen. Für die bürgerlichen Verhältnisse hat das canonische Recht selbst das römische zur Grundlage genommen, und dadurch wesentlich zur allgemeinen Aufnahme desselben als gemeinen Rechtes beigetragen [2]. Das canonische Recht geht auch in foro civili dem römischen vor, außer in einzelnen Rechtsfragen, in welchen der Gerichtsgebrauch dem letzteren den Vorzug gibt. (Savigny, Syst. d. röm. Rechts Bd. I. S. 266.) In Fällen, in welchen das eine von beiden (canonische und römische Civilrecht) gar nicht oder nur unbestimmt entscheidet, das andere aber sich klar und bestimmt ausspricht, erklären und ergänzen sie sich gegenseitig. Unter den Theilen des Corpus Juris Civilis gehen die Novellen allen übrigen, und unter diesen selbst die jüngeren vor. Unter den Sammlungen des canonischen Rechtes haben die spätern den Vorzug vor den frühern. Vor Reception des römischen Rechtes hatte Deutsch-

---

[1] Sieh Puchta, Pandekten § 1—4 und dessen Vorlesungen über das heutige römische Recht § 1—4. Ueber den Ausdruck: „das römische Recht ist bei uns recipirt“, macht er die Bemerkung: „Die Reception des römischen Rechtes ist kein momentaner Act, sondern ein allmäliger Eingang in die rechtliche Ueberzeugung und in die Praxis der Gerichte. Es ist nicht ein übergeworfenes Gewand, sondern ein in unsern Organismus übergegangenes und mit unsern Zuständen assimilirtes Lebenselement.“

[2] Puchta, Pand. § 5.

land bloß seine einheimischen Rechtsgewohnheiten. Als das römische Recht in seiner systematischen Vollendung Aufnahme fand, wurde das deutsche Recht größtentheils verdrängt. Es blieb nur bestehen für jene specifisch deutschen Verhältnisse, für welche im römischen Rechte keine Vorsorge getroffen sein konnte. So steht deutsches Privatrecht neben dem römischen Rechte. Es hat aber auch seinerseits das römische Recht durch die deutsche Reichsgesetzgebung und durch Gewohnheitsrecht in vielen Punkten theils weitere Entwickelung, theils Abänderungen erfahren. In der dadurch gewonnenen Gestalt begreift man es unter dem Namen des „heutigen römischen Rechtes" im Gegensatze zu dem „reinen römischen Rechte," welches natürlich neben jenem keine rechtliche Geltung mehr ansprechen kann [1].

Das gemeine für ganz Deutschland giltige Recht benimmt nirgends den bestehenden Particularrechten ihre Kraft. Der deutschen Nation ist es eigen, zu streben nach individuellster innerer Gliederung und Gestaltung, und die einzelne Person, die einzelne Familie, die einzelne Provinz, das einzelne Land hält fest an seinen Eigenthümlichkeiten. So haben sich im deutschen Reiche eine Menge particulärer Rechte gebildet, Stadtrechte, Provinzialrechte, Landrechte. Alle diese haben für das bezügliche Territorium ihre Geltung, und wo das gemeine Recht nicht mit ihnen übereinstimmt, gehen sie demselben vor nach dem Grundsatze: „Stadtrecht bricht Landrecht, Landrecht bricht gemeines Recht." In der Interpretation der Statutarrechte ist man keineswegs an das römische Recht gebunden, obgleich einige Juristen so weit gingen zu sagen, nicht bloß zweifelhafte Statute seien nach dem römischen Rechte zu erklären, sondern auch alle dem römischen Rechte entgegenstehenden Statute seien im strictesten Sinne zu interpretiren. Die Particularrechte betreffen meistens nur einzelne Rechtsinstitute, und auch hier wieder oft nur einzelne Rechtssätze. Bei Revisionen derselben hat man sie wohl auch im Zusammenhange mit dem gemeinen Rechte dargestellt, und in neuerer Zeit hat man selbst vollständige Gesetzbücher auf Grundlage des gemeinen Rechtes und mit Aufnahme des particularen Rechtes entworfen, und diesem alleinige Gesetzeskraft zugesprochen mit Ausschluß des gemeinen römischen und deutschen Rechtes.

Erstes Hauptstück.

Von den Rechtssubjecten.

Tit. I. Im Allgemeinen.

Die Rechtsfähigkeit ist dem freipersönlichen Wesen in unveräußerlicher Weise eigen. (Sieh oben S. 371.) Mit dem Tode nur hört die physische menschliche Person auf, Rechtssubject in der menschlichen Gesellschaft zu sein.

In der Regel sind beide Geschlechter bezüglich der Rechtsfähigkeit und Handlungsfähigkeit in den neueren Gesetzgebungen gleichgestellt [2]. Es besteht, was erstere betrifft, nur eine Beschränkung in der Ausschließung der Succes-

[1] Für das Lehenrecht ist das longobardische in Deutschland auch als gemeines Recht angenommen, und dasselbe (liber feudorum) von den Glossatoren als decima collatio mit den Novellen verbunden worden. (S. Phillips, deutsches Privatr. Bd. I. § 12 u. 22.)

[2] Grundsatz war dieß wohl auch im römischen Rechte. (L. 1. 84. 116. 122. 163. § 1. 172. 195 pr. 201. D. de Verb. signif. 50, 16.) Nur erlitt er nicht wenige Ausnahmen. L. 9. D. de st. hom. 1, 5: In multis juris nostri articulis deterior est conditio feminarum, quam masculorum.

sionsfähigkeit in Lehen und Fideicommissen. Die Handlungsfähigkeit aber ist beschränkt in Ansehung der Führung von Vormundschaften, der sollennen Zeugenschaft und der Uebernahme von Intercessionen (Bürgschaft).

Neben der physischen Person gibt es auch juristische Personen als Rechtssubjecte. Es gehören dahin:

a) Gemeinden, moralische Personen oder Vereinigungen von physischen Personen (universitates personarum) zu einem und demselben Zwecke unter der von den Gesetzen erforderten obrigkeitlichen Anerkennung [1]. Die Corporation ist ein von ihren einzelnen Mitgliedern verschiedenes, und wenn auch diese wechseln, sich immer gleich bleibendes Rechtssubject.

b) Inbegriffe von Gütern, welche zu einem gewissen Zwecke bestimmt sind, welcher dann zur Sicherung und Erhaltung derselben als ein sie beherrschendes Rechtssubject betrachtet wird. Stiftungen, welche unter gesetzmäßiger staatlicher Anerkennung entstanden sind, und die noch ruhende nicht angetretene Erbschaft fallen vorzüglich unter diese Kategorie.

Sämmtliche juristische Personen bedürfen der Vertretung durch irgend eine physische Person, welche entweder durch das Gesetz bestimmt ist, oder je nach den Statuten der Corporation in anderer Weise designirt wird. Dieselbe ist in ihrer Handlungs- und Dispositionsfähigkeit in den meisten Fällen mehr oder weniger beschränkt. Die juristischen Personen haben vielfach, eben weil sie sich selbst nicht vertreten können, gesetzlich die Rechtsvortheile und Rechtsschutzmittel Minderjähriger.

Wird eine Corporation aufgelöst, und es ist nicht über Verwendung ihres Vermögens durch die Gesetze oder durch ihre Statuten Vorsorge getroffen, so fällt es nach gemeinem Rechte an den Staat.

Tit. II. Kinder als Rechtssubjecte.

§ 1. Begründung des Verhältnisses von Aeltern und Kindern.

So lange der Mensch noch vom Tische und Heerde, von der Habe und Arbeit des Vaters seinen Unterhalt nimmt, hat er selbst noch nicht als in jeder Beziehung vollkommen gesondertes Rechtssubject in der Gesellschaft Stellung genommen; er steht noch unter väterlicher Gewalt. Die erste Unterscheidung der natürlichen Personen in Ansehung zeitlicher Rechte ist deßhalb die von Hauskindern oder Kindern unter väterlicher Gewalt (filii familias) und von selbstständigen Personen (homines sui juris), vom römischen Rechte mit dem Namen „patres familias" bezeichnet, wenn sie auch keine Kinder unter ihrer Gewalt haben.

Die väterliche Gewalt über die Kinder entsteht aus der Ehe [2] (sieh oben

---

[1] Von selbst und ohne höhere Anerkennung ist die juristische Persönlichkeit nicht bloß dem Staate eigen, sondern auch der Kirche. Die Bildung einer neuen politischen oder Kirchengemeinde ist nicht möglich ohne Zustimmung der Träger der staatlichen resp. kirchlichen Auctorität. Aber sobald diese ertheilt ist, sind sie auch juristische Personen.

[2] Ist die Ehe zwar ungiltig, aber doch putative Ehe, d. h. wenigstens von dem einen Theile ohne Kenntniß der Ungiltigkeit (bona fide) contrahirt, so werden die Kinder doch

S. 335), und zwar auch dann, wenn die Erzeuger die Ehe erst nach der Geburt des Kindes geschlossen haben (legitimatio per matrimonium subsequens). Diese Ehe wird in ihren rechtlichen Wirkungen so angesehen, als hätte sie schon zur Zeit der Empfängniß des Kindes bestanden. Hatte der eine Theil vor der Verehelichung mit dem Genossen der Sünde eine Ehe mit einer dritten Person eingegangen, die aber durch deren Tod wieder gelöst wurde, so hindert dieß erwähnte Legitimation nicht. Ist das uneheliche Kind zur Zeit der Eheschließung schon gestorben, und zwar mit Hinterlassung ehelicher Kinder, so treten diese zu den nunmehr verehelichten Großältern in das Verhältniß rechtmäßiger Enkel. Wäre die Ehe zur Zeit der Empfängniß des Kindes wegen eines indispensirbaren trennenden Ehehindernisses gar nicht möglich gewesen (imped. *ligaminis*), so wirkt die nach Wegfall des Hindernisses erfolgende Ehe die Legitimation nicht [1].

Vor dem weltlichen Forum können die privatrechtlichen Nachtheile illegitimer Geburt auch gehoben werden durch landesherrliches Rescript auf Bittgesuch des Vaters und unter Einwilligung der Kinder. Die legit. per rescr. principis wirkt väterliche Gewalt mit allen daran geknüpften Rechten, aber nicht für sich allein schon den Adel des Vaters [2].

Eine dem gemeinen Rechte und den meisten Gesetzgebungen eigene Art, das Verhältniß von Aeltern und Kindern herzustellen, ist auch Annahme an Kindesstatt. (Inst. *de adopt.* 1, 11. — D. I, 7. — Cod. 8, 48.) Es ist zu unterscheiden:

1) vollkommene, Arrogation genannt, wenn ein homo sui juris, Adoption, wenn ein filius familias angenommen wird. Zu ersterer ist die Einwilligung des Wahlkindes, oder wenn es minderjährig ist, seines Vormundes, und die Bestätigung des Landesherrn (nach einigen Gesetzgebungen genügt gerichtlicher Act) nötig. Zur Adoption genügt gerichtlicher Vertrag zwischen dem leiblichen Vater des Wahlkindes und dem Adoptirenden und wenigstens stillschweigender und präsumptiver Consens des Adoptanden.

Adoptiren kann nur ein selbstständiger Mann, der wenigstens 18 Jahre älter ist als das Wahlkind; zur Arrogation wird noch überdieß erfordert, daß der Wahlvater kinderlos ist und voraussichtlich bleiben wird; auch soll er nur eine Person arrogiren. Seine unehelichen Kinder, so wie seine schon einmal aus seiner Gewalt entlassenen Adoptivkinder, kann Niemand adoptiren.

---

den ehelichen gleich erachtet, in so weit dieß ihnen und dem unschuldigen Ehetheile vortheilhaft ist. Wenn aber die Ehe mit Umgehung der kirchlichen Proclamationen eingegangen worden ist, obgleich ohne Kenntniß des Ehehindernisses, gelten die Kinder als illegitime (c. 3. X. *de clandest. despons.* 4, 3. Conc. Later. IV.).

[1] Ueber die legit. per matr. subseq. sieh X. *qui filii sint legitimi* 4, 17 und das röm. R. L. 10. 11. Cod. *de naturalibus liberis et matribus eorum, et ex quibus causis juste efficiantur* 5, 27. — Die legitimirten Kinder haben vor kirchlichem und weltlichem Forum alle Rechte ehelicher Kinder; (vom Cardinalate bleiben sie ausgeschlossen durch Constitution „*Postquam*“ von Sixtus V. dd. 3. Dec. 1586). Zur Ausübung der väterlichen Gewalt über sie ist ihre Einwilligung nötig, wenn sie bereits willensfähig sind. Diese aber wird präsumirt, wenn sie nicht ausdrücklich sich dagegen verwahren. Nov. 89. cap. 11.

[2] Nach preuß. Landrecht (Thl. II. Tit. II. § 601 ff.) darf der in solcher Art Legitimirte bei Berechnung des Pflichttheils für die Legitimen nicht mitgezählt werden.

Die Arrogation wirkt väterliche Gewalt über das Wahlkind und für dieses die Rechte eines ehelichen Kindes, ausgenommen den Adel, und Verwandtschaft zu den Agnaten des Wahlvaters, nicht aber zu dessen Ehefrau. Die gleiche Wirkung hat Adoption, wenn sie ein leiblicher Ascendent des Adoptanden vornimmt.

2) Unvollkommene Annahme an Kindesstatt (adoptio minus plena), welche auch von Frauen vorgenommen werden kann [1], bewirkt nicht väterliche Gewalt, sondern nur ein beschränktes Erbrecht [2].

Ein weiterer Act der Begründung des Verhältnisses von Aeltern und Kindern endlich ist die Einkindschaft (unio prolium), d. i. die zwischen dem zur Wiederverehelichung schreitenden verwittweten Ehegatten und seinem Verlobten einerseits und den Kindern aus erster Ehe andererseits geschlossene vertragsmäßige Uebereinkunft, welcher zufolge die letzteren sowohl dem neuen Ehegatten als den aus der neuen Ehe zu erwartenden Kindern gegenüber als rechte Kinder behandelt werden sollen. Sie kommt zumeist bei allgemeiner Gütergemeinschaft vor, aber findet sich auch bei particulärer. In jedem Falle wirkt sie für die neue Ehe allgemeine Gütergemeinschaft. Nach einigen Particularrechten ist sie verboten. Der Vertrag kann auch noch nach bereits eingegangener Ehe geschlossen werden. Für Kinder, die nicht selbstständig zu handeln fähig sind, müssen Beistände beigezogen werden, die aus den nächsten Verwandten zu nehmen sind. Nach Lage der Verhältnisse kann den erstehelichen Kindern, um sie vor Nachtheil durch die Einkindschaft zu schützen, ein Voraus (ein Vermögenstheil, der ihnen allein bleibt), den unirenden Aeltern aber zur Sicherung ihrer Interessen und der zweitehelichen Kinder ein Vorbehalt (an den die erstehelichen Kinder keinen Anspruch haben) bestimmt werden. Der Vertrag bedarf öffentlicher Beurkundung. Während der Dauer der Ehe stehen dem Manne alle mit dem Güterstande allgemeiner Gemeinschaft verbundenen Rechte zu, so wie der Genuß des Sondervermögens der Kinder, wofür aber diese das Recht auf standesgemäßen Unterhalt haben. Kein Aelterntheil kann letztwillig das den unirten Kindern an dem gemeinsamen Vermögen zugesicherte Erbrecht verkürzen. — Bei Trennung der Ehe ist die Einkindschaft wirksam in dem gleichheitlichen Erbrechte der Kinder aus dieser Ehe und der eingebrachten Kinder an dem in derselben gemeinsam gewordenen Vermögen. Nur kann die wirkliche Abtheilung des

---

[1] Das gemeine Recht verlangt hiezu landesherrliche Erlaubniß, das bayrische Landrecht aber und andere Particularrechte nicht; — ersteres ferner setzt voraus, daß die Frau ihre eigenen Kinder verloren hat, letzteres aber nur Kinderlosigkeit überhaupt.

[2] Das preuß. Landrecht Thl. II. Tit. II. § 666 ff. kennt die obigen Unterschiede zwischen vollkommener und unvollkommener Annahme nicht, — verlangt zur Adoption nur, daß der Adoptirende 50 Jahre alt, ohne eheliche Descendenten, älter als der Adoptand und nicht durch seinen Stand zum Cölibat verpflichtet ist, ferner schriftlichen gerichtlichen Vertrag und die Einwilligung des Wahlkindes oder seines Vormundes, seines Vaters und der nächsten Angehörigen des Adoptirenden. Dieser erhält über das Wahlkind volle väterliche Gewalt, seine Gattin die Stellung einer Stiefmutter. Adoptirt eine Frau, so hat sie gegen das Wahlkind die der leiblichen Mutter eigenen Rechte und Pflichten. — — — Nach französ. Gesetze (Code Nap. art. 343 ff.) können Personen beiderlei Geschlechtes adoptiren, welche wenigstens 50 Jahre alt und 15 Jahre älter als das Wahlkind und ohne eheliche Descendenz sind. Adoptirt kann nur ein Großjähriger werden, nachdem man ihn in der Minderjährigkeit wenigstens 6 Jahre lang als Pflegekind versorgt hatte.

Vermögens bis zum Tode oder zur Wiederverehelichung des überlebenden Aelterntheils verschoben werden.

§ 2. Inhalt der Vatergewalt in vermögensrechtlicher Beziehung.

Das Kind steht, so lange die väterliche Gewalt dauert, in Abhängigkeit vom Vater und unter seinem Schutze. Der Vater hat darüber, was Vermögensrechte betrifft, eine Art Vormundschaft. Dieß gilt im vollen Sinne in Ansehung der minderjährigen Hauskinder, bezüglich welcher der Vater alle Rechte, aber auch alle Pflichten eines Vormundes hat in Abhängigkeit von der Obervormundschaft.

Mit erreichter Großjährigkeit sind die Kinder befugt, ihren Unterhalt außer dem älterlichen Hause zu suchen und aus der älterlichen Gemeinschaft zu treten. Gemeinrechtlich werden sie auch schon durch die Großjährigkeit sui juris, nach Particularrechten [1] aber erst durch die wirkliche Beendigung der väterlichen Gewalt.

Ihr Recht auf Vermögen während der väterlichen Gewalt wird auch nach dem jetzt noch geltenden Privatrechte analog den dem späteren römischen Rechte eigenen Bestimmungen geregelt. Darnach wird unterschieden:

1. Peculium *profectitium*, zu welchem alles gehört, was die Kinder aus dem Vermögen des Vaters oder in Ansehung des Vaters von Andern erhalten; ferner, was der Sohn verdient durch Geschäfte in Angelegenheiten des Vaters oder nach dessen Auftrag und Befehl. Das Kind hat lediglich Detention und Verwaltung dieser Vermögensobjecte, in so weit der Vater dieselbe gestattet [2].

Diese Art von Rechtsverhältniß zwischen Vater und Kind ist gegenwärtig nicht häufig mehr üblich.

2. Pecul. *castrense* und *quasi castrense* ist aller Erwerb, den das Hauskind durch Kriegsdienst, Staats- oder Hofdienst, durch Begleitung öffentlicher Aemter, Uebung von Künsten und Wissenschaften, als Cleriker im Dienste der Kirche macht oder in Ansehung dieser angeführten Berufsarten [3]. Bezüglich dieses Vermögens hat der Sohn volles, freies Eigenthum, aber vor erlangter Großjährigkeit unter Curatel des Vaters.

3. „Bona *adventitia*“ begreifen alles übrige während der Dauer der väterlichen Gewalt erworbene Vermögen des Kindes in sich. Man unterscheidet b. adv.

---

[1] Z. B. nach bayer. und preuß. Landrecht. — Doch können nach ersterem großjährige Hauskinder selbstständig mit dem Vater Verträge schließen (Thl. I. K. 5. § 2), und nach letzterem (II. 2. 125) sind sie hinsichtlich ihres frei eigenen Vermögens ohne Zuziehung des Vaters vertragsfähig.

[2] Gemeinrechtlich wird das Profectizgut bei der Emancipation des Kindes sein freies Eigenthum, wenn es der Vater nicht zurückfordert. Hört aber die väterliche Gewalt durch des Vaters Tod auf, so muß es zur Erbmasse zurückfallen. Wird das Vermögen des Vaters wegen Schulden mit Beschlag belegt, so bleibt das pec. prof. dem Kinde.

[3] Ursprünglich galt dem römischen Rechte das Kind nicht als ein Rechtssubject, sondern nur als Sache des Vaters. Um die jungen Männer zum Kriegsdienste zu ermuntern, räumte man ihnen allmälig freies Eigenthumsrecht auf das im Soldatenstande Erworbene ein. Später fand dieß Ausdehnung auf andere Erwerbszweige im öffentlichen Leben. Die christlichen Kaiser räumten die gleiche Begünstigung den Clerikern ein l. 34. C. de *Epps. et Cler.* 1, 3.

regularia, an welchen dem Vater das Nutzungsrecht zusteht, und *irregularia*, an denen er es nicht hat. Er entbehrt aber dasselbe an allem, was eine dritte Person unter dieser Bedingung dem Kinde zuwendet, — an dem Erbtheile des Kindes aus dem Nachlasse eines der Geschwisterte, welches es mit dem Vater beerbt hat [1], — an den wider Willen des Vaters gemachten Erwerbungen. — An allen übrigen Adventizgütern steht dem Vater, so lange seine Gewalt dauert, die Verwaltung und Nutznießung zu. Etwas davon zu veräußern ist er nur befugt, wenn es im Interesse des Kindes notwendig ist, und zwar, so lange dieß minderjährig ist, mit Consens der Obervormundschaft, wenn es die Großjährigkeit erreicht hat, mit dessen Einwilligung. Dagegen hat das Hauskind während der Dauer der väterlichen Gewalt kein Dispositionsrecht über diese Adventizgüter weder unter Lebenden noch auf den Todesfall.

Das preuß. Landrecht [2] unterscheidet nur zwischen freiem und unfreiem Eigenthum der Kinder, und weiset jenem allen Erwerb außerhalb des väterlichen Geschäftes zu, — alles, was ihnen mit ausdrücklicher Ausschließung des väterlichen Nießbrauches gegeben wurde, — und was sie erspart haben von dem zu ihrem Unterhalte außer dem Hause von den Aeltern Erhaltenen. In Ansehung dieses Vermögens ist der Vater Vormund der minderjährigen Kinder unter Oberaufsicht des vormundschaftlichen Gerichtes, welchem er bei Vermeidung fiscalischer Strafe binnen zwei Monaten jeden Anfall eigenthümlichen freien Vermögens zu Kenntniß bringen muß (II. 18. § 984). Von allem übrigen Vermögen der Kinder hat der Vater, so lange seine Gewalt dauert, Verwaltung und Nutznießung [3]. — — Das österr. Gesetz (§ 149 ff.) anerkennt volles Eigenthum der Kinder auf allen ihren rechtmäßigen Erwerb welcher Art nur immer, spricht aber dem Vater während der Dauer seiner Gewalt die Verwaltung zu; die Früchte kann er zum Unterhalte der Kinder verwenden, nicht aber für sich. Erhält ein Kind die Alimente vom Vater nicht, so steht ihm auch die Verwaltung dessen zu, was es durch Kunst und Fleiß gewinnt, selbst wenn es noch minorenn ist. — — Das franzöf. Recht (art. 384 ff. u. 477 ff.) spricht dem Hauskinde das Eigenthum aller rechtmäßig erworbenen Güter zu. Bis zu seinem zurückgelegten 18. Jahre aber oder bis zur Emancipation, welche nach dem 15. Jahre erfolgen kann, hat die Nutznießung bloß der Vater, oder nach dessen Tode die Mutter, wenn sie keine neue Ehe eingeht. Dem Sohne bleibt aber auch vor dem 18. Jahre schon die Nutzung solcher Güter, die er erwirbt durch eigenen Fleiß und seine Arbeit; oder die ihm ausdrücklich unter dieser Bedingung gegeben wurden; oder die er erhielt durch eine Erbschaft, bezüglich deren die Aeltern für indigni erklärt wurden. — Ist er 18 Jahre alt geworden, so erhält er die Nutznießung seines ganzen Vermögens. Bis zur Großjährigkeit (21. Jahr) hat der Vater, und nach dessen Tode die Mutter vormundschaftliche Verwaltung zu führen. — Weder Mutter noch Vater können ohne Ermächtigung des Familienrathes für den Minderjährigen ein Anlehen aufnehmen oder dessen unbewegliches Vermögen veräußern oder zur Hypothek stellen (art. 457). Nur im Falle der Notwendigkeit oder offenbaren Nutzens kann die Ermächtigung ertheilt werden.

§ 3. Recht auf Lohn in des Vaters Dienste.

Die Moraltheologen beschäftigen sich mit der Frage: „Kann der Sohn jemals für Dienste einen Lohn in Anspruch nehmen, die er im Gewerbe und Geschäfte des Vaters diesem geleistet hat?"

Es haben sich hierüber Meinungen für (Navarra, Lessius u. A., von

---

[1] Das Muttergut gehört unter die adv. regul. und gebührt dem Vater der Nießbrauch davon (L. 1. 2. C. *de bon. matern.*)., so lange die väterliche Gewalt dauert, nach einigen Particularrechten selbst lebenslänglich.

[2] II, 2. 148 ff.

[3] Eben das. § 168.

Layman und Busenbaum gebilliget) und dawider (Molina, Sanchez, Lacroix u. s. w.) gebildet. Erwägt man genau die von beiden Theilen berücksichtigten Fälle und ihre Entscheidung derselben, so dürfte als praktische Regel Folgendes sich herausstellen:

„Der großjährige Sohn, welcher im Stande wäre, außer dem väterlichen Hause selbst sich sein Brod zu verdienen, — welcher aber im Dienste des Vaters bleibt, bloß weil der Vater ausdrücklich es verlangt, obgleich eben so gut auch ohne ihn der Haushalt geführt und geordnet wäre, — hat einen Anspruch auf Lohn vom Vater, — vorausgesetzt, daß nicht des Sohnes eigenes leibliches oder geistiges Wohl es dem Vater zur Pflicht oder rathsam macht, ihn vom Verdienste unter fremden Leuten zurückzuhalten. Dieser Anspruch des Sohnes erstreckt sich aber nicht weiter, als daß er in Ansehung seiner Dienste nicht schlechter gehalten werde als ein Dienstbote; d. h. er ist berechtiget auf eben so viel, als der Vater für gleiche Dienste einem Fremden geben müßte, hat aber hiebei abzurechnen Kleidung und alles Andere, was er in fremden Diensten sich selbst von seinem Lohne anschaffen müßte, während er es zu Hause vom Vater erhält. Außerdem ist der Sohn nicht berechtiget, eine Vergeltung seiner Arbeit sogleich zu fordern, sondern er muß es dem Vater überlassen, zu Lebzeiten oder auf den Todesfall für dieselbe Sorge zu tragen.“ [1]

Aeußerst selten möchte demnach der Fall sich ergeben, daß ein Kind mehr leistet, als der Vater zu verlangen berechtiget ist, und daß es deßwegen größere Ansprüche hätte als die übrigen Geschwisterte. In keinem Falle wird sich ein derartiger wirklich gegründeter Anspruch als strenges Recht beweisen lassen. Denn was immer der Sohn dem Vater leistet, wird niemals vollkommen die Schuld des Kindes an den Vater abtragen können. Und sprechen auch Casuisten dem Sohne eine strenge Rechtsforderung zu, so sind dieß eben Meinungen, und solche machen noch nicht eine Gerechtigkeitspflicht für den Vater zur Gewißheit. Daher ist es dem Sohne nie erlaubt, sich heimlicher Weise den vermeintlich gebührenden Lohn zu nehmen. Nur für eine gewisse Schuld kann man sich ohne Ungerechtigkeit bezalt machen. Voit (theol. mor. n. 806) macht hiezu die geeignete Bemerkung: „Si tamen ejusmodi filius assiduus in domo patris subinde aliquid peculii (also nur etwas Weniges) pro honesta recreatione surripiat, non videtur ad restitutionem facile esse obligandus, eo quod pater prudenter possit praesumi illam condonare, nec esse solet invitus nisi quoad modum [2].

Was der noch unter väterlicher Gewalt stehende Sohn außer dem Geschäfte des Vaters durch Privatfleiß verdient, ist wie schon oben bemerkt worden, zu den bonis adventitiis zu rechnen. Solche Arbeiten, welche er unbeschadet seiner Kindespflichten auch im älterlichen Hause für fremde Personen um Lohn übernehmen dürfte, können dann allerdings auch Gegenstand eines onerösen Vertrages zwischen Vater und Sohn werden. Aber auch hiefür könnte der Sohn nur dann als Recht etwas fordern, wenn er ausdrücklich einen

[1] Aehnlich die Entscheidung bei Lugo de Jure et Just. tom. I. dist. V. n. 42.
[2] Vgl. Moraltheologie des hl. Alph. Liguori lib. IV. n. 544 und lib. IV. n. 488. III.

Lohn sich bedungen hat. Ist es auch sententia probabilis, daß dem Sohn schon stillschweigend solch ein Recht erwächst, so ist doch die Pflicht des Vaters nicht als gewiß dargethan, eine strengrechtliche Forderung also nicht begründet [1].

§ 4. Aelterngewalt.

Nach römischem und älterem deutschem Rechte participirte die Mutter nicht an der Gewalt des Vaters. Das spätere deutsche Recht dagegen sieht als Träger der Gewalt, die Kinder zu erziehen und in ihren Vermögensrechten zu vertreten, beide Aeltern an. Dieß ist namentlich der Fall in jenen Statutarrechten, nach welchen Gütergemeinschaft der gesetzliche Güterstand der Eheleute ist. Während Dauer der Ehe hat allerdings der Vater das überwiegende Recht. Nach dem Tode des einen Theiles concentrirt sich aber alles, was den Inhalt der väterlichen Gewalt bildet, im überlebenden Parens, gleichviel ob es Vater oder Mutter ist, und bedarf es mithin keiner Vormundschaft für die Kinder, — wenigstens nicht, so lange der überlebende Aelterntheil nicht zur zweiten Ehe schreitet [2].

§ 5. Beendigung der väterlichen Gewalt.

Nach römischem Rechte hörte die väterliche Gewalt auf durch den Tod des Vaters und durch Emancipation. Letztere ist nach deutschen Rechtsgewohnheiten nur üblich als eine stillschweigende [3], welche eintritt mit Gründung eines gesonderten Haushaltes, d. h. mit Trennung vom älterlichen Haushalte, die nicht eine bloß zeitweilige ist, in welcher Art sie nur immer vorgenommen werden mag [4]. Minderjährige können sich nie ohne Einwilligung des Vaters selbst einen Haushalt gründen [5]. Verheiratung beendigt in jedem Falle die älterliche Gewalt [6].

§ 6. Bevormundung.

Ein Kind, welches nicht im Stande ist, sein eigenes Vermögen zu verwalten, und hiefür der väterlichen Vormundschaft sich nicht mehr erfreut, bedarf eines Vertreters, welchem Erhaltung und Schutz seiner Rechte und Beistand und Leitung in der Ausübung obliegt, — eines Curators. Dieser kann bestellt werden

a) durch letztwillige Verfügung (tutela *testamentaria*) des Vaters oder Großvaters, in dessen Gewalt das Kind gestanden, oder — nach späterem und noch geltendem Rechte — auch der Mutter und Großmutter, oder irgend einer andern testirfähigen Person, wenn sie den Minderjährigen zu ihrem Erben einsetzt. In Ermangelung einer solchen Disposition beruft

b) das Gesetz den Vormund (tut. *legitima*), indem es die nächsten Ver-

---

[1] Sieh Laym. theol. mor. l. 3. c. 4. n. 11—13.

[2] Auch in diesem Falle lassen noch manche Statuten die Fortdauer der Gewalt zu.

[3] G. Phillips, Grundsätze des gemeinen deutschen Privatrechtes Bd. II. § 153.

[4] Preuß. Landrecht II. 2. 210. läßt dieß nur für Söhne gelten.

[5] Nach preuß. Landrecht selbst mit dieser nicht vor zurückgelegtem zwanzigsten Jahre; 214.

[6] Nach preuß. Landrecht II. 2. 228. nur für Töchter.

wandten zur Uebernahme der Cura verpflichtet. Sind keine tauglichen Verwandten vorhanden, so wählt

c) die Obrigkeit einen Vormund (tut. *dativa*), welche auch in den beiden ersten Fällen, wie überhaupt für alle Minderjährigen, Obervormundschaft führt [1].

Die angetragene Vormundschaft muß angenommen werden, außer man hätte genügende Ablehnungsgründe, als welche die einzelnen Rechte gelten lassen: Bekleidung eines obrigkeitlichen Amtes — geistliches Amt, — öffentliches Lehramt — mehrere (gemeinrechtlich wenigstens fünf) noch unversorgte Kinder oder Enkel — bereits andere übernommene Vormundschaften oder Verwaltungen (es genügt eine, wenn sie beträchtlich ist) — hohes Alter (60—70 Jahre) — Krankheit — länger währende Abwesenheit.

Die wirkliche Uebertragung erfolgt durch obrigkeitliches Decret (curatorium). Vor Uebernahme der Vermögensverwaltung hat der Vormund für Errichtung eines Inventars zu sorgen. Unterläßt er die Inventarisation ohne als genügend erkannte Ursache, so wird bei sich ergebendem Zweifel, ob nichts durch seine Schuld dem Mündelvermögen entzogen worden, dolus vel culpa lata präsumirt, und er wird nicht einmal zum juramentum manifestationis zugelassen, sondern man schwört gegen ihn selbst in litem. Für seine pflichtgetreue Verwaltung hat er Caution zu leisten, wenn nicht die Gesetze dem Bevormundeten stillschweigend Hypothek in des Vormundes Vermögen zuerkennen, oder wenigstens, wie die bayerische Gesetzgebung (Hypotheken- und Prioritätsgesetz vom 1. Juni 1822), einen gesetzlichen Rechtstitel gewähren zur Eintragung einer Hypothek auf die Immobilien des Curators [2].

In Verwaltung des Vermögens ist der Vormund zu gleicher Sorgfalt verpflichtet vor Gott und dem Gerichte, mit welcher ein gewissenhafter und umsichtiger Hausvater seine eigenen Angelegenheiten besorgt. Mobilien, welche ohne

---

[1] Unfähig zur Vormundschaft sind: Frauen, außer Mutter und Großmutter — alle selbst unter Curatel stehenden Personen oder nur großjährig Erklärten — die Regularcleriker und Bischöfe (Nov. 123. cap. 5 — c. 26 Dist. LXXXI. und c. 1. C. XXI. q. 3. — Vgl. *Ferraris*, Bibl. Canon. Jurid. cfr. sub. v. „*Tutela, Tutor*" — „*Cura, Curator*"). — Manche Vergehungen haben Unfähigkeit zur Vormundschaft als Strafe zur Folge. — Aeltern können in ihrem Testamente verbieten, daß eine bestimmte Person die Vormundschaft über ihre Kinder erhalte. — Ferner schließt von der Vormundschaft aus: das stiefväterliche Verhältniß zum Mündel; noch bestehende Feindschaft mit ihm oder seinen Aeltern; ein Verhältniß als Schuldner oder Gläubiger zum Mündel, welches schon besteht zur Zeit, in welcher die Vormundschaft nötig wird. Wurde dieses Schuldverhältniß absichtlich verschwiegen, um sich nicht der Vormundschaft entschlagen zu müssen, so verliert der Vormund, wenn er Gläubiger ist, seine Forderung, wenn Schuldner, seine sonst ihm zustehenden Einreden. Entsteht dasselbe erst nach übernommener Vormundschaft, so wird bezüglich seiner ein eigener Curator für den Mündel ernannt. — Nichtchristen können nicht Vormünder werden über Christen. — Particularrechte schließen auch alle öffentlichen Staatsdiener aus, andere alle Personen, welche nicht im Gerichtsbezirke des Bevormundeten domicilirt sind.

[2] Der Vater als „curator legitimus" seiner Kinder ist nicht gehalten, sich bestätigen und in Pflicht nehmen zu lassen, oder ohne augenscheinlich große Gefahr Caution zu leisten, oder ein förmliches Inventar zu errichten. Es genügt summarische Specification des Vermögens. Mutter und Großmutter aber stehen hierin jedem andern Vormund gleich. Von ihnen wird nach gemeinem Rechte auch noch gefordert Verzichtleistung auf ihre sogen. weiblichen Rechtswohlthaten „ex S. C. Vellejano" (d. i. die Wohlthat, für keine geleistete Bürgschaft haften zu müssen) gegenüber dem Pupillen und auf Wiederverehelichung. — Das bayer. Gesetz gewährt den Kindern auch dem Vater gegenüber Rechtstitel auf Eintragung einer Hypothek auf seine Immobilien zur Sicherung des ihnen bereits eigenthümlich zugefallenen, von ihm aber verwalteten Vermögens.

Schaden nicht aufbewahrt werden können, muß er veräußern, — Immobilien möglichst gut nutzbringend machen, Gebäude gegen Brandschaden versichern, — Pretiosen und Obligationen gerichtlich deponiren, — Baargelder, die nicht zur Bestreitung der Auslagen nötig sind, möglichst sicher fructificirlich anlegen. Zur Kapitalanlage, zu Kauf und freiwilligem (nicht von den Gläubigern erzwungenem) oder vom Vater oder Erblasser selbst befohlenem oder gutgeheißenem Verkauf von Immobilien, zur Annahme oder Ausschlagung von Erbschaften, so wie zu allen andern für den Mündel wichtigen Rechtsgeschäften hat er den obervormundschaftlichen Consens zu erholen.

Ueber die Notwendigkeit seines Consenses zu obligirenden Verträgen des Mündels wird in der Lehre von den Verträgen zu handeln sein.

Ueber seine Verwaltung hat der Vormünder in den gesetzlich festgesetzten Perioden der Obervormundschaft Rechnung zu stellen, am Ende der Vormundschaft aber dem aus der Bevormundung entlassenen Mündel selbst [1]. Für die Führung der Vormundschaft darf er ein mäßiges mit der Obervormundschaft zu vereinbarendes Honorar beanspruchen.

Sind mehrere Vormünder aufgestellt, welche mitsammen die Verwaltung führen, so tragen sie die Pflichten und die Haftbarkeit eines Vormundes gemeinsam und solidarisch. Außerdem haften sie nur für den ihrer Verwaltung unterstellten Theil des Vermögens. — Mitunter werden auch Ehrenvormünder ernannt, denen nur zukömmt, von der Verwaltungsführung der ordentlichen Vormünder Kenntniß zu nehmen und nötigenfalls ihre Erinnerungen ihnen zu machen. Sie tragen nur secundäre Haftung, wenn sie Schädigung des Mündels nicht verhüteten, obgleich sie gekonnt hätten, außer sie wären selbst positive Ursache des Schadens geworden.

Die Vormundschaft nimmt ein Ende: a) mit der erreichten Großjährigkeit [2] oder Großjährigkeitserklärung [3] des Mündels; b) mit Entstehung väterlicher Gewalt eines Dritten über denselben; c) durch richterlichen Spruch, der besonders auf Grund nachgewiesener Unfähigkeit oder Unredlichkeit des Vormundes erfolgen würde.

Unter den Rechtsmitteln, welche Minderjährigen [4] zustehen, ist besonders hervorzuheben die Rechtswohlthat der „*restitutio in integrum*," d. i. das Recht sowohl gegen civilgerichtliche als auch gegen ihn benachtheiligende außergerichtliche Handlungen [5] seines Vormundes Wiedereinsetzung in den Rechtsstand vor denselben nach-

---

[1] Die Aeltern legen keine förmliche Rechnung ab, sondern legen nur einen summarischen Conspect der Einnahmen und Ausgaben vor. Eben so die Vormünder, welchen im Testamente oder Vertrage, wodurch ihnen die Vormundschaft deferirt worden, eine Rechnungsstellung erlassen wurde.

[2] Das gemeine Recht kennt folgende Altersstufen: Kind (infans) bis zum vollendeten 7. Jahre, — unmündig (impubes): Knaben bis zum vollendeten 14., Mädchen bis zum vollendeten 12. Jahre (in Criminalsachen und für die Eidesfähigkeit gilt auch beim weiblichen Geschlechte das 14. Jahr als Beginn der Mündigkeit), — minderjährig (pubes minor) bis zum vollendeten 25. Jahre, — von da an großjährig (major). Diese Altersklassen sind nicht civiliter, sondern naturaliter zu berechnen, von Stunde zu Stunde, von Augenblick zu Augenblick. —

[3] Diese sogen. venia aetatis gewährt nur das Staatsoberhaupt; sie verleiht alle Rechte der Großjährigkeit mit Ausnahme der Befugniß, Immobilien ohne obrigkeitliches Decret zu veräußern und Vormundschaft über Andere zu übernehmen.

[4] Auch minderjährigen Hauskindern in Ansehung der an ihnen eigenthümlich gehörigen Gütern durch Rechtsgeschäfte erlittenen Nachtheile.

[5] Vorausgesetzt, daß er nicht selbst dabei einer betrügerischen Handlung sich schuldig gemacht hat.

zusuchen. Es kann davon Gebrauch gemacht werden innerhalb der nächsten vier Jahre nach vollendeter Großjährigkeit oder erlangter Großjährigkeitserklärung, so lange das Rechtsgeschäft nicht von dem aus der Curatel Entlassenen ausdrücklich oder stillschweigend ist anerkannt worden.

Hinsichtlich der ohne Notwendigkeit und ohne obervormundschaftlichen Consens vorgenommenen Veräußerungen (Verkauf, Tausch, Schenkung, jede neue Belastung oder wesentliche Veränderung eines Gutes) hat der Mündel noch die ersten fünf Jahre nach erlangter Großjährigkeit oder erfolgter Großjährigkeitserklärung, so lange er sie nicht ausdrücklich oder stillschweigend anerkannt hat, die Befugniß, wegen Richtigkeit derselben sein Gut und dessen Früchte von Jedem, der es besitzt, zurückzufordern gegen Ersatz der ihm zu Nutzen gewordenen Zalung [1].

Aller dem Minderjährigen eingeräumten gesetzlichen Schutzrechte erfreuen sich auch die juristischen Personen. Die zur Ansuchung der restit. in int. festgesetzten vier Jahre werden von dem Tage an gerechnet, an welchem ein ihnen zugefügter Schaden kund geworden, oder wenn ihr Vertreter daran Schuld trägt, von dem Tage an, an welchem ihnen ein neuer Vertreter bestellt worden. — Curatel wird auch bestellt für der Vernunft nicht mächtige erwachsene Personen, mutwillige Verschwender und Abwesende, so lange noch nicht die gesetzlichen Bedingungen erfüllt sind, sie als verschollen erklären zu können.

§ 7. Rechtsverhältnisse Unehelicher.

Außereheliche Aeltern können nicht Träger väterlicher und älterlicher Gewalt sein. Ihr Kind ist durch sie in die Gesellschaft eingeführt, ohne daß sie dazu berechtigt gewesen wären. Es wird daher in der Gesellschaft nie gleichberechtigt sein mit jenen, welche legitime Aeltern haben. Erst wenn die Erzeuger durch Schließung giltiger Ehe berechtiget werden, Aeltern zu sein, entsteht den Kindern gegenüber das Aelternrecht, und damit letzteren die Legitimität, — oder wenn die Gesellschaft selbst, d. i. ihre Auctorität, das Staatsoberhaupt, dieses Recht ihnen gibt.

Die außerehelichen Kinder gehören nur der Familie der Mutter an. Sie verhalten sich zu ihr, wie nach gemeinem Rechte eheliche Kinder nach dem Tode des Vaters, weßhalb ihnen ein Vormund zu bestellen ist. Sie haben gegen beide Erzeuger die Forderung auf eine ihrem Vermögen angemessene Verpflegung, Erziehung und Versorgung, aber auch die Pflicht jener Pietät und Unterwürfigkeit, welche alle Kinder den Aeltern schulden wegen der Einheit des Lebens mit ihnen, und weil außerdem jede Erziehung unmöglich wäre.

Wer die Kosten ihrer Erziehung zu tragen habe, ist naturrechtlich und ante sententiam judicis nach den oben (S. 480) erklärten Grundsätzen zu beurtheilen. Die weltliche Gesetzgebung bürdet sie der Hauptsache nach und primär dem Vater auf [2], und einer darnach gefällten Sentenz muß auch im Gewissensforum Folge gegeben werden, vorausgesetzt, daß der Richter hinsichtlich der Paternität sich nicht getäuscht hat.

Das Erbrecht der Illegitimen gegen die Aeltern ist ein sehr beschränktes, wovon später.

---

[1] L. 1. 2. 3. C. *si major. fact. alien. ratih.* 2, 46. L. 20. C. *locati* 4, 65.

[2] Puchta, „Vorlesungen zum heutigen römischen Recht," sagt zu § 316: „Die älteste und neueste Praxis betrachtet nur die Pflicht der Mutter, quae semper certa est, als eine aus der Verwandtschaft abzuleitende; neben sie und vor der Commune, welcher zuletzt die Last zufallen würde, stellt sie die Pflicht dessen, der mit der Mutter den Beischlaf vollzogen hat. Die unerlaubte Handlung ist also der Grund der Obligatio, für deren mögliche Folgen der Thäter einstehen muß."

Tit. III. Ehegatten als Rechtssubjecte.

§ 1. Rechtsverhältnisse **während** der Ehe.

Die der Ehe wesentliche und pflichtmäßige Lebensgemeinschaft der Gatten (s. oben S. 322 ff.) bringt von selbst eine größere oder geringere Gemeinsamkeit der Vermögensrechte mit sich [1]. Mit derselben sind aber immerhin Sonderrechte verträglich, wie ja auch bei aller Einheit in und aus der Ehe jeder Gatte für sich als physische Person Rechtssubject bleibt. Das heidnische römische Recht kannte jene Gemeinsamkeit nicht. Das deutsche Wesen war ihr dagegen günstiger, und besonders unter dem Einflusse des Christenthums im Mittelalter gestaltete sich der gemeinrechtliche eheliche Güterstand auf den Principien der persönlichen Freiheit und der einigenden Liebe. Seine allgemeinsten Normen sind:

1. Der Güterstand hängt primär ab von der freien Uebereinkunft der Gatten (Ehevertrag) [2];

2. in Ermangelung eines Ehevertrages tritt der vom Gesetze des Ortes für die Ehe bestimmte Güterstand ein, in welchem die Ehe geschlossen worden ist;

3. Eheverträge sind auch noch nach Abschließung der Ehe zulässig, sowie vertragsmäßige Abänderung der früher eingegangenen. Veränderung der Gesetzgebung und des Wohnortes während der Ehe ist ohne Einfluß auf das bei Eingehung der Ehe begründete vertragsmäßige oder gesetzliche Güterrecht [3].

Das gesetzliche Güterrecht hat sich in zweifacher Richtung ausgebildet — nämlich auf Grund des Dotalrechtes und auf Grund von Gütergemeinschaft.

I. Güterstand nach Dotalrecht.

Es ist dort in Geltung, wo das gemeine Recht nicht durch Landrecht oder Statutarrecht ausgeschlossen ist, sowie in jenen Ehen an Orten mit ge-

---

[1] L. 2. D. *de ritu nupt.* 23, 2: Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae, consortium omnis vitae: divini et humani juris communicatio. — c. 3. C. XXVII. q. 2: *Consensus cohabitandi et individuam vitae consuetudinem retinendi conjuges facit. Individua vero vitae consuetudo est, talem se exhibere viro in omnibus, qualis ipsa sibi est, et e converso.*

[2] Nach gemeinem Rechte ist für dieselben keine besondere Form nötig. Nach den einzelnen Gesetzgebungen aber ist meistens wenigstens zu ihrer Klagbarkeit schriftliche Errichtung und notarielle Verbriefung erfordert.

[3] In Bayern, namentlich in Oberbayern, Niederbayern und Oberpfalz ist der gewöhnlichste Ehevertrag die sogen. Gutsanheiratung, und zwar entweder Anheiratung eines bestimmten Gutes oder des halben Vermögens. Im ersten Falle wird stipulirt Mitbesitz oder Miteigenthum des Einheiratenden in der Weise, daß bei Auflösung der Ehe der überlebende Gatte Alleineigenthum haben solle, — Verpflichtung des Eingeheirateten zur Abfindung der Kinder aus dem angeheirateten Gute, — Rückfall an die Verwandten, wenn die Ehe kinderlos ist.

Im zweiten Falle gilt der Vertrag als universeller Erbvertrag, und ist nach den hierüber unten zu erörternden Grundsätzen zu beurtheilen. Die Werthshälfte des Vermögens repräsentirt die vollständige Befriedigung aller Ansprüche der Frau.

setzlicher Gütergemeinschaft, für welche diese durch Vertrag ausgeschlossen worden, ohne sie durch einen andern Güterstand zu ersetzen.

Die Hauptbestandtheile des ehelichen Vermögens bei diesem Güterstande sind:

1. Das Heiratgut (dos). Der Mann hat Anspruch darauf, daß die Frau eine Dos einbringt, aus welcher die gemeinsamen ehelichen Lasten bestritten werden sollen, aber kein Klagerecht gegen sie. Die Frau aber hat ein gesetzliches und durch Klage [1] schützbares Recht auf eine Dos gegen die Ascendenten, wenn sie genügendes Vermögen besitzen, außer sie hätte selbst schon hinreichendes eigenthümliches Vermögen, oder es würde ein Anderer an die Stelle der Aeltern treten, und sie versorgen (d. *voluntaria*). Was immer gegeben wird in der ausgesprochenen Absicht, damit zu den Lasten der Ehe beizutragen, gehört mit zur Dos.

Die Dos geht mit Abschließung der Ehe in das Eigenthum des Mannes über. Ist sie noch nicht ausgeantwortet, wohl aber eine Forderung auf sie eingeräumt (promissio dotis), so kann diese der Mann sofort nach Abschluß der Ehe, wenn nötig, selbst mit Klage verfolgen [2].

Dotalgrundstücke darf er nicht veräußern [3]. Ist er ein Verschwender, oder geräth sein Vermögen in Verfall, so hat die Frau das Recht, die ganze Dos zurückzufordern oder sequestriren zu lassen unbeschadet ihrer Bestimmung, die Lasten der Ehe zu decken. Die Sicherungsmittel des Dotalgutes, welche die Gesetze der Frau einräumen, sind nicht überall gleich [4].

Bei Auflösung der Ehe fällt die Dos an die Frau oder ihre Erben zurück. Was noch in Natur vorhanden ist, wird auch in Natur restituirt unter Vertheilung der Früchte des letzten Jahres nach Raten und Entschädigung des Mannes für die gemachten außerordentlichen Auslagen zur Erhaltung oder Werthserhöhung der Sache. Fungible, so wie kaufsweise überlassene Dotalsachen sind in gleicher Qualität und Quantität zu ersetzen.

Um vollständigen Nachweis über alles Eingebrachte liefern zu können, ist genauer Vortrag in den Ehepacten nicht zu unterlassen oder genau specificirte notariell beglaubigte Quittung [5].

2. Widerlage, Gegenvermächtniß *(contrados, antipherna)*. Sie ist ein vom Mann bestimmtes Gut, welches er oder ein Anderer für ihn als Gegengabe für das Heiratsgut einsetzt, bezüglich dessen aber die Frau nur das Recht hat,

---

[1] Diese steht nach einigen Statuten auch dem Manne gegen die Aeltern der Frau zu. — Die von diesen erhaltene Dos heißt „d. *necessaria*". Die Verpflichtung der Aeltern fällt weg, wenn sie aus guten Gründen ihren Consens zur Ehe verweigerten, oder wenn sie berechtiget sind, die Tochter zu enterben. Cfr. L. 19. D. *de ritu nupt.* 23, 1. L. 7. Cod. *de dot. promiss.* 5, 11. L. 6. D. *de Coll.* 37, 6.

[2] L. 4. § 2. D. *de pact.* 2, 14. Auf Früchte und Zinsen erstreckt sich gemeinrechtlich das Klagerecht erst nach Ablauf von zwei Jahren seit Eingehung der Ehe und von diesem Zeitpunkte an.

[3] Nach gemeinem Rechte nicht einmal mit Consens der Frau. Nach manchen Statuten aber darf er ohne Einwilligung der Frau vom Dotalgute überhaupt nichts veräußern, mit derselben aber sogar Grundstücke.

[4] In Bayern hat die Frau gesetzlichen Anspruch auf Eintragung einer Hypothek für ihr sämmtliches eingebrachtes und während der Ehe erworbenes und für späteren Rückfall reservirtes Vermögen (nicht bloß für die Dos) auf die Güter des Mannes. —

[5] Im Falle des Zweifels über ein erweislich erst während der Ehe erworbenes Vermögensobject steht immer die Präsumption gegen die Dotaleigenschaft (praesumptio Muciana). L. 51. D. *de donat. inter vir. et ux.* 24, 1.

im Falle sie an ihrer Dos verkürzt werden sollte, daraus Entschädigung zu nehmen. Sie darf daher die Veräußerung derselben verbieten, und wenn sie veräußert wurde, sie von jedem Besitzer wie ein ihr verpfändetes Gut zurückfordern [1].

3. Paraphernalgut heißt alles Vermögen der Frau, welches nicht die Eigenschaft der Dos hat. In Ansehung desselben ist die Frau gemeinrechtlich vollkommen selbstständig [2].

4. Die Schulden des Mannes trägt die Frau nur mit, wenn sie zu ihrem oder zum gemeinsamen Besten oder in einem von beiden gemeinsam betriebenen Handelsgeschäfte oder Gewerbe gemacht sind; hat die Frau zum Vermögensverfalle des Mannes oder den vorhandenen Schulden selbst Ursache gegeben, so kommen ihre Illatenforderungen erst nach Befriedigung der Gläubiger an die Reihe.

II. Güterrecht nach particulärer Gemeinschaft.

Neben dem Dotalrechte, welches eine Gemeinsamkeit nur darin anerkennt, daß die Dos dem Unterhalte der ganzen Familie dient, hat sich ein Güterstand ausgebildet, in welchem wenigstens einige der Bestandtheile des beiderseitigen Vermögens zu einem Rechtsobject als gemeinsames Eigenthum beider Gatten vereiniget werden (communio particularis). In Deutschland wurde vielfach die Gemeinsamkeit des während der Ehe auf nicht lucrative Weise Erworbenen üblich (acquaestus conjugalis; eheliche Errungenschaft ꝛc.), also, in soweit nicht Verträge den Inhalt derselben noch erweitern oder einschränken: a) die Nutznießung des beiderseitig Eingebrachten, — b) die Nutznießung des während der Ehe einem Gatten irgendwoher durch Erbschaft oder Schenkung zugefallenen Vermögens, — c) aller Erwerb des einen Theiles oder beider durch Mühe und Fleiß, sowie Ersparniß vom Amtsgehalte des Mannes, — d) was auf beider Eheleute Namen ist acquirirt worden, — e) alles, was dem gemeinsam Errungenen durch Kauf oder Tausch substituirt worden ist [3].

Alles Uebrige bleibt gesondertes Gut; aber ein Theil des ehefräulichen Sondergutes wird als Dos [4], ein Theil des eheherrlichen als Widerlage bezeichnet, d. h. es werden der Frau bezüglich der betreffenden Vermögensobjecte die Dotalprivilegien gewährt.

Der Ehemann hat für sein übriges Sondergut vollständige unbeschränkte Dispositionsbefugniß, — hinsichtlich des der Frau gehörigen aber, in soweit sie es nicht zu voller freier Verfügung sich reservirt hat, nur die Verwaltung und Vertretung vor Gericht. Veräußerung ihrer Immobilien ohne ihren Con-

---

[1] Die Befugniß der Frau nach bayer. Hypothekgesetze, für ihre Güter Hypothek im Vermögen des Mannes bestellen zu lassen, erstreckt sich auch auf die Widerlage.

[2] Wo Dotalrecht auf Gütergemeinschaft deutscher Statutarrechte angewendet wird (sieh unten), läßt man diese Selbstständigkeit nur gelten bezüglich dessen, was die Frau ausdrücklich nach Eigenthum und Verwaltung sich vorbehalten hat (Receptizgut), und unterwirft ihr übriges nicht dotalmäßiges Vermögen unter dem Namen Paraphernalgut der Verwaltung des Mannes.

[3] Nach bayer. Landrecht (Thl. I. K. 6. §§ 19. 21) auch die Hochzeitsgeschenke und die gemeine gemischte Hausfahrniß.

[4] Das „dominium directum“ auf diese Dos bleibt also jedenfalls der Frau; der Mann hat die Vertretung desselben, wie sie dem Eigenthümer zusteht; die Früchte fallen in die Errungenschaft.

sens ist in jedem Fall ungiltig; ihre Mobilien kann der Mann nach den einen Statuten ohne ihre Zustimmung veräußern, nach andern aber nur, wenn es evident zum Nutzen der Frau selbst oder notwendig ist[1]. Ueber die Errungenschaft disponirt während der Ehe der Mann, ohne der Einwilligung der Frau zu bedürfen, aber er ist im Gewissen verpflichtet, sie zum Besten der Familie zu verwenden.

Für Schulden, die während der Ehe entweder von beiden Gatten[2] gemeinsam oder zur Bestreitung der ehelichen Lasten oder zum gemeinsam „zu offenem Kram und Laden" betriebenen Gewerbe oder zur Verwendung auf das gemeinsame Vermögen gemacht wurden, haftet die Errungenschaft[3]. Alle vorehelichen Schulden, sowie die in der Ehe von einem Gatten für seine Person durch sein Vergehen oder in seinem persönlichen Interesse contrahirten Schulden sind aus dem Sondergute zu bestreiten. Die Frau kann aber während der Ehe vertragsmäßige Schulden, welche gegen ihr Sondergut geltend gemacht werden könnten, ohne Zustimmung des Mannes nicht contrahiren[4].

Bei Trennung der Ehe durch den Tod des einen Gatten ist nach gemeinem Rechte die Theilung einfach diese: „Der überlebende Gatte behält für sich sein Sondergut und die Hälfte der Errungenschaft; das Sondergut des Verstorbenen und die andere Hälfte der Errungenschaft fällt den Kindern zu als Vater- oder Muttergut, und bei kinderloser Ehe den Verwandten oder Erben des Verstorbenen." Particularrechtlich ist diese Norm vielfach modificirt theils durch eine sog. portio statutaria, Antheil des Ueberlebenden am Sondergute des Verstorbenen bei kinderloser Ehe, — theils durch verschiedenartige Theilung der Errungenschaft zwischen dem Ueberlebenden und dem Erben des Verstorbenen, je nachdem der Mann die Frau überlebt oder umgekehrt, je nachdem ferner zu theilen ist mit Kindern oder nur mit Verschwägerten, — theils in Ansehung des Beisitzes des Ueberlebenden mit den Kindern im ungetheilten Gemeingute wenigstens bis zur Wiederverehelichung oder einer sofort vorzunehmenden Abtheilung.

III. Allgemeine Gütergemeinschaft.

Bei diesem Güterstande wird das ganze Vermögen beider Eheleute, welches sie bei Eingehung der Ehe besitzen, und während der Ehe aus irgend einem Titel

---

[1] Einseitige Dispositionen der Frau über ihr Vermögen kann der Mann, so lange die Gemeinschaft dauert, anstreiten.

[2] Die Gatten haben gegenseitig die Rechtswohlthat der Competenz, d. h. die Wohlthat, bei den Schuldforderungen des einen gegen den andern nur nach Verhältniß des eigenen Vermögens und nach Abzug des zum Lebensunterhalte Nötigen haften zu müssen. (L. 20. D. de re judic. 42, 1.)

[3] Reicht sie nicht aus, so tritt subsidiär das Sondergut ein; das der Frau aber an Orten, an welchen die Bürgschaften von Frauen nur unter den vom gemeinen Rechte gestellten Bedingungen zugelassen werden, nicht, wenn diese nicht erfüllt sind.

[4] Nach mehreren Statutarrechten haften die Gatten solidarisch für die von jedem derselben gemachten Schulden, — die Intercessionsfähigkeit der Frau vorausgesetzt. Ante sent. jud. kann dieß aber im Gewissen nicht verpflichten, wenn nicht vertragsmäßig die Haftung übernommen wurde.

erwerben, gemeinsames Eigenthum, in so ferne es überhaupt ihrer freien Disposition unterstellt ist [1], und nicht von dem Gatten entweder ausdrücklich vorbehalten oder von einer dritten Person ihm zugewendet wurde mit der Bedingung, daß es nicht in die Gemeinschaft fallen dürfe [2].

Während der Ehe hat der Mann die Verwaltung und Vertretung des gemeinsamen Vermögens. Er darf als Verwalter nicht ohne Consens der Miteigenthümerin Schenkungen machen, eben so wenig andere Rechtsgeschäfte von hoher Bedeutung abschließen, am wenigsten Veräußerung oder Belastung von Immobilien [3].

Die Gemeinsamkeit wird auch ausgedehnt auf die Schulden, so daß beide Gatten selbst für die vorehelichen Schulden solidarisch haften, und daher dieselben aus dem Gemeingute wenigstens dann zu zalen sind, wenn der Schuldner kein genügendes vorbehaltenes Gut (Einhandsgut) besitzt [4].

Das Miteigenthum der Gatten wird je nach den verschiedenen Particularrechten entweder in der Weise aufgefaßt, daß es als vollkommen ungetheilt beiden so gehört, als wären sie nur ein Rechtssubject, — oder nach Art des Vermögens einer Gesellschaft oder einer juristischen Person, nach welcher es wenigstens ein Recht auf bestimmte Theile des Ganzen in sich schließt. — Im ersten Falle kann eine letztwillige Disposition über das Vermögen nur durch gemeinsames Testament beider Gatten geschehen, und bleibt bei der Auflösung der Ehe durch Tod das Gesammtvermögen consolidirt im überlebenden Theile, welcher dann bei vorhandenen Kindern nach den einen Statuten die Gemeinschaft mit ihnen fortsetzt (comm. *prorogata*), indem er selbst die Rechte übt, welche dem Manne während der Ehe zustehen, die Kinder mitsammen aber die der Frau eingeräumten Befugnisse, nach den andern aber ohne alle Einschränkung dispositionsberechtigt ist, so lange er nicht zur zweiten Ehe schreitet, welche entweder Abtheilung mit den Kindern [5], oder die Einkindschaftung notwendig machen würde.

Bei Gemeinschaft nach Art einer Gesellschaft kann jeder Gatte schon während der Ehe testiren über den ihm gebührenden Theil, und bei Trennung der Ehe wird die Abtheilung vorgenommen. Mag auch der überlebende Aelterntheil noch im Beisitz im Vermögen des Kindes bleiben, so muß doch diesem das Recht auf das Vermögen gewahrt bleiben, welches sie erhalten hätten, wenn ihnen bei Auflösung der Ehe wäre ihr Theil ausgeantwortet worden.

---

[1] Lehen und Familienfideicommisse sind also stets ausgenommen.

[2] Die Gemeinschaft kann nach gemeinem Rechte noch nach Abschluß der Ehe und während deren Dauer durch Vertrag der Gatten aufgehoben werden. Nach preuß. Landrecht und einigen andern Statuten ist dieß aber unzulässig. — An manchen Orten ist hiezu Einwilligung der Kinder nötig. — Zur Sicherung des Vermögens kann particularrechtlich die Frau, nach einigen Rechten auch der Mann, Aufhebung der Gemeinschaft fordern.

[3] Diese Dispositionsbeschränkung ist indessen nach den verschiedenen Statuten bald in noch weiterem Umfange zum Gesetze gemacht, bald mehr gemindert.

[4] Die Schuldenhaftung liegt nach einigen Statuten indessen primär auf dem Gemeingute, nach andern sind davon die vorehelichen Schulden ganz ausgeschlossen.

[5] Diese Abtheilung geschieht entweder in zwei Hälften, wovon die eine dem Parens, die andere den Kindern mitsammen zufällt, oder nach Köpfen, so daß auch der Parens nur einen Kindstheil erhält. Zu Grunde gelegt wird für die Theilung der Vermögensstand, wie er sich herausgestellt hat von Trennung der Ehe bis zum Zeitpunkte der Abtheilung. Es wird nämlich im Falle der fortgesetzten Gemeinschaft alles, was von den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft erworben wird, Theil des Gemeingutes.

IV. Neuere Gesetzgebungen.

Das österreichische Gesetzbuch (§§ 1227—1238) räumt dem Manne vollkommenes Eigenthum ein auf alle zum Dotalgute gehörigen fungiblen Sachen, auf alle übrigen unbeweglichen und beweglichen Dotalgüter aber das Nutzungseigenthum, außer sie wären von ihm nach einer von Sachverständigen geschehenen Schätzung übernommen, in welchem Falle sie sein volles Eigenthum geworden sind. — Das Paraphernalgut bleibt im vollen Eigenthum der Frau, welche dem Manne die Verwaltung desselben übertragen, aber auch aus guten Gründen wieder zurücknehmen kann. — Gütergemeinschaft kann nur durch Vertrag eingeführt werden, und dann ist der Mann Verwalter des gemeinsamen Gutes, welcher den durch seine Verschwendung und schlechte Wirthschaft dem Kapitalstocke desselben zugehenden Schaden zu ersetzen hat. Bei Trennung der Ehe durch Tod fällt die eine Hälfte des gemeinsamen Vermögens dem überlebenden Theile, die andere den Erben des verstorbenen zu.

Das preußische Landrecht stellt als gesetzlichen Güterstand die Gütereinheit auf, d. i. die Vereinigung alles Vermögens in der Rechtsvertretung des Mannes. Sämmtliches von der Frau eingebrachtes oder während der Ehe ihr zugefallenes Vermögen steht unter seiner Verwaltung und Nutznießung, mit Ausnahme des etwa vertragsmäßig stipulirten Vorbehaltes und der ihrer Natur nach ausschließlich für den Gebrauch der Frauen bestimmten Objecte, so wie der Morgengabe[1]. — Zur Disposition über Immobilien der Frau oder über Kapitalien, die auf ihren oder ihres Erben oder Donators Namen eingetragen sind, bedarf er des eheträulichen Consenses. — Schulden, die er einseitig contrahirt, muß er auch allein tragen, und seine Gläubiger können sich in Beziehung auf das Vermögen der Frau nur an den ihm zustehenden Nießbrauch halten.

Die Frau wird in allen ihren Rechtsgeschäften vom Manne vertreten, und sie kann ohne seine Zustimmung solche nicht in giltiger Weise eingehen, außer in Ansehung ihres Vorbehaltes, eines von ihr selbstständig betriebenen Gewerbes und der in den Wirkungskreis der Hausfrau einschlägigen Geschäfte.

Geräth das Vermögen des Mannes in Verfall, so kann die Frau zu ihrer Sicherung darauf antragen, daß ihr Vermögen seiner Verwaltung entzogen wird; geschieht dieß, so nimmt es den gleichen Charakter an, wie der von ihr gemachte Vorbehalt.

Bei Auflösung der Ehe fällt das Eingebrachte der Frau zurück an sie oder ihre Erben; der überlebende Ehegatte aber hat ein gesetzliches Erbrecht, und zwar in Concurrenz mit Descendenten einen Kindstheil, der aber nie mehr betragen darf als ein Viertel des Ganzen, — erbt er mit Ascendenten, Geschwistern oder Geschwisterkindern des Verstorbenen, so hat er ein Recht auf ein Drittel, wenn mit andern Blutsverwandten bis zum sechsten Grad, auf die Hälfte, — noch mehr entfernte schließt er ganz aus. (Sieh Thl. II. Tit. I. §§ 189—258. 548 ff. 621 ff.)

In Bayern ist theils das gemeinrechtliche Dotalsystem gesetzlich, theils particuläre, theils allgemeine Gütergemeinschaft, welche letztere vorzüglich in den fränkischen Provinzen nach sehr entwickelten Landrechten geregelt ist.

Das französische Gesetz läßt den Eheverträgen, die nur vor der Ehe abgeschlossen werden können, die Wahl zwischen: a) Dotalsystem, b) Gütergemeinschaft, c) Ausschließung der Gemeinschaft.

---

[1] Ein nach deutschem Rechte häufig übliches Geschenk, welches der Mann der Gattin, die noch Jungfrau ist, bei Consummation der Ehe gibt.

Ad a) Die als Dos bezeichneten Vermögensobjecte [1] der Frau stehen unter Verwaltung und Nutznießung des Mannes, und sind in der Regel für beide Gatten unveräußerlich. Alles übrige Eingebrachte ist Paraphernalgut, auf welches dem Manne kein Recht zusteht. Ihre Immobilien indessen kann die Frau nicht veräußern und vor Gericht vertreten ohne Consens des Mannes oder, wenn dessen Verweigerung unmotivirt ist, ohne Consens der erstinstanzlichen Behörde. Sie kann überhaupt ohne Einwilligung des Mannes in Civilsachen nicht vor Gericht stehen [2].

Ad b) Die Gemeinschaft tritt nicht bloß ein, wenn sie vertragsmäßig stipulirt ist, sondern auch, wenn keine Ehepacten geschlossen worden sind. Gesetzlich — also in so weit nicht Verträge anders bestimmen — fallen in die Gemeinschaft: sämmtliche Mobilien; die Früchte aller Immobilien; alles diesen gemeinsamen Gütern durch Kauf oder Tausch Substituirte. Dem Manne steht über das Gemeingut vollste Dispositionsbefugniß zu [3]. Das persönliche Vermögen der Frau verwaltet der Mann. Ihre Immobilien kann er ohne ihre Zustimmung nicht veräußern, und er haftet für jede schuldbare Verschlimmerung ihres Vermögens. Für die Schulden haften die Gatten solidarisch. Die Frau indessen wird dabei nur angesehen, als hätte sie für den Mann Bürgschaft übernommen, und hat daher im Falle sie zalen muß, Regreß gegen ihn. Aber ebenso gegen sie der Mann, wenn er für einen persönlich von ihr vorgenommenen Verkauf eines unbeweglichen Gutes gutgestanden ist. Bei Auflösung der Ehe erhält jeder Theil eine Hälfte des gemeinsamen Vermögens [4].

Ad c) Wird einfach die Gemeinschaft ausgeschlossen, so nimmt das gesammte Eingebrachte der Frau die Eigenschaft einer Dos an (sieh oben Ad a). Erklären aber die Gatten ausdrücklich, sie wollen ihr Vermögen gänzlich von einander getrennt haben, so verwaltet jeder Theil, was er eingebracht hat [5], und concurrirt nur zu den ehelichen Lasten nach Maßgabe des gegenseitigen Uebereinkommens, in dessen Ermangelung die Frau den dritten Theil ihrer Einkünfte beizusteuern verpflichtet ist. (C. Nap. art. 1392—1576. Vgl. Carrière n. 246—267.)

---

[1] Die Mobilien jedoch werden nach dem Schätzungswerthe sein Eigenthum.

[2] Wird die Ehe aufgelöst durch den Tod der Frau, so laufen vom Tage der Auflösung an die Zinsen und Früchte der zurückfallenden Dos für die Erben. Stirbt dagegen der Mann, so hat die Frau die Wahl, während des Trauerjahres die Zinsen der Dos zu fordern, oder sich aus der Nachlassenschaft des Mannes unterhalten zu lassen.

[3] Nur darf er keine Immobilien verschenken, und auch nicht die Mobilien nach ihrer Gesammtheit oder einem ihren vierten Theil erreichenden Betrage. Ist er ein schlechter Wirthschafter, so kann die Frau gerichtlich auf Scheidung des Vermögens dringen. — Testamentarisch kann der Mann nicht weiter verfügen, als über seinen Antheil an der Gemeinschaft.

[4] Im Todesfalle des Mannes oder bei Vermögensscheidung während der Ehe steht der Frau resp. ihren Erben auch das Recht zu, auf den Antheil am gemeinsam gewordenen Gute zu verzichten, womit sie auch frei wird von der Mithaftung für die Schulden des Mannes, außer sie hätte diese zugleich mit ihrem Manne contrahirt, in welchem Falle ihr aber doch noch der Regreß gegen den Mann und seine Erben bleibt.

[5] Die Frau kann aber in keinem Falle ohne des Mannes Zustimmung oder gerichtliche Ermächtigung ihre Immobilien veräußern. — Wenn und so lange die Frau will, kann der Mann auch den Genuß des Vermögens der Frau haben. Sobald dieser beendiget wird, fallen die zur Zeit noch wirklich vorhandenen Früchte der Frau oder ihren Erben zu.

V. Praktische Folgerungen.

Die Eheverträge sind ohne Zweifel, wenn sie giltig abgeschlossen wurden, im Gewissen bindend. Haben die Gatten ohne Ehepacten geheiratet, so ist dieß ein stillschweigendes Uebereinkommen, den am Orte der Eheschließung gesetzlichen Güterstand eintreten zu lassen, und sie sind dann ebenso strenge im Gewissen obligirt, die in demselben begründeten Rechte anzuerkennen und die entsprechenden Pflichten zu erfüllen. Im Einzelnen erläutert sich dieser allgemeine Satz, wie folgt[1]:

1. Die Ehefrau begeht im Allgemeinen zu reden eine Sünde der Ungerechtigkeit, wenn sie ohne oder gegen den Willen des Mannes disponirt über etwas, was seiner Verwaltung oder Nutznießung unterstellt ist, mag es gemeinsames Gut oder ein Theil ihrer Illaten sein[2].

2. Der Mann aber verweigert mit Unrecht, was die Frau zu notwendigen Auslagen (für das Hauswesen, die Kinder, ihre eigene standesgemäße Kleidung, geziemende Erholung u. dgl.) oder zu pflichtmäßiger Verwendung (Unterstützung armer Aeltern oder armer erstehelicher Kinder, pflichtmäßigem Almosen u. s. w.) begehrt. Weil die Frau nicht des Mannes Magd ist, sondern Eines mit ihm, doch so, daß sie ihm in allen billigen Dingen unterworfen sein muß, so kann sie in diesem Falle selbst das Nötige nehmen, und zwar, was den Aufwand für das Haus und die gewöhnlichen Almosen betrifft, nicht bloß von ihrem unter des Mannes Verwaltung stehenden Gute, sondern auch von dem gemeinsamen, aus welchem ja die ehelichen Lasten zu bestreiten sind. — Was aber den Unterhalt ihrer Aeltern und erstehelichen Kinder anbelangt, müßte der Mann, im Falle die Frau kein eigenes Vermögen hat, die Unterstützung aus dem gemeinsamen Vermögen gestatten, in soweit dadurch die eigene Familie nicht bedeutenden Schaden leidet. Hat die Frau eigenes Vermögen, so wäre es für sie eine Ungerechtigkeit, bedeutende Unterstützungen aus dem gemeinsamen Gute zu nehmen. Die gegentheilige Ansicht ist nicht begründet genug, um ihr folgen zu können. (S. Lig. IV. 542.)

Damit indessen im Beichtgerichte irgendwelche eigenmächtige Disposition erwähnter Arten der Frau geduldet werden kann, ist die vollste Gewißheit nötig, daß der Mann ohne gerechten Grund dagegen sei[3].

3. Ist der Mann ein Verschwender, und kann die Frau ihr eigenes oder das gemeinsame Gut zu sich nehmen, um es der durch ihn drohenden Gefahr der Verschleuderung zu entziehen, so ist es ihr erlaubt. Sie sorgt dadurch für das Beste des Mannes selbst. Indessen soll sie zu einem derartigen Mittel nicht greifen, ohne die Gewißheit zu haben, daß sie keinem ungerechten Verdachte gegen den Mann Raum gebe, und durch Berathung mit gewissenhaften und erfahrenen Personen die Ueberzeugung gewonnen zu haben, es er-

---

[1] S. Lig. IV. n. 540—543.

[2] S. *August.* ep. ad Ecdiciam 262 n. 7: „Mulierem conjugatam non licet dicere *facio quod volo de meo,* cum et ipsa non sit sua, sed capitis sui, hoc est viri sui."

[3] Cfr. S. Th. 2. 2. q. 32. a. 8. ad 2. S. *Augustinus* epist. cit. n. 4: „Nihil de tua veste, nihil de tuo auro vel argento vel quacunque pecunia, aut rebus aliis terrenis sine arbitrio ejus facere debuisti." Er redet von eigenmächtigen Almosen!

übrige kein besseres Mittel, und sie werde nicht, während sie eventuellen Nachtheil verhindert, durch Gefährdung des ehelichen Friedens u. dgl. der Familie noch größeren Schaden zufügen.

4. In Fällen, in welchen die Frau zum Zwecke, ein der Familie unmittelbar gewiß drohendes Unheil abzuwenden, eine Disposition sich erlaubt, handelt sie nur mit präsumptivem Consens des Mannes.

5. Es ist aber zur Rechtmäßigkeit ihres Handelns überhaupt genügend, daß sie mit Gewißheit dessen Consens präsumiren kann.

6. Der Mann ist im Gewissen verpflichtet, für das seiner Verwaltung anvertraute Vermögen seiner Frau eben so sehr Sorge zu tragen, wie ein kluger Eigenthümer sein eigenes Interesse wahrnimmt. Er wird einer stricten Ungerechtigkeit schuldig und zur Restitution verpflichtet,

a) wenn er Dotalgut oder Paraphernalgut verschenkt oder verschleudert; — oder im Falle ihm die Dos kaufsweise nach einer bestimmten Schätzung überlassen worden, sich schuldbar in die Unmöglichkeit versetzt, den Schätzungspreis seiner Zeit zu zalen;

b) wenn er gemeinsam gewordenes Gut gegen die vertragsmäßigen oder gesetzmäßigen Bestimmungen veräußert; sowie wenn

c) er von demselben, insoweit es zur Theilung zwischen den Gatten oder ihren Erben bestimmt ist, etwas für sich oder seine Erben auf die Seite nimmt.

7. Der Mann sündiget schwer, wenn er etwas Erhebliches von dem gemeinsamen Gute verschwendet. Ob aber gegen die Liebe allein oder auch gegen die Gerechtigkeit, selbst wenn die von ihm getroffene Verwendung nicht durch das positive Gesetz ihm verboten war, ist streitig. Beide Ansichten sind gleich begründet.

VI. Schenkungen der Ehegatten unter einander.

Nach gemeinem Rechte sind Schenkungen der Eheleute unter einander **während** der Ehe verboten[1]. Erlaubt sind ihnen gegenseitig die donationes mortis causa. Solche Schenkungen, durch welche nicht der eine Theil ärmer, der andere reicher wird (was also nicht Schenkung im eigentlichen Sinne ist), werden ihnen gestattet. Erlaubt sind also:

a) wechselseitige am Werthe sich ziemlich gleiche Geschenke.

b) Schenkungen von geringer Erheblichkeit und bei gewissen Gelegenheiten nach Sitte und Herkommen einander gemachte Geschenke (z. B. am Namenstag, Neujahr u. s. w.).

c) Dem einen Theile ist es erlaubt, sich zu Gunsten des andern eines Gewinnes zu begeben; z. B. die Einsetzung in einem Testamente nicht annehmen, weil der andere Gatte als Intestaterbe eintreten kann.

d) Schenkungen, welche dem Manne von der Frau gemacht werden zur

---

[1] C. 8. X. de don. int. vir. et ux. 2, 24. L. 1. 2. 3. Dig. eod. 24, 1. Leitender Grundsatz der Gesetzgebung ist hier: „Kein Ehegatte soll sich auf Kosten des Andern bereichern (ne mutuato amore invicem spoliarentur); beide Gatten sollen ihre Freigebigkeit den Kindern, der Frucht gemeinsamer Liebe, gemeinsam zuwenden (nec eis esset studium potius liberos educandi); ihre gegenseitige Liebe soll nicht auf eigennützigen Motiven beruhen (ea ratione eventurum, ut venalia essent matrimonia)."

Erlangung einer Würde, oder dem einen Ehegatten zur Bestreitung von Ehrenauslagen, von Familiengeschenken oder andern Geschenken.

e) Ausgenommen sind auch vom Gesetze die von dem einen Ehegatten dem andern zur Wiedererbauung verbrannter und verfallener Häuser gemachten Geschenke.

Das canonische Recht [1] ertheilt allen durch Eid bekräftigten Schenkungen der Eheleute volle Kraft und Verbindlichkeit.

Eine Ausnahme von obigem Verbote bilden auch die Geschenke zwischen dem Regenten und seiner Gattin.

Verbotwidrige Schenkungen sind ungiltig, und können durch Veräußerung des Geschenknehmers in Niemandens Eigenthum übergehen. Stirbt der Schenker vor dem Geschenknehmer, ohne das Geschenk widerrufen zu haben, so erhält aber die Schenkung Giltigkeit. Vorausgesetzt jedoch ist als wesentlich notwendig, um diese Giltigkeit herbeizuführen, daß das Geschenk nicht erst versprochen, sondern schon wirklich extradirt war; ferner, daß die Schenkung, wenn sie mehr als 2000 fl. beträgt, entweder gerichtlich insinuirt oder im Testamente des Verstorbenen bestätiget ist. Ist diese letzte Bedingung nicht erfüllt, so muß der beschenkte Theil den Mehrbetrag über 2000 fl. herausgeben.

§ 2. Rechte der Gatten nach Trennung der Ehe.

I. Durch den Tod des einen Theiles.

Die im Todesfalle des einen Gatten eintretenden Rechtsverhältnisse sind theilweise durch den gesetzlichen ehelichen Güterstand der Art geregelt, daß keine Disposition der Gatten etwas daran ändern kann. Dieß ist der Fall bei der ehelichen Gütergemeinschaft. Die Hauptnormen, die hinsichtlich des gemeinsamen Vermögens im Todesfalle des einen Gatten zur Geltung kommen, reduciren sich dem oben (S. 508) Gesagten zufolge auf Folgendes:

In der sogenannten beerbten Ehe, das ist, aus welcher Kinder vorhanden sind, kömmt das gemeinsame Vermögen ausschließlich nur an den überlebenden Theil und die Kinder nach Maßgabe der in den Localstatuten verfügten Theilung. In der unbeerbten Ehe ist theils jede Theilung ausgeschlossen, und daher nur gemeinsames Testament zulässig, — theils ist jedem Gatten ein bestimmter Theil gewährleistet, über welchen er auch testiren kann mit oder ohne einen Anspruch des andern, dabei bedacht zu werden, und der bei Ermangelung eines Testamentes an seine Verwandten fällt, — theils kann jeder Gatte für den Fall seines Vorabsterbens über das, was ihn bei Auflösung der Ehe treffen würde, frei verfügen, der andere aber hätte, wenn eine letztwillige Verfügung fehlt, das Successionsrecht.

Außer der Gütergemeinschaft steht jedem Theile immer letztwillige Verfügung frei. Viele Statuten aber, welche den Eheleuten letztwillige Disposition gestatten, sei es im Stande der Gütergemeinschaft oder des Dotalrechtes, garantiren dem überlebenden Ehetheile das Recht auf einen größeren oder geringeren Theil des Vermögens des Verstorbenen, mitunter selbst auf das ganze Vermögen, wenn die Ehe kinderlos geblieben und der Erblasser kein Testament errichtet hat (portio statutaria). Zu bemerken ist, daß zwar das eheliche Güterrecht vom ersten Entstehen an für eine Ehe bis zur Auflösung der Ehe in Er-

---

[1] C. 28. X. de Jurejur. 2, 24.

mangelung von Ehepacten nach den am Orte der Eheschließung geltenden Gesetzen normirt wird, das Recht aber auf eine statutarische Portion durch die Gesetze begründet wird, welche für den Erblasser zur Zeit des Eintritts des Beerbungsfalles entscheidend waren.

Das preußische Landrecht gewährt dem überlebenden Gatten einen Pflichttheil, welcher die Hälfte der oben S. 509 angeführten gesetzlichen Erbportion beträgt. Derselbe kann nur wegen solcher Verschulden verkürzt oder entzogen werden, die ein Recht geben würden, auf Scheidung anzutragen. (II. 1. 163 f.)

Das französische Gesetz betreffend ist schon oben S. 510 das Nötige bemerkt.

II. Scheidung bei Lebzeiten der Gatten.

Erfolgt Ehescheidung, so bestimmt das gemeine Recht in Ermangelung gütlichen Uebereinkommens der Gatten, daß der schuldige Theil die Dos oder Widerlage, und wenn solche nicht bestellt ist, ein Viertel seines ganzen Vermögens an den unschuldigen Theil verliere.

Bei Gütergemeinschaft (particulärer wie allgemeiner) tritt nach den einen Statuten die Theilung ein, wie bei Trennung durch Tod, und muß der schuldige Theil die Strafe von dem ihn treffenden Theil entrichten (ein Viertel), nach den andern wird das Vermögen in seine ursprünglichen Bestandtheile aufgelöst und sodann nach gemeinem Rechte verfahren, oder es bleibt dem Unschuldigen die Wahl zwischen beiden Arten der Auseinandersetzung.

Sind Kinder vorhanden, so erhält der unschuldige Theil, welchem deren Erziehung obliegt, nur die Nutzung der Strafsumme, das Kapital ist Eigenthum der Kinder.

Das preußische Landrecht (II. 1. 748. 783 ff.) setzt die Strafe für die im Gesetze bezeichneten groben Vergehen auf ein Viertel des Vermögens fest, für geringere auf ein Sechstel. Der Unschuldige kann aber zwischen dem ihm gebührenden Erbtheil und der Strafe wählen. Die unschuldige Frau kann statt der Abfindung lebenslängliche Verpflegung fordern, der unschuldige Mann nur im Falle der Erwerbsunfähigkeit. Bei allgemeiner Gütergemeinschaft kann der unschuldige Gatte wählen zwischen Theilung in zwei Hälften oder Absonderung der Güter; bei particulärer wird die Errungenschaft zur Hälfte getheilt.

§ 3. Folgen der Wiederverehelichung.

Das gemeine Recht hat für Eingehung einer zweiten Ehe Vermögensstrafen bestimmt, welche zum Theil auch von Statutarrechten adoptirt sind. Das preußische Landrecht hat sie nicht aufgenommen. Dieselben sind:

a. der sich wieder verehelichende Theil verliert an die ersteheliche Kinder das Eigenthum alles dessen, was er vom verstorbenen aus rein lucrativem Titel erhalten hat (lucra nuptialia), behält aber den Nießbrauch daran; ferner

b) das Eigenthum dessen, was er zugleich mit erstehelichen Kindern durch Erbschaft eines erstehelichen Kindes aus dem Vermögen des verstorbenen Gatten erworben hat, an desselben Geschwister mit Beibehaltung der Nutznießung.

c) Er darf dem neuen Ehegatten aus reiner Liberalität letztwillig nicht mehr zuwenden, als dem geringst bedachten Kinde früherer Ehe aus seinem Vermögen zufällt. Der Anspruch der Kinder auf Vertheilung des Ueberschusses kann erst mit dem Tode des das zweite Mal verehelichten Parens geltend gemacht werden.

* Näheres über die Bestimmungen der verschiedenen oben berührten Gesetzgebungen in Betreff der Rechte zwischen Aeltern und Kindern und zwischen Eheleuten ist zu entnehmen: Roth, Bayer. Civilrecht 3 Bde. — Unger, Oesterr. Privatrecht. — Förster, Preuß. Privatrecht. — Koch, Lehrbuch des preuß. gemeinen Privatrechts. — Für das gemeine Recht: Dr. Vering, Geschichte und Institutionen des röm. Privatrechts. — Pandekten von Arndts, Puchta, Seuffert u. s. w. — Für französ. Recht: die Moralwerke von Gousset und Carrière u. s. w.

Tit. IV. Cleriker als Rechtssubjecte.

§ 1. Charakter des Kirchenvermögens.

Die Kirche ist schon nach göttlichem Rechte befugt, irdische Güter zu besitzen [1]. Denn von Gott ist sie gegründet als sichtbare Gesellschaft, welche zu ihrer Erhaltung und Thätigkeit auch der äußern Güter bedarf; zufolge ihrer göttlichen Mission hat sie ferner der unvernünftigen Creatur („omni creaturae") Erlösung zu bringen in ihrer Verwendung zum göttlichen Culte und zur Materie der heiligen Sacramente und Sacramentalien; von Gott endlich ist sie bestellt, in Empfang zu nehmen, was die Menschen von ihren irdischen Gütern Gott zum Opfer weihen wollen [2].

Die Kirche hat also ihre Erwerbsfähigkeit und Berechtigung auf das Erworbene unabhängig von jeder staatlichen Anerkennung. Sie richtet sich aber nach dem Staatsgesetze insoferne, als sie in ihren Rechtsgeschäften die civilrechtlichen Normen einhält, welche der Staat entsprechend seiner Competenz für die Rechtsordnung in der Gesellschaft erlassen hat.

Wer ist nun innerhalb der Kirche [3] Rechtssubject für ihr Vermögen?

---

[1] Sobald der Staat aufhört heidnisch zu sein, hat er seine Pflicht erkannt, dieses Recht der Kirche zu schützen: L. 1. 14. C. *de Sacros. Eccl.* 1, 2. im Gegensatze zu l. 8. C. *de haered. inst.* 6, 24: collegium si nullo speciali privilegio subnixum sit, haereditatem capere non posse, nullum dubium est. —

[2] Das Kirchengut theilt sich nach seinem Zwecke in: *res sacrae*, welche unmittelbar zur heiligen Liturgie geweiht sind; *res ecclesiasticae*, Kirchenvermögen im engern Sinne, aus welchem die Anschaffung der zum Gottesdienste nötigen Gegenstände, die Unterhaltung der kirchlichen Gebäude und der Unterhalt der Diener der Kirche bestritten wird; *res religiosae*, alles unter kirchlicher Auctorität Zwecken der Frömmigkeit und Wohlthätigkeit Geweihte.

[3] Rechtssubject in Beziehung auf eine Sache ist nur die Person, welche dieselbe auf einen genügenden Rechtstitel hin zu ihrem Zwecke ihrer Willensherrschaft unterworfen hält mit Ausschluß der Herrschaft jeder andern Person über dieselbe Sache in derselben Beziehung. Nun aber das göttliche Recht, auf welches die Kirche ihren Besitz stützt, steht keinem weltlichen Rechtssubjecte in irgend einer Weise zur Begründung eines Antheils an demselben zur Seite, und die Zwecke der Kirche sind himmelweit verschieden von irgend welchen Profanzwecken. Daher ist ohne Zweifel jede politische Gemeinde und jeder Staat, am allerwenigsten der nicht katholische und nicht christliche, absolut unfähig, Rechtssubject des Gutes der Kirche zu sein, so lange es rechtlich ihr zugehört, mag es ihr auch factisch entzogen sein. Nach dem canonischen Rechte erscheint der Laie nicht einmal des Besitzes und der Verwaltung eines Kirchengutes fähig c. 5. D. LXXXIX. c. 22. 24. C. XVI. q. 7. c. 10. X. *de const.* 1, 2. c. 12. X. *de reb. eccl. alien. v. non.* 3, 13. — — Sieh die gründliche Widerlegung der Theorien vom Eigenthumsrechte des Staates oder der Gemeinde am Kirchenvermögen bei Evelt, „Die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögensrechtes." Soest. 1845.

Die Canonisten antworten nicht einstimmig. Es unterliegt keinem Zweifel, daß jedes einzelne kirchliche Institut in Ansehung seines Vermögens für sich und mit Ausschluß aller übrigen berechtiget ist und daher die Eigenschaft eines Rechtssubjectes hat; dafür sprechen die kirchlichen Canones [1], sowie die allgemeine Praxis der Kirche in unzweideutigster Weise.

Aber nicht minder ist den kirchlichen Rechtsquellen die Anschauung und die Ausdrucksweise geläufig, alles im Besitze kirchlicher Institute befindliche Vermögen sei Gut der Kirche und Gut Christi. Christus müssen ja alle Güter der Kirche dienen, Christus in seinem Opfer, seinen Sacramenten und Sacramentalien, Christus in seinem Priesterthume, Christus in seinen Armen [2]. Nach Norm der Gesetze der Kirche werden alle Güter welches kirchlichen Institutes nur immer Christus in einer dieser Beziehungen dienstbar erhalten. Christus und die Kirche aber sind Eines, wie im Lehramte und Priesterthume, so auch im Königthume. Daher gleichwie jeder ordentlich gesendete Lehrer in der Kirche in Wahrheit Lehrauctorität übt, aber nur weil geeint mit Christus und ihn repräsentirend, Christus also der Eine Lehrer ist, der Alle zu seiner Wahrheit führt und in ihr erhält, — wie ferner jeder giltig geweihte Priester in Wahrheit sein Opfer hat, aber nur weil er geeint ist mit Christus und als sein Organ Christum selbst opfert, Christus also der Eine Hohenpriester ist, der in allen Priestern sein heiligstes Opfer fortsetzt, — ebenso finden sich zallose genau von einander abgegrenzte Rechtscomplexe, deren jeder irgend einem kirchlichen Zwecke dient, in Ansehung dessen er in der menschlichen Rechtsordnung als juristische Person gilt; aber alle diese Zwecke sind nur berechtiget, weil sie Christi Willen sind, welcher in ihnen die Früchte seines heiligsten Kreuzes der Welt vermittelt. Und jedes einzelne kirchliche Institut ist Rechtssubject nur, insoweit es in seiner Entstehung von der kirchlichen Auctorität anerkannt und sanctionirt, und in seinem ganzen Bestande vom Willen und Gesetze der Kirche, die Christus repräsentirt, abhängig und ihrer gesammten Rechtsordnung eingefügt ist. Christus selbst ist mithin das Eine wahre Rechtssubject für das gesammte Kirchengut, der alle Rechte der Kirche in sich vereiniget [3].

Der dem Kirchenvermögen inne wohnende Charakter, welcher an ihm unter allen Umständen anerkannt werden muß, ist deßhalb der eines Christus geweihten Opfers.

Christus ist allerdings absoluter Herr und Eigenthümer aller Creatur; „constituit eum haeredem universorum." (Hebr. 1, 2. Jo. 3, 35 coll.

---

[1] Z. B. caus. XIII. q. 1. c. 1. X. *de reb. eccl. alien.* 3, 13. Trid. Sess. XIV. cap. IX. de Ref.

[2] *„Patrimonium Christi"* (cap. 16. X. *de praebend.* 3, 5. — c. 34. *de elect.* in 6to. 1, 6). *„Res Dei"* (Trid. Sess. XXV. cap. 1 de Ref.). *„Patrimonium pauperum"* (c. 59. C. XVI. q. 1. Bened. XIV. de syn. dioec. l. VII. c. 2. n. 9) etc.

[3] Concil. Aquisgr. II. a. 836 cap. 7: ... Ecce quibus tanti doctoris (sc. s. Augustini) documentis instruimur, quia quod in capite praecessit, in corpore ejus, quod est Ecclesia, videtur impletum. Porro Christum et Ecclesiam unam personam esse non nescimus: et ideo, *quae Ecclesiae sunt, Christi sunt: et quae Ecclesiae offeruntur, Christo offeruntur: et quae ab Ecclesia ejus tolluntur, procul dubio Christo tolluntur.* — 2. C. XII. q. 1.

ibid. 13, 3. 1 Cor. 15, 26.) Und in diesem Sinne kann ihm kein Gut erst gegeben werden, als wäre es nicht an und für sich sein eigen. Aber auch der Mensch ist in Wahrheit, obgleich nur in relativer Weise, durch Uebertragung von Gott, Eigenthümer irdischer Güter. Auf dieses sein Eigenthum kann er verzichten, und das Seinige, indem er es in die Hände der Kirche legt, so ganz Gott weihen, daß es unfähig wird, in irgend eines Menschen Eigenthum zu sein und nur mehr für Gottes heilige Zwecke durch die Gottes Stelle vertretende Kirche verwendet werden kann [1]. Derartige Opferung zu bringen ist schon Forderung des Naturgesetzes [2]. Wie weit mehr drängt der Glaube und die Liebe zum Opfer an Gott, welcher, nachdem der Mensch alles durch seine Schuld verloren, was der Schöpfer ihm gegeben, durch das Kreuzesopfer ihn wieder in alle seine Rechte eingesetzt hat!

In dieser Weise betrachten die hl. Väter das Kirchengut, so wie die Documente der kirchlichen Disciplin in allen Jahrhunderten (cfr. *Thomassinus* vet. et nov. disc. p. III. l. II. c. 33 sqq.); nicht minder die hervorragendsten Canonisten (z. B. *Reiffenstuel,* Jus Can. univ. l. V. tit. XI. 12 et l. III. tit. XXV. n. 47 [3]. — *Barbosa*, de jur. eccl. l. III. cap. 28, 14. — *Devoti*, Instit. jur. can. L. II. tit. 20. § 1 u. A. — Phillips, Kirchenrecht Bd. 2. S. 586 ff. und Lehrbuch des Kirchenrechts S. 680 ff.). — Die Ueberzeugung, eine Disposition zu Gunsten der Kirche sei ein Opfer für Gott, lag auch in guter glaubensinniger Zeit im christlichen Volksbewußtsein, und sprach sich aus in der Uebung, Christus und die Heiligen als Erben einzusetzen [4].

Notwendige Folgerung aus dem Obigen zufolge dem dem Kirchengute eigenen Charakter ist, daß jeder Eingriff in dasselbe und jede Art von Profanation derselben ein Raub an Gott ist, ein Sacrilegium. Diese Species von Sünde erkennen darin alle Canones, welche Akte dieser Art verbieten und Strafbestimmungen dagegen enthalten [5]. Eine weitere Folgerung ist die Im-

---

[1] Was ist zu halten von der Ansicht, die Gesammtkirche sei Eigenthümerin des Kirchengutes? — Sie ist wahr in dem Sinne der Participation am Eigenthum Christi, der sie zur vollsten Gütergemeinschaft mit sich erhoben hat. Richtiger aber wird sie nur genannt die Verwalterin des gottgeweihten Gutes. Dem Papste, als Christi Stellvertreter, wohnt diese Prärogative inne, auch Christi Verwalter zu sein. S. Th. 2. 2. q. 100. a. 1. ad 7: . . . quamvis enim res ecclesiae sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini et possessoris.

[2] S. Th. 2. 2. q. 85. a. 1: . . . Et ideo ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitae subjectionis et honoris secundum similitudinem eorum, qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii.

[3] „Dominus bonorum ecclesiasticorum optime dicitur esse Christus, nequidem universali illa ratione, qua Domini est terra et plenitudo ejus, sed speciali et quidem hac, quia eidem ejusque intuitu offeruntur ac sub nullius alterius dominio existunt. Jura intelligenda sunt bona ecclesiastica esse Christi quoad dominium — sacerdotum quoad dispensationem — ecclesiae vero et pauperum quatenus ex intentione petentium et voluntate Dei.“

[4] Kaiser Justinian erließ ausführliche Instruction über die Interpretation derartiger Testamente, in welcher zugleich ihre volle Anerkennung ausgesprochen ist. L. 26, Cod. *de sacros. Eccl.* 1, 2.

[5] Conc. Aquisgr. II. a. 836. et Conc. Troslej. a. 909: . . . et quicunque ab ecclesia aliquid ex his quocunque modo alienaverit, abstulerit, invaserit, vastaverit, minoraverit sive diripuerit, quia Christus et ejus Ecclesia una est persona et quaecunque Ecclesiae sunt, Christi sunt, procul dubio sacrilegium committit.

munität des Kirchenvermögens. Zu Steuern kann die Kirche nur verpflichtet sein aus jenen Gütern, welche ihr als beschwert mit Reallasten übergeben worden sind. Ist indessen der Staat in Not, so bleibt die Kirche am wenigsten zurück, ihm freiwillig beizuspringen [1].

§ 2. Stellung des Clerikers zum zeitlichen Gute im Allgemeinen.

Der Cleriker hat weder vor noch nach der Weihe ein Gelübde der Armut abzulegen. Ein göttliches Verbot zeitlichen Besitzes läßt sich ebenso wenig nachweisen. Im Gegentheile Christus selbst und die Apostel hatten Besitz, womit sie für die eigenen und der Armen Bedürfnisse sorgten (Luc. 9, 13. Marc. 6, 37. Joh. 4, 8. — 12, 6. — 13, 29.). Die einzelnen Jünger und Apostel hatten auch nach ihrer Berufung noch Eigenthum; so der hl. Matthäus (Luc. 5, 29), der hl. Johannes (Joh. 19, 27; es erklären wenigstens der hl. Epiphanius haer. 78 und Andere mit ihm die Worte „suscepit in sua" von der Aufnahme in sein eigenthümliches Haus). Und wenn der hl. Paulus die Bischöfe (1 Tim. 3) auffordert, Gastfreundschaft zu üben, läßt sich eigenthümlicher Besitz derselben voraussetzen.

In Worten Christi, wie Matth. 19, 21 und Luc. 14, 33, ist kein Gebot für die Cleriker enthalten. Christus wendet sich an alle, welche vollkommen sein und auf den Namen seiner Jünger vollen Anspruch haben wollen, und erklärt ihnen als Grundlage der evangelischen Vollkommenheit die freiwillige Entäußerung von zeitlichen Gütern. Die Worte bei Matth. 10, 8—10 coll. Luc. 10, 4—7 aber enthalten Vorschriften, welche Christus seinen Aposteln für ihre apostolischen Reisen gibt. Sie sollen nur die Seelen suchen, sollen nicht für ihre zeitlichen Bedürfnisse in Sorge sein, sondern Gott die Sorge überlassen, der es ihnen nicht an irdischem Brode fehlen lassen wird, während sie den Menschen das himmlische spenden. Luc. 22, 35. 36 fordert Christus seine Apostel auf, aus ihrer bisherigen Erfahrung die Erfüllung dieser Verheißung zu bestätigen. Nur der wird apostolisch wirken und Seelen gewinnen, der treu der Ermahnung des Heilandes sagen kann mit dem Apostel (2 Cor. 12, 14): „Non enim quaero quae vestra sunt, sed vos." Und wenn Christus sagt (Joh. 18, 36): „Regnum meum non est de hoc mundo," so hat er damit nicht gesagt, er habe „in hoc mundo" nicht Eigenthum.

Noch weniger besteht ein kirchliches Gesetz, nach welchem die Cleriker eines zeitlichen Besitzthumes unfähig wären. Die Annahme solcher Unfähigkeit wäre im Gegentheile conform den von der Kirche verdammten, dem alten Gnosticismus und Manichäismus entsprungenen Doctrinen, welche die Kirche in den ersten Jahrhunderten schon zu bekämpfen hatte (S. Epiphan. de haer. — haer. 61), und welche in den Häresien des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts (sogen. Apostelbrüder), bekämpft vom hl. Bernhard (Serm. 65 et 66 super Cant.) und verdammt von Nikolaus IV., sowie in den Irrthümern der Waldenser wieder hervortraten. Unter den 45 vom Concil von

[1] Vgl. Phillips, Kirchenr. Bd. 2. § 114. S. 606.

Constanz und Martin V. verdammten Sätzen Wikleffs ist dieselbe Lehre enthalten in artt. 10. 36. 44.

Unzweifelhaft also ist es, daß der Cleriker die zeitlichen Güter, die er vor der Weihe besessen hat (bona patrimonialia), oder nach derselben anderswoher, als von der Kirche und in Ansehung seines kirchlichen Amtes erhält, ungehindert als sein Gut ansehen und zur freien Disposition behalten kann [1]. Die Anschauung und Praxis der ersten Jahrhunderte, der gemäß jeder, welcher in den Clerikerstand aufgenommen werden wollte, seinem Besitzthume zu entsagen hatte, um mit dem sich zu begnügen, was die Kirche ihm bieten würde (sieh Thomassin. p. III. l. III. c. II. seq.), ging nicht in die kirchliche Gesetzgebung der folgenden Zeiten über. (Bened. XIV. de Syn. dioec. l. VII. c. VII. n. 2.) — — Jedenfalls aber ist der Clerus heilig verpflichtet, das „beati pauperes spiritu" in einer Weise zu üben, durch welche er dem Volke durch sein Beispiel die evangelische Freiheit des Geistes von der Herrschaft des Mammons in eindringlicher Weise prediget.

Der Priester kann demnach gleich jedem Andern Eigenthum erwerben, sei es unentgeltlich oder auf entgeltliche Titel hin.

Dieser Satz folgt notwendig aus dem vorhergehenden. Er findet seine Anwendung auch auf alles, was der Cleriker als solcher für seine Person zu dem Zwecke empfängt, daß er damit sein Leben auf standesgemäße Weise erhalte, welches er dem Dienste der Kirche und dem Heile der Gläubigen weiht. Zu diesem Zwecke aber werden ihm gegeben die an die Stelle der früheren Oblationen der Gläubigen getretenen Meßstipendien und Stolarien, welche ihm nicht als Gegengabe für die heiligen und heiligenden Handlungen des Priesterthumes, sondern nur g e l e g e n h e i t l i c h derselben zu seinem Unterhalte gereicht werden [2]; ferner dem Hilfspriester alle Bezüge, den Canonikern die distributiones quotidianae, d. i. der Antheil an Geld oder andern Reichnissen, welche sie erhalten, so oft sie im Chore beim täglichen Officium erscheinen, oder nur aus gerechten Gründen abwesend sind [3].

Was der Cleriker auf solche Weise erwirbt, ist sein volles Eigenthum, und dieß so erworbene Eigenthum wird begriffen unter dem Namen *„bona*

---

[1] C. 18. C. XII. Q. I.: „Qui volunt habere aliquid proprium, non eis aufero Clericatum." — C. 9. X. de test. 3, 26.

[2] S. Bonav. in 4. sent. dist. 25. a. 1. q. 4: „Quod si doctor, consiliarius, et medicus, et alii qui laborant, de consilio sive de doctrina pretium recipiant propter laborem et suam sustentationem, nulla est culpa, nulla simonia. Si tamen quis venderet donum sibi divinitus datum, non laborem suum, judicaretur simoniacus. Similiter dicendum est de celebratione missarum et similium. In ähnlicher Weise derselbe Lehrer Spec. anim. cap. 2. Vgl. S. Thomae 2. 2. q. 100. a. 2. in corp. et ad 4.

[3] Sieh hierüber Trid. Sess. 21. cap. 3., womit angeordnet wird: „in Ecclesiis tam Cathedralibus quam Collegiatis, in quibus nullae sunt distributiones quotidianae vel ita tenues, ut verisimiliter negligantur, tertiam partem fructuum et quorumcunque proventuum et obventionum tam dignitatum quam canonicatuum, personatuum, portionum et officiorum, separari debere, et in distributiones quotidianas converti, quae inter dignitates obtinentes et ceteros divinis interessentes proportionabiliter juxta divisionem ab Episcopo, etiam tanquam Apostolicae Sedis delegato, in ipsa prima fructuum deductione faciendam, dividantur etc."

quasi patrimonialia". Dagegen läßt sich kaum mehr ein gegründeter Zweifel erheben. Denn was die Gläubigen dem Priester geben, geben sie nicht mit der Intention, sich selbst das Eigenthum darauf vorzubehalten, auch nicht mit der Intention, der Kirche das Eigenthum zu übertragen, sondern nur, um beizutragen zum Unterhalte des Priesters, weil auch er mit Mühe und Sorgfalt und zeitlichen Opfern sich zum seelsorglichen Amte für sie herangebildet hat und zu ihrem Heile demselben obliegt [1]. Nach dem Zeugnisse Benedicts XIV. de Syn. lib. 5 c. 8 n. 5 betrachtete man jene Gaben der Gläubigen schon in frühen Zeiten auf diese Weise; er beruft sich auf die Regel Chrodegangs, deren c. 32 lautet: „Si aliquis uni Sacerdoti pro Missa aliquid in eleemosynam dare voluerit, hoc Sacerdos a tribuente accipiat, et exinde quod voluerit, faciat." Derselbe Papst erklärt de Beatif. Serv. Dei l. 3 c. 34 n. 23 unbedingt die bona patrimonialia et quasi patrimonialia Clericorum als ihr Eigenthum, worüber sie ganz nach Belieben verfügen können. Von den distributionibus quotidianis insbesondere gibt Benedict XIV. de Syn. lib. 13 n. 12 et 22 dieselbe Erklärung. Diese Anschauung der bona quasi patrimonialia, welche auch sonst die allgemeinere ist unter den Theologen und Canonisten, findet auch ihre Bestätigung in zwei Entscheidungen der s. Poenitentiaria vom 9. August 1821 und vom 9. Januar 1823 [2].

§ 3. Stellung des Clerikers zum Gute der Kirche.

Die Canones der früheren Jahrhunderte wiederholen beständig den Grundsatz, der Cleriker dürfe vom Kirchengute seinen Unterhalt beziehen nur wie ein Armer; denn es sei „patrimonium Christi et pauperum." Daher die häufig wiederkehrende Vorschrift, Cleriker, welche sich ihres Patrimoniums nicht begeben hatten, und durch dieses schon gesicherten Unterhalt genossen, dürften nichts vom Kirchengute erhalten [3]. Damit war zwar kein allgemein giltiges Kirchengesetz gegeben, aber es findet darin der Geist Ausdruck, welcher jeden Cleriker beseelen soll, der vollkommen Christo nachfolgen will. Das gegenwärtig bindende Gesetz betreffend, schreibt Benedict XIV. de Syn. lib. 7 c. 2 n. 2: „Quidquid sit, an juxta priorum Ecclesiae saeculorum disciplinam ecclesiasticis Beneficiis gaudere possent, quibus opulentum suppetebat patrimonium .... certum est, hac nostra tempestate etiam clericis

---

[1] Rom. 15, 27: „Placuit enim eis: et debitores sunt eorum. Nam si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare illis." C. 68. C. XVI. q. 1. Cfr. S. Th. 2. 2. q. 86. a. 1. et q. 87. a. 1. et a. 4. ad 3: Naturalis enim ratio dictat, ut illi, qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea, quae pertinent ad communem salutem.

[2] Ueber die Frage, ob Stolarien „bona industrialia" seien, sieh Reiffenstuel l. c. tit. XXV. § 1. Q. II. und Carrière n. 177. — Suarez scheint sie den bonis *ecclesiasticis* beizuzählen. Dafür entscheiden sich auch: Habert, Antoine, Collet, Amort. Die sent. communior bezeichnet sie als *industrialia* und *quasi patrimonialia*.

[3] Sieh die von Thomassin a. a. O. gesammelten Documente. — Vgl. Carrière n. 151 ff.

divitiis affluentibus ecclesiastica beneficia conferri: neque est qui dubitet, quin iidem verum dominium habeant redituum, quos ex proprio percipiunt patrimonio." Das Recht auf den Genuß der Pfründe ist nicht im Mindesten beschränkt durch die Größe des Patrimonial- oder Quasipatrimonialgutes, und der Beneficiat darf, wenn er will und kann, aus den Renten des Beneficiums allein seinen Unterhalt bestreiten, und dabei sein Patrimonialgut unangetastet lassen. So wenig ein Reicher verpflichtet ist, bei Uebernahme eines Staatsdienstes unentgeltlich sein Amt zu verwalten, weil er bereits Mittel zum standesgemäßen Leben genug hat, eben so wenig ist es dem Priester verboten, ohne Rücksicht auf sein Privatvermögen, von den Gläubigen, für die er arbeitet, und von der Kirche, welcher er dient, anzunehmen, was er zum standesmäßigen Lebensunterhalte nötig hat. (Sieh hierüber Fagnani n. 6. Com. in cap. 5. Si quis tit. de Pecul. cler.) Der Apostel sagt 1 Tim. 5: *„Dignus est operarius mercede sua;"* und 1 Cor. 9: *„Quis militat suis stipendiis unquam? quis plantat vineam, et de fructu ejus non edit? quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat? . . . Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si nos carnalia vestra metamus? Si alii potestatis vestrae participes sunt, quare non potius nos?"*

Welcher Art aber ist das Recht des bepfründeten Clerikers auf das von der Kirche erhaltene Gut?

Vorerst unterliegt es keinem Zweifel, daß der Beneficiat niemals Eigenthümer der Güter und Rechte wird, deren Erträgnisse er als Inhaber eines Beneficiums bezieht. Diese bleiben immer Gut der Kirche und werden nicht seiner Person von der Kirche zugewendet. Er hat bezüglich derselben nur das Nießbrauchsrecht [1].

Die Frage um das Recht des Beneficiaten an den Einkünften der Beneficialgüter ist unter folgenden Distinctionen zu beantworten.

a) Einstimmig wird als Eigenthum der Beneficiaten angesehen so viel von den Beneficiumsrenten, als er notwendig hat, um davon standesgemäß leben zu können — bona sustentationi congruae *necessaria.* — Zum standesgemäßen Unterhalt ist aber auch zu rechnen Aufwand auf das nötige Dienstpersonal, auf eine der Stellung, die er einnimmt, entsprechende Gastfreundschaft, auf erlaubte und nicht unmäßige Erholungen, auf Geschenke, welche unter Personen von denselben Verhältnissen sonst üblich sind. Gleichwie die Armen Eigenthümer jener Gaben sind, welche ihnen aus den Erträgnissen von

[1] Reiffenstuel l. c. tit. XXV. § 1 Q. I. findet eine Analogie zwischen dem Peculium, das der Vater gesondert aus seinem Vermögen dem Kinde zur Verwaltung und bisweilen auch außer dem väterlichen Hause zum Unterhalt überläßt, und dem Gute, das die Kirche dem Beneficiaten übergibt, und erklärt theilweise daraus den Namen „Peculium clericorum." Gewiß ist, dem Beneficiaten stehe ein dingliches Recht auf die Pfründe zu, aber nicht Eigenthumsrecht. Welches sein Recht sei, ob dominium utile oder ususfructus, steht in Frage. Es hat manche Momente, durch welche es dem einen wie dem andern der genannten Rechte ähnlich ist, und vollkommen ist es doch weder mit „ususfructus" noch mit „dominium utile" bezeichnet. Der Pfründebesitzer ist jedenfalls Vertreter der Pfründe nach Art eines Vormünders. Ob dort, wo gemeines Recht entscheidend ist, die Pfründe gesetzliche Hypothek im Vermögen des Besitzers derselben habe, ist zweifelhaft.

Stiftungen dem Zwecke derselben entsprechend gegeben werden, sobald sie dieselben in Empfang genommen haben, so sind die Beneficiaten Eigenthümer jener Erträgnisse der Pfründen, welche nach dem Willen der Stifter von der Kirche zu ihrem notwendigen Unterhalte ihnen überlassen sind.

b) Ist der Beneficiat Eigenthümer dieses Theiles der Renten, so hat er folgerichtig das Eigenthum auch von allem Ersparniß an genanntem Theile (bona beneficialia parcimonialia), d. h. dadurch, daß er nicht wirklich diese Güter verbraucht, welche im Allgemeinen für Cleriker seines Standes und seiner Stellung als notwendig zum Unterhalte erachtet werden, sondern daß er durch besondere Sparsamkeit weniger verbraucht, verliert er nicht das Eigenthum an dem Ersparten [1]. Denn der Sparsamere soll durch seine Sparsamkeit nicht im Nachtheile stehen im Verhältnisse zum weniger Sparsamen; und offenbar kann der thatsächliche Verbrauch einer Sache nicht Erwerbstitel des Eigenthums sein, wohl aber das Recht des Verbrauches [2].

c) Am meisten bestritten ist die Frage, ob der Beneficiat auch Eigenthumsrecht habe auf jenen Theil der Renten, welcher nicht nötig ist zum standesgemäßen Unterhalt (bona sustentationi congruae superflua).

Die Ansicht, welche für Eigenthum auch bezüglich dieses Theiles der Einkünfte sich ausspricht, wird auf folgende Weise begründet: Seit Errichtung der Beneficien scheint es sicher und gewiß, daß die zu ihrer Fundirung verwendeten Kirchengüter ausschließlich die Eigenschaft von Gütern haben, welche ausschließlich zum Unterhalte des Clerus bestimmt sind. Vor Errichtung derselben erhielten die Priester aus dem Kirchenvermögen ihren Antheil, um davon ihren Unterhalt zu besorgen. Was übrig blieb und nicht zum Unterhalte der Kirchen nötig war, wurde an die Armen vertheilt. Der Bischof oder in seinem Namen der Archidiakon hatte die Verwaltung des gesammten Kirchengutes und mußte aus den Einkünften derselben seinen eigenen, des Clerus, der Kirche und der Armen Unterhalt besorgen. (Cann. apost. 38. 40. — Conc. Chalc. anni 451 can. 26.) Gegen das Ende des fünften Jahrhunderts wurden auf Anordnung des Papstes Simplicius [3] die Güter der Kirche in vier Theile getheilt: für den Bischof, den Clerus, die Kirche und die Armen, welche unter Oberaufsicht und alleinigem Dispositionsrecht des Bischofs verwaltet wurden. Aus dem für den Clerus bestimmten Theile erhielt jeder einzelne Cleriker „pro meritis suis et officio suo“ seinen Antheil. (Causa 12 q. 2 can. 28. — Nov. 131. C. 11.) Doch nicht überall wurde diese Ausscheidung in vier Theile eingeführt, und auch nicht überall, wo sie geschehen, beibehalten [4]. Schon im vierten und fünften Jahrhunderte aber kam es vor, als mit Erweiterung der Gemeinden Aufstellung von Seelsorgern in weiterer

---

[1] S. Thom. 2. 2. q. 185. a. 7. ad 2.

[2] Auch die gegentheilige Ansicht hat ihre Vertheidiger, welche sich vorzüglich auf den Grund stützen, das Kirchengut sei unfähig, profanen Zwecken zugewendet zu werden. Dieß aber wäre der Fall, wenn der Clerus freies Dispositionsrecht über die Parsimonialgüter hätte. So z. B. Zallinger, Collet u. A.

[3] c. 28. C. XII. q. 2.

[4] Sieh Schulte § 99. S. 506. Nur in Italien hielt man sich fast ausschließlich an diese Normen der Theilung des Kirchengutes.

Entfernung vom Bischofsitze nötig wurde, daß der Bischof diesen liegende Güter zur Nutznießung anwies anstatt des Antheiles an dem für den Unterhalt des Clerus bestimmten Theile der kirchlichen Einkünfte. Es blieb dabei dem Bischof jederzeit unbenommen, dem Cleriker besagte Güter wieder zu nehmen, und nach dem Tode desselben fielen sie immer dem Bischofe zu weiterer Disposition zu. (Conc. Aurel.[1] I. a. 511 can. 23, ferner Can. 72 c. 12 q. 2 ex conc. Tolet.) Man nannte diese Güter „precariae", von der ausgestellten, „precaria" genannten Urkunde, worin der Cleriker erklärte[2], das ihm überwiesene Gut sei nicht sein, sondern der Kirche Gut. Mit zunehmendem Bedürfnisse solcher Seelsorgsstellen und mit allmälig abnehmender vita communis der Cleriker geschah es nach und nach, daß man die Güter nicht bloß einem Cleriker auf die Zeit seines Amtes zum Genusse überließ, sondern auch auf seine Nachfolger im Amte übertrug. Auch die Oblationen am Altare, wovon sonst der Bischof den dritten Theil erhielt (Conc. Aurel. can. 15), behielt nach Observanz und Gewohnheit jeder Cleriker für sich. So entstanden die Beneficien, ein Name, hergenommen vom Lehensverhältnisse; der Cleriker stand bezüglich jener Güter zum Bischofe in einem ähnlichen Verhältnisse, in welchem der Lehensträger bezüglich des Lehensgutes — beneficium genannt — zum Lehensherrn. Seit dem neunten Jahrhunderte datirt die volle Ausbildung der Beneficien.

Daraus scheint nun folgender Schluß zu ziehen sein: „Die Beneficiumsrenten sind an die Stelle jener Gaben getreten, welche in den ersten Jahrhunderten aus dem allgemeinen Vermögen der Kirche den Clerikern gereicht wurden zu ihrem täglichen Unterhalte. Auf diese Gaben aber erwarben sie das Eigenthum, sobald sie ihnen zum Unterhalte ihrer Person eingehändiget waren. Dasselbe scheint daher gesagt werden zu müssen von allen percipirten Beneficiumsrenten."

Als positive Beweise hiefür können ferner noch folgende dienen:

1. Die Gesetze der Kirche gebrauchen immer, wenn sie verfügen, der Pfründebesitzer solle wegen irgend einer Pflichtsverletzung der Einkünfte verlustig gehen, den Ausdruck „fructus non faciunt suos". So das Concil. Later. V. Sess. 9 § „statuimus" von dem Beneficiaten, welcher während sechs Monaten vom Tage der Besitznahme des Beneficiums an schuldbarer Weise das Breviergebet unterläßt; — das Concil. Trid. Sess. 23 c. 1 vom Bischofe, der schuldbar über drei Monate seine Residenzpflicht versäumt; — dasselbe Concil Sess. 24 c. 12 von den Canonikern, welche ihrer Pflicht, professionem fidei abzulegen, nicht nachkommen. Daraus folgt, daß von dem Pfründebesitzer, der seine Standes- und Amtspflichten nach den Gesetzen der Kirche erfüllt, gesagt werden muß: „facit fructus suos". Dieser Aus-

---

[1] Can. 23. „Si Episcopus humanitatis intuitu vineolas vel terrulas clericis vel monachis praestiterit excolendas, vel pro tempore tenendas, etiamsi longa transiisse annorum spatia comprobentur, nullum ecclesia praejudicium patiatur, nec saeculari lege praescriptio, quae ecclesiae aliquid impediat, opponetur."

[2] „Ut nec per tentionem diuturnam praejudicium afferat ecclesiae, et quaecunque in usu perceperit, debeat utiliter laborare, ut nec *res divini juris* videantur aliqua occasione negligi etc." (Can. cit.)

druck aber ist gleichbedeutend mit dem andern „acquirit dominium", wie hervorgeht aus cap. unic. de Cler. non residente in 6: „Qui divinis officiis non intersunt . . . *non sunt domini* quotidianarum distributionum, neque faciunt eas suas, sed ad restitutionem sic perceptorum obligantur" verglichen mit Trid. Sess. 22 cap. 3 de Ref. . . . . . „ut scilicet qui eas (distributiones quotidianas) obtinent, si personaliter competens ibi servitium quolibet statuto die non impleverint, illius diei distributionem amittant, nec ejus quoquo modo dominium acquirant, sed fabricae vel alteri loco applicetur."

2. Papst Julius III. sagt in seiner Bulle *„Cum sicut nobis"* vom Jahre 1550 ganz allgemein, ohne Unterscheidung: „Pecunias et alias res occasione beneficiorum ecclesiasticorum provenientes, postquam ad manus beneficiatorum pervenerint, in ipsorum beneficiatorum propriis bonis judicari."

Die Auctoren [1], welche für das Eigenthumsrecht auf die bona superflua sich entscheiden, sind namentlich Dom. Soto de just. lib. 10 q. 4 art. 3 et 4; Adrian in 4 Tract. de Restit. § pro clariori conclus. 2 et 4; Lessius (l. 2 c. 4 n. 43); Lugo (D. IV. n. 2), die Salmanticenser, Viva, Billuart u. s. w.; dann die Canonisten: Covarruvias, Molina, Gonzalez, Fagnani, Barbosa, Sarmiento, Garzias, Schmalzgrueber, Schmier, Pichler. Den hl. Thomas q. 185 a. 7 sucht man dafür und dagegen zu deuten; Benedict XIV. de Syn. l. 7 c. 2 bemerkt aber: „Duplici in loco S. Doctor hanc versavit quaestionem, in Quodlibetis (6 art. 12) [2] nimirum et in Summa (2. 2 q. 185 a. 7): in Quodlibetis aperte adhaeret posteriori sententiae attribuenti scilicet clericis verum dominium etiam superfluorum redituum, quos ab Ecclesia percipiunt. In postremo opere Theologicae Summae sententiam retractasse, quam in Quodlibetis docuerat, contendunt plerique ex iis, qui primam opinionem propugnant. Verum, ut ingenue loquamur, in hoc ipso Theologicae Summae loco, quem isti Doctores sibi favere aiunt, videtur Angelicus doctrinam confirmare, quam in citato Quodlibeto 6 tradiderat etc."

Gewiß ist, daß nicht bloß lange vor dem Concil von Trient schon die besten Theologen dieser Ansicht sich zuwandten, und daß sie zur Zeit desselben vom Cardinal Pallavicini sententia valde communis genannt werden konnte,

---

[1] Bis auf seine Zeit zählt die Vertheidiger beider Ansichten auf Lugo de J. et J. tom. I. disp. IV. S. I. Er sagt n. 2: „Secunda sententia jam hodie communis et probabilior (licet prima sit etiam probabilis) dicit, eos esse veros dominos illorum redituum, si non sint regulares."

[2] Die Stelle lautet: „Aliter ergo dicendum est de illis eccles. bonis, quae principaliter sunt attribuenda necessitatibus pauperum, et aliter de illis bonis, quae principaliter sunt attributa usibus ministrorum, sicut sunt praebendae clericorum et alia hujusmodi. Nam in primis bonis peccatum committitur non solum ex abusu, sed etiam ex ipsa rerum conditione, dum alius in suos usus assumit, quod est alterius: et ideo tenetur ad restitutionem tanquam defraudator rei alienae. In secundis vero non committitur peccatum nisi per abusum: sicut et de bonis patrimonialibus dictum. Unde non tenetur quis ad restitutionem, sed solum ad poenitentiam peragendam.

sondern auch daß das Concil selbst ihr nicht entgegen sein wollte, ohne die Streitfrage zur Entscheidung zu bringen. Genannter Cardinal berichtet (l. 24 Hist. c. 3 n. 4), es sei der Vorschlag gemacht worden, dem Decrete Sess. XXV. de Ref. cap. I. über die Pflichten der Bischöfe bezüglich ihres kirchlichen Einkommens als Grund beizusetzen: „Quia Episcopi Ecclesiasticorum proventuum dispensatores sunt;“ aber „Lotharingus Cardinalis Guerrerus Archiepiscopus Granatensis, et alii admonuerunt, ut id removeretur, ne detrimentum afferret valde communi sententiae, quae docet, *verum dominium penes illos esse.*“

Vertheidiger der entgegengesetzten Ansicht sind: Navarrus, lib. de reditibus eccles., Alexander von Hales, 3 p. q. 36 num. 5 a. 2; Petrus Soto, de Instr. Sacerd. p. 2 lect. 3; Alexander Natalis, Habert, Layman. Auch Reiffenstuel (J. C. l. III. tit. XXV. n. 50, 55, 56) nennt diese Ansicht „probabilior“. Er führt die Vertheidiger beider Ansichten auf mit Angabe ihrer Argumente. Sie stützen sich zumeist auf die durch die ganze kirchliche Gesetzgebung dem Clerus aufgelegten Beschränkungen in der Disposition über die kirchlichen Einkünfte. Wir wollen vorerst dieselben kennen lernen und dann sehen, welche Folgerungen daraus für des Clerus Rechte auf die Einkünfte der kirchlichen Pfründen sich ergeben.

§ 4. Dispositionsrecht des bepfründeten Clerus über die *„bona ecclesiastica“*.

Das Kirchengut ist, wenigstens hinsichtlich der Immobilien mit Einschluß der Gerechtsame und der zum Kirchenschatze gehörigen Objecte, in der Regel unveräußerlich [1]. Nur dringende Notwendigkeit, d. i. Unmöglichkeit, ein anderes Mittel zu finden, um einem dringenden Bedürfnisse der Kirche abzuhelfen, oder augenscheinlicher Nutzen, welcher aus der Veräußerung für die Kirche erfolgt, oder Uebung der christlichen Charitas, namentlich zur Zeit großer öffentlicher Notstände, kann die Veräußerung rechtfertigen. Sie bedarf aber zu ihrer Erlaubtheit und Giltigkeit der Beobachtung der hiefür erlassenen kirchlichen Gesetze, welche erheischen: Berathung des Bischofs oder Prälaten mit seinem Capitel — Einstimmung des ganzen Capitels oder des größeren oder erfahreneren und für das Beste der Kirche besorgteren („partis *sanioris*“) Theiles desselben — Consens des Oberen, welchem die betreffende Kirche unterstellt ist, und des Papstes [2].

Der Pfründebesitzer kann mithin vom Pfründevermögen nie etwas veräußern; er hat dasselbe nur unter der Auctorität seines Bischofes zu verwalten.

---

[1] „Veräußerung“ ist zu verstehen im Sinne des gemeinen Rechtes, welches dazu nicht bloß Verkauf, Tausch und Schenkung versteht, sondern auch jede Belastung zum Vortheile eines Andern.

[2] C. 2. *de reb. eccl. non alien.* in 6to. (3, 9). Extrav. comm. *„ambitiosae“* tit. 4. cap. un. (Paul II. 1468). Desselben Papstes Constitution *„Cum in omnibus“* vom J. 1465. — Ueber die Streitfrage, ob diese canonischen Bestimmungen in Betreff des Consenses des hl. Stuhles auch in Deutschland gelten, sieh u. A. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts § 241. Daselbst sind auch die kirchlichen Rechtsquellen über Veräußerung des Kirchengutes und die einschlägige Literatur citirt.

Das Concil von Trient (Sess. XXII. cap. 11 de Ref.) spricht die dem heiligen Stuhle reservirte Excommunication [1] aus über alle, welche kirchliche Güter und Rechte „in proprios usus convertere illosque (fructus) usurpare praesumpserit seu impedire, ne ab iis ad quos jure pertinent, percipiantur.“ [2]

Was die Renten der Pfründe betrifft, besteht nur bezüglich der „bona superflua“ eine Beschränkung der Dispositionsfreiheit. Sowohl Bischöfe als Präbendare, Pfarrer und Beneficiaten sind strenge verpflichtet, in keinem Falle anders darüber zu disponiren als ad pias causas, ohne Unterschied, ob aus dem Kirchengute früher den Armen ein eigener Theil war ausgeschieden worden, oder ob man deren Unterstützung lediglich der Gewissenhaftigkeit des Beneficiaten anheimstellte. Seit den Zeiten der Apostel [3] hielt es die Kirche für eine ihrer ersten Sorgen, das zu ihrem eigenen nächsten Zwecke nicht Nötige den Armen zuzuwenden. Vertheilung desselben an die Armen war das erste den Diakonen übertragene Geschäft.

Das Concil von Trient (Sess. 25 cap. 1 de Ref.) macht neuerdings die Verwendung der bona beneficialia superflua ad pias causas zur strengsten Pflicht: „Omnino enim eis (Episcopis) interdicit, ne ex reditibus Ecclesiae consanguineos familiaresve suos augere studeant: cum et Apostolorum canones prohibeant ne res ecclesiasticas quae Dei sunt, consanguineis donent; sed si pauperes sint, eis ut pauperibus distribuant. .... Quae vero de Episcopis dicta sunt, eadem non solum in quibuscunque ecclesiastica beneficia tam saecularia quam regularia obtinentibus pro gradu suae conditionis observari, sed etiam ad S. R. E. Cardinales pertinere decernit.“

Hören wir, wie Benedict XIV. in dem unsterblichen Werke de Synodo (lib. 7 c. 2 n. 4 et 5) sich hierüber ausspricht: „Certum est etiam posita Ecclesiasticorum bonorum divisione et assignata jampridem pauperibus quarta parte fundorum ad Ecclesiam pertinentium, ex quibus putant Doctores erecta et dotata fuisse hospitalia, aliaque instituta opera pia

---

[1] Ueberdieß wird der Schuldige des Patronatsrechtes, das er etwa hat, verlustig, und wenn er Cleriker ist, wird er der etwa inne gehabten Beneficien beraubt und inhabil für jedes neue Beneficium; zugleich verfällt er der Suspension. Diese Strafen treffen den Cleriker schon, wenn er nur „consentiens fuerit.“

[2] „*Speciali modo*“ ist reservirt die Excommunication, welche trifft „usurpantes aut sequestrantes jurisdictionem, bona, reditus, ad personas ecclosiasticas ratione suarum Ecclesiarum aut Beneficiorum pertinentes,“ d. i. jene, welche mit offener Gewalt Kirchengut oder Pfründengut occupiren oder durch ungerechten Richterspruch der rechtmäßigen kirchlichen Verwaltung entziehen.“ Ebenso ist die Excommunication ausgesprochen über „invadentes, destruentes, detinentes per se vel per alios civitates, terras, loca aut jura ad Ecclesiam Romanam pertinentia; vel usurpantes, perturbantes, retinentes supremam jurisdictionem in eis; nec non ad singula praedicta auxilium, consilium, favorem praebentes.“ (Bulla *Apostol. Sedis moder*. n. XI. et XII.)

[3] Can. apost. XXXIX. (XXXVII.) Omnium negotiorum ecclesiasticorum curam episcopus habeat, et ea velut Deo contemplante (ὡς θεοῦ ἐφορῶντος) dispenset; nec ei liceat ex his aliquid omnino contingere, aut parentibus propriis quae Dei sunt (τὰ τοῦ θεοῦ) condonare. Quodsi pauperes sunt, tanquam pauperibus subministret .... — c. 22. 23. 28. C. XII. q. 1.

ad eorundem pauperum commodum; adhuc nihilominus teneri Clericos Beneficiarios, reditus quos ultra sui honestam sustentationem ab Ecclesia percipiunt, distribuere in pauperes aliaque pia opera erogare, nec posse *absque gravi peccato* in convivia, ludos, venationes et similes profanos usus impendere, aut consanguineis elargiri, nisi tamquam pauperibus, si vere pauperes sint, et tunc, *ut minus egeant, non ut ditescant.* Hanc obligationem *omnes Ecclesiae canones aut imponunt, aut omnibus impositam agnoscunt,* qui Ecclesiae militant stipendiis..... Quocirca nullus omnino doctor praeter unicum Lorcam ausus fuit unquam eximere Beneficiarios a gravi obligatione distribuendi reditus Ecclesiasticos suae honestae sustentationi superfluos in pauperes aliave pia opera."

Eine weitere Beschränkung der Dispositionsbefugniß kennt die kirchliche Gesetzgebung in der Art, daß dem Cleriker nicht gestattet wurde, letztwillig zu disponiren über Güter, welche von der Kirche oder in Ansehung der Kirche erworben worden sind; nur de patrimonialibus et quasi patrimonialibus stand es dem Clerus frei, zu testiren [1]. Die Bezüge aus dem Pfründe-Vermögen mußten der Kirche bleiben. Nach cap. *„relatum"* 12 de Test. dürfen aber davon auch der Dienerschaft und armen Verwandten Gaben verabreicht werden. Bis in's eilfte Jahrhundert konnte dieses Gesetz ausgeführt werden. Aber bald wurde das anfänglich Einzelnen bewilligte Sterbejahr (d. i. das Recht, die Einkünfte eines Jahres zu verwenden auf Zalung seiner Privatschulden oder andere „usus liciti et honesti") eigenmächtig erweitert; auch wurde der Clerus durch das Spoliationsrecht, welches weltliche Fürsten und Patrone oder auch Bischöfe gegen niedere Cleriker und am Ende sogar das Volk gegen die Geistlichen sich anmaßten, dazu gedrängt, nach Testirfreiheit zu verlangen, woher es kam, daß, als einmal Bischöfe vom Kaiser das Privilegium, frei zu testiren, annahmen, und von den Bischöfen an vielen Orten auch der niedere Clerus, die uneingeschränkte Testirfreiheit allgemeines Gewohnheitsrecht wurde [2]. Immer aber blieb und bleibt die strengste Verpflichtung, *de bonis superfluis* im oben erklärten Sinne nur *ad causas pias* zu testiren, und wurde auch immer von der Kirche, wenn sie die Gewohnheit, frei zu testiren, als eine nicht zu verdammende bezeichnet, den Pfründebesitzern eingeschärft [3].

Diese Verpflichtung, die bona superflua nur zu milden Zwecken zu verwenden, ist das Hauptargument der Auctoren, welche dem Pfründebesitzer das Eigenthum darauf absprechen. Indessen wird aus der Pflicht besonderer Ver-

---

[1] Can. ap. (XXXIX.).... Sint autem manifestae res propriae episcopi (si tamen habet proprias) et manifestae dominicae (ἔστω φανερὰ τὰ ἴδια τοῦ ἐπισκόπου πράγματα .... καὶ φανερὰ τὰ κυριακά), ut potestatem habeat de propriis moriens episcopus, sicut voluerit et quibus voluerit, relinquere.... In Ermangelung von Verwandten war die Kirche, welcher der Verstorbene incardinirt war, Intestaterbe. Cfr. Jus Rom. L. 42. § 2. C. *de episc. et cler.* 1, 3. Nov. 131. c. 13. — Jus Can. c. 7 — 9. X. *de Test.* 3, 26.

[2] Devoti tom. II. lib. II. — Pastoralblatt des Bisthums Eichstätt. Jahrg. 1854. S. 88.

[3] Van Espen Jus Eccl. univ. pars II. tit. 32. c. 7.

wendung einer Sache zwar Beschränkung der Dispositionsbefugniß, aber nicht Mangel des Eigenthumsrechtes folgen. Denn:

1. Die Kirche hat nie die Cleriker, welche gegen ihre Pflicht auf Profanzwecke die kirchlichen Einkünfte verwenden, für restitutionspflichtig erklärt. Nachdem sie aber die Restitution als Strafe für Vernachläßigung des Breviergebetes, der Residenzpflicht und der professio fidei festgesetzt hat, hätte sie in diesem Falle es um so mehr thun müssen, da hier eine offenbare und stricte Ungerechtigkeit gegen die Armen und frommen Stiftungen begangen würde und alle von Clerikern zu andern Zwecken bezüglich der bona superflua eingegangenen Verträge ungiltig wären. Statt dessen aber begnügte sie sich bloß mit der wiederholten Einschärfung oben besprochener Pflicht. „Urgeant," sagt Benedict XIV. an der citirten Stelle, n. 14, „ipsi (Episcopi) et inculcent suis Clericis ex Ecclesiae stipendiis victitantibus gravem obligationem quam habent, elargiendi pauperibus aliisve piis usibus applicandi sibi redundantes ecclesiasticos reditus, sed adhuc latentem hujus obligationis originem non investigent."

2. Der Pflicht des Beneficiaten entspricht auch nicht ipso facto et ex natura sua ein strictes Recht auf Seite der Armen. Denn die von der Kirche auferlegte Pflicht, nur zu Gunsten der Armen zu disponiren, schließt nicht notwendig Uebertragung des Eigenthums an die Armen in sich, ehe sie die Sache vom Cleriker seiner Pflicht gemäß wirklich erhalten haben. Kein einziger Rechtssatz läßt sich auffinden, welcher den frommen Stiftungen eine Forderung gegen die Beneficiaten auf ihre überflüssigen Güter oder ein Klagerecht gegen die ihrer Pflicht zuwider handelnden Pfründebesitzer einräumen würde. Außerdem erfordert jedes Recht ein bestimmtes Rechtssubject. Der Beneficiat aber ist nicht verpflichtet gegen bestimmte arme Personen oder eine bestimmte causa pia, sondern nur im Allgemeinen nach der ihm selbst frei gegebenen Wahl.

3. Ist ein Rechtstitel den causis piis nicht begründet durch Eigenthumsübertragung von Seite der Kirche, so könnte er es nur dadurch sein, daß die Gläubigen, welche der Kirche ihre Güter geschenkt oder Beneficien dotirt haben, ihrer Schenkung und Stiftung unzweifelhaft als Bedingung der Giltigkeit beifügten, die bona superflua sollen Eigenthum der Armen und causae piae sein. Aber solche Bedingung kann nicht bewiesen werden. Denn:

a) Was die Zehnten betrifft, welche auch zu dem aus dem Pfründe-Vermögen kommenden Einkommen zu rechnen sind, sind sie nicht aus Freigebigkeit gegeben, sondern die Gläubigen schulden sie aus Gerechtigkeit und nach göttlichem und kirchlichem Gesetze[1]. Martin V. und das Constanzer Concil ver-

[1] Dem Priesterthum den zeitlichen Unterhalt zu reichen, sagt der hl. Thomas 2. 2. q. 87. a. 1. in corp., ist Naturgesetz. „Praeceptum de solutione decimarum partim erat morale . . . . quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat; sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus . . . . stipendia victus debentur a populo." Den Unterhalt zu geben in der Form des Zehnten, non est de jure naturali, sed est introducta institutione divina . . . ." Ita etiam determinatio decimae partis solvendae est auctoritate Ecclesiae tempore novae legis instituta, se-

dammten den Satz Wicleff's (art. 18): „Decimae sunt purae eleemosynae, et possunt parochiani propter peccata suorum praelatorum ad libitum suum eas auferre."

b) Bei ihren freiwilligen Schenkungen ist allerdings keine andere Absicht zu supponiren, als die in c. 59 C. XVI q. 1 [1] bezeichnet ist mit den Worten: „Quia juxta SS. Patrum traditionem novimus, res Ecclesiae vota esse fidelium, pretia peccatorum et patrimonia pauperum." [2] Wie aber diese Absicht erreicht werde, bleibt der Anordnung der Kirche überlassen. Haben die Beneficiaten Eigenthum auch auf die superflua, aber die strenge Pflicht, sie ad pias causas zu verwenden, so ist jenen Absichten nicht entgegen gehandelt.

Von jenen Auctoren, welchen zufolge die Verletzung der in Frage stehenden Pflicht kein Eingriff in fremdes Eigenthum ist, wird sie im Gegensatze zum *debitum justitiae* genannt entweder ein *debitum religionis*, oder ein *debitum caritatis*, wie von Molina, Palao, oder nur ein *debitum obedientiae* erga Ecclesiam et in solo jure ecclesiastico fundatum, wie von Dominicus Sotus, Lessius u. s. w. Besser würde man vielleicht alle diese Titel der erklärten Pflicht vereinigen in folgender Weise:

„Ausgesprochen ist solche Verpflichtung nur in der positiven kirchlichen Gesetzgebung. Geleitet aber ist dabei die Kirche durch das Motiv der Religion, indem sie das Kirchengut betrachtet als ein Christo gebrachtes Opfer, und darum gesetzt extra commercium profanum, und unfähig in das Eigenthum anderer Personen überzugehen als jener, welche Christus selbst sich substituirt hat, und auch in deren Händen zu andern Zwecken zu dienen als zu solchen, welche wirklich Zwecke Christi sind [3]. Substituirt aber hat er sich sein Priesterthum; es ist Eins mit ihm. „Qui vos audit, me audit;" „sicut misit me Pater, et Ego mitto vos." Selbst der Aermste geworden, hat er auch die Armen sich in der Liebe substituirt. „Quidquid uni ex istis minimis fecistis, mihi fecistis;" — ähnlich im alten Bunde (Prov. 19, 17): „foeneratur Domino, qui miseretur pauperis."

Seinem Priesterthume also kommt es zu, von seinem Gute auch für sich zu nehmen, was es zu seinem dem priesterlichen Stande entsprechenden Unterhalte nötig hat. Einen andern dem Willen Christi gemäßen Zweck

---

cundum quamdam humanitatem; ut scilicet non minus populus novae legis ministris novi Testamenti exhiberet, quam populus veteris legis ministris veteris Testamenti exhibebat . . . . (Ecclesia) tamen pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam." — Cfr. c. 6. C. XVI. q. 7.

[1] Cfr. c. 3. C. XII. q. III.

[2] Zahlreiche Parallelstellen sieh bei Thomassin p. III. l. III. c. XXVI. sq.

[3] Cardinal de Lugo (l. c. S. II. n. 16.) sagt: Existimo hanc obligationem non esse solum ex jure humano, sed ex jure naturae . . . . haec autem naturalis obligatio non tam videtur esse eleemosynae faciendae, quam prohibitio dissipationis . . . . orta non tam ex conditione personae, quam ex qualitate et conditione ipsorum bonorum: quia nimirum ut dixit Trid. *res Dei sunt.* — Wäre es bloß als positives Gebot der Kirche zu betrachten, so könnte der Cleriker von der Pflicht der Verwendung ad pias causas dispensirt werden, was aber ex unanimi omnium consensu nicht geschehen kann.

kann es in des Priesters Händen nicht haben, und was daher darüber ist, kann einzig und allein nur dem armen Christus dienen — ihm, der arm ist in seinen lebendigen Tempeln, den Menschen, welche zur Linderung ihrer Leibes- und Seelennot der zeitlichen Güter bedürfen; — ihm, der arm ist nicht bloß in den einzelnen natürlichen Personen, sondern auch in den moralischen Personen, in der Gesellschaft; — ihm, der arm ist in seinem Sacramente, in welchem er in den katholischen Kirchen lebt[1].

Im alten Bunde schon hat Gott klar es ausgesprochen, daß von seinem Opfergute sein Priesterthum leben solle. Num. 18, 20: „Dixitque Dominus ad Aaron: in terra eorum nihil possidebis, nec habebis partem inter eos. Ego pars et hereditas tua.“ Cfr. Jos. 13, 33. Die Zehnten insbesondere begehrt Gott als Opfer für sich (Gen. 14, 20; ibid. 18, 22. Levit. 27, 30. 32), auf das so ihm Geopferte aber weist Gott den Stamm Levi ein Num. 18, 21: „Filiis autem Levi dedi omnes decimas Israelis in possessionem, pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo foederis.“ Cfr. Deut. 14, 22 sqq. Ebenso weist Christus seine Apostel in den oben S. 518 citirten Stellen an, von den Gläubigen im Namen Gottes ihren Unterhalt zu erwarten, und das Gebot Gottes, den Zehent zu geben, ging mit seiner Bedeutung vom alten auf den neuen Bund über. — Ist von dem Christo gebrachten Opfer mehr in des Priesters Händen, als er zu seinem Unterhalte bedarf, so hat er daran die Eigenschaft des patrimonii Christi et pauperum zu wahren. Mit diesen und ähnlichen Ausdrucksweisen (z. B. quidquid habent clerici, pauperum est, wie der hl. Hieronymus sagt can. fin. causa 26 q. 1., oder quidquid praeter necessarium victum ac simplicem vestitum de altari retines tuum non est, rapina est, wie der hl. Bernhard sich ausdrückt); ist den Armen ein Eigenthumsrecht auf die kirchlichen Einkünfte eben so wenig zugesprochen, als dieselben für Eigenthümer des Ueberflusses der Reichen erklärt werden, wenn die Väter die Pflicht des Almosens aussprechen mit Worten, wie der hl. Augustin: „Superflua divitum necessaria pauperum sunt; res alienae possidentur, cum superflua possidentur.“ (In Psalm. 147.) Es bezeichnen jene Ausdrücke nur die Unfähigkeit des Kirchengutes, profanen Zwecken zu dienen.

Behält daher der Pfründebesitzer die bona superflua für sich ohne den Willen, sie ad pias causas zu verwenden, — oder verwendet er sie wirklich zu profanen Zwecken, so verletzt er nicht die Tugend der stricten, commutativen Gerechtigkeit; seine Sünde ist viel schwerer. Er sündiget zugleich gegen das Gebot der Kirche, gegen die Liebe, gegen die Religion — er begeht eine Art Sacrilegium[2]. Hat er einmal seine superflua profan, gleichviel ob zu schlechten Zwecken oder zur Bereicherung verwandter oder fremder nicht armer Personen verwendet, so tritt folglich keine Restitutionspflicht ein; denn er hat keines Menschen Recht verletzt, sondern er hat das, was

[1] Carrière n. 162 widerspricht der Ansicht nicht, der Beneficiat sei Eigenthümer sämmtlicher Renten der Pfründe, lehrt aber, er sei doch ex justitia zur Verwendung des Ueberflusses nach Vorschrift der Kirche obligirt, und daher auch im Falle der Uebertretung dieses Gesetzes zur Restitution.

[2] Die Auctoren sind nicht einig über die Größe des unerlaubt verwendeten Betrages, welcher zur schweren Sünde hinreichend ist. Der hl. Alphons IV. 491 nimmt an den zwanzigsten Theil aller b. superflua, die ein Priester besitzt. Der hl. Thomas verlangt (2. 2. q. 185. a. 7.) „multum excessum.“

Christus ihm zum Eigenthume gegeben hat, übertragen auf Subjecte, auf welche eine giltige Uebertragung desselben rein unmöglich ist. Aber er muß Buße thun, welche für diese Art Sünden am füglichsten durch Entäußerung zeitlichen Besitzes für Gott und den Nächsten geschehen kann. Besitzt der Beneficiat bona superflua beneficialia zwar nicht mehr in natura, aber in einem durch Tausch, Kauf u. s. w. ihnen substituirten Werthe, so hat er bezüglich dieser die gleiche Verpflichtung, wie bezüglich jener, die er noch in natura hat. — Obgleich es für die Sünde selbst wahr ist, was Bellarmin sagt: „Parum refert, utrum quis damnetur quia peccavit contra caritatem vel contra justitiam non bene distribuendo facultates suas," so wäre für die Folgen der Sünde (Restitutionspflicht) der Unterschied offenbar sehr groß[1].

Wer vom Beneficiaten von den superfluis etwas empfangen hat, ohne wirklich arm zu sein, sei es durch Schenkung unter Lebenden oder durch letzte Willensverfügung, kann kein Eigenthum darauf acquiriren und es ohne dieselbe oben bezeichnete Sünde keinem andern Zwecke zuwenden als den piis causis. Der Beneficiat bleibt verpflichtet, so viel er kann, dahin zu wirken, daß Jene, welchen er gottesräuberisch Einkünfte seiner Früchte gegeben hat, alles Empfangene wieder seinem wahren einzigen Zwecke zurückgeben[2].

Gegenwärtig werden die weltlichen nicht armen Empfänger von kirchlichen Einkünften meistentheils bonae fidei possessores sein, theils weil sie die strenge Verpflichtung bezüglich solcher Einkünfte nicht kennen, theils weil nicht bewiesen werden kann, das Empfangene sei wirklich ex bonis superfluis, und nicht ex bonis patrimonialibus, quasi-patrimonialibus, parsimonialibus.

Die Kirche kann in foro externo gegen ihre pflichtvergessenen Diener nicht mehr einschreiten. Denn der Cleriker kann, wenn er will, die Zuwendung ad pias causas erst mit seinem Tode eintreten lassen[3]. In Ansehung der Erbfolge aber, der testamentarischen sowohl als der gesetzlichen, steht jetzt die gesammte Verlassenschaft eines Geistlichen ganz und gar der des Laien gleich, und es ist der Kirche keine actio ad repetenda bona superflua gestattet. Es fehlen auch alle Beweismittel, was einer causa profana zugewendet worden, sei wirklich bonum superfluum. Wo die portio canonica oder quota[4] funeralis, d. i. der vierte, fünfte oder sechste Theil vom Vermögen des verstorbenen Pfründebesitzers nach Abzug der Schulden, Gerichts- und Leichenkosten und der bona patrimonialia, vom Bischofe

---

[1] Der hl. Thomas (Quodl. 6. q. 7. a. 12) sagt von dem Schuldigen: „non tenetur ad restitutionem, sed solum ad poenitentiam peragendam."

[2] Das Conc. Lateran. III. (1197) sagt: „Prohibemus, ne laici decimas cum periculo animarum detinentes in alios laicos possint aliquo modo transferre. Si quis vero receperit et Ecclesiae non reddiderit, christiana sepultura privetur." C. 19. X. de dec. 3, 30.

[3] Die Verwendung soll übrigens immer nach den Regeln der christlichen Liebe geschehen, welche hilft, sobald und wo die Hilfe am nötigsten ist, und bei gleicher Notwendigkeit Jenen zuerst, welche man mehr zu lieben schuldig ist. Sieh Can. 14—22. Dist. LXXXVI. In Ermangelung hilfsbedürftiger Armen ist zunächst die arme Kirche zu bedenken, an welcher man ein Beneficium hat (Lugo de J. J. disp. 4. s. 3. n. 38), und ist diese der Unterstützung nicht bedürftig, so sollen die superflua auf Reparatur alter und ruinöser oder sonst armer Kirchen verwendet werden (c. 1, 4. X. de aedific. 3, 48).

[4] Eine quarta legatorum et mortuariorum ist vorgeschrieben c. 14, 15. X. de testam. 3, 26. c. 16. X. de off. jud. ord. 1, 31.

zu kirchlichen Zwecken erhoben werden darf, ist einigermaßen auch in foro externo für Erfüllung der Pflicht quoad superflua gesorgt. Vor Gott und seinem Gewissen ist und bleibt jeder Beneficiat strenge und unbedingt verpflichtet, und verletzt er seine Pflicht, so ist und bleibt er eines Sacrilegs schuldig, und wendet er das Kirchengut zur Bereicherung seiner Verwandten an, so macht er diese unglücklich. Kirchengut thut nie gut — bringt nur den Fluch [1].

Aus Entscheidungen, welche die hl. Pönitentiarie für Frankreich und Belgien erlassen hat, folgt, daß auch die Gehaltsbezüge, welche der bepfründete Seelsorgsclerus anstatt säcularisirter Kirchengüter vom Aerar bezieht, den Renten von Beneficien beizuzählen sind (19. Jan. 1819. — 19. Aug. 1821. — 9. Aug. 1824). — Die Kirchengüter, welche am Ende des vorigen und am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts säcularisirt worden sind, gingen wenigstens in jenen Staaten, mit deren Regenten und Regierungen der hl. Stuhl zur neuen Regelung der kirchlichen Verhältnisse Concordate vereinbarte, in Kraft besonderer darin aufgenommener oder später erfolgter Concessionen des hl. Stuhles in das Eigenthum ihrer Besitzer über, welche sie nach den bei ihrem Erwerbe bestehenden Gesetzen des Staates an sich gebracht haben. Sie sollten nur gemahnt werden, für Persolvirung der darauf ruhenden Meßfundationen und Almosenspenden Sorge zu tragen [2].

§ 5. Einfluß des Armutsgelübdes auf das Vermögensrecht [3].

Das Gelübde der Armut ist ein aus Liebe zu Gott geleisteter Verzicht auf irdischen Besitz. Er kann aber in höherem oder geringerem Maße geleistet werden, und darnach ergeben sich auch verschiedene Grade evangelischer Armut [4]:

1. Verzicht auf Erwerb und Genuß von Gütern, der für den Unterhalt des Lebens nicht notwendig ist und Erwerb des Notwendigen durch Arbeit und fremde Mildthätigkeit. So übten die Armut die Einsiedler der Wüste [5].

Christus selbst mit seinen Aposteln gibt das Beispiel dieser Armut. Er besaß mit dem Collegium der Apostel Eigenthum dessen, was er von seinen getreuen Jüngern für sich und die Armen erhielt; dieß war der Anfang des Kirchenvermögens [6]. Die Lehre der mittelalterlichen Spiritualisten Berengar Tolom, Wilhelm von Occam, Marsilius von Padua u. A., Christus habe an dem, was er gemeinsam mit seinen Aposteln hatte, weder Eigenthum, noch Gebrauchs- oder Dispositions-Recht gehabt, wurde von Papst Johann XXII. durch die Bullen *„Ad conditorem“* und *„Cum inter nonnullos“* als häretisch verworfen [7]. Indem er

---

[1] Prof. Dr. Jocham hat seinem Büchlein „vom Besitzthume der Geistlichen“ als Anhang einige aus dem Leben genommene Thatsachen beigefügt, welche schlagende Belege hiefür bieten.

[2] Sieh *Scavini*, Theol. Mor. IV. n. 230 sqq. Es findet sich dort eine ausführliche Zusammenstellung aller darauf bezüglichen Entscheidungen des hl. Stuhles und der römischen Congregationen.

[3] Sieh hierüber S. Lig. V. n. 14—36.

[4] *Suaresius*, „de Religione“ tom. III. lib. III.

[5] Vgl. S. Th. 2. 2. q. 186. a. 10. ad 3. et q. 188. a. 8. ad 3.

[6] Mit Beziehung auf die oben S. 518 schon citirten Stellen sagt der hl. Augustin: „Habebat Dominus loculos et a fidelibus oblata conservans et suorum necessitatibus et aliis indigentibus tribuebat“ (c. 17. C. XII. q. 1). Und im tract. in Jo. 12: „Tunc primum ecclesiasticae pecuniae forma instituta est.“

[7] Die Socialisten des Mittelalters (Arnold v. Brescia) und des 14. und 15. Jahrhunderts (Wicleff und Hus), so wie die Aftermystiker der früheren Jahrhunderte (Frati-

aber für sich und die Seinigen davon nichts verwendete, als was der Lebensunterhalt erforderte, und das Uebrige den Armen vertheilte, beginnt mit dem Zusammenleben Jesu und der Apostel auch die Uebung der evangelischen Armut in der Kirche, wie sie der Apostel prediget mit den Worten 1 Tim. 6, 8: habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus. Auch dieser Grad der Armut erfüllt die Aufgabe dieser Tugend, welche nach S. Th. 2. 2. q. 184 a. 3 darin besteht, daß sie die Hindernisse aus dem Wege räumt, die der irdische Besitz der evangelischen Vollkommenheit bereitet, nämlich (q. 188 a. 7): „sollicitudo rerum temporalium, amor divitiarum sive cupiditas et occasio vanae gloriae." Vollkommener indessen ist diese Wirkung eigen dem

2. Verzicht auf jede Disposition über die eigene Sache unter Lebenden und von Todeswegen, indem man dieselbe dem Willen eines Andern überläßt, von welchem man sich freiwillig abhängig gemacht hat.

Dieß ist Gegenstand und Wirkung des einfachen Gelübdes der Armut im Kloster, gleichviel ob der Orden vom heiligen Stuhle anerkannt ist oder nur vom Bischofe. Erlaubt sich der Religiose ohne Consens der Oberen eine Disposition über sein Eigenthum, so ist diese sündhaft, aber nicht ungiltig [1]. Dagegen kann er giltiger und erlaubter Weise durch Erbschaft neues Eigenthum erwerben und mit Zustimmung der Oberen auch Schenkungen unter Lebenden acceptiren. Die Obern dürfen über das Eigenthum des Religiosen auch ohne sein Wissen und Wollen Disposition treffen; so wenigstens lehren mehrere Auctoren, darunter Layman [2].

3. Der dritte Grad evangelischer Armut ist Verzicht selbst auf das Recht des Eigenthums und nicht bloß auf den Gebrauch des Rechtes, so daß man keinerlei Sache mehr sein nennen kann, und das, was man zum Lebensunter-

---

cellen, Beguarden, Spiritualisten im Dienste der auf die Macht der Kirche eifersüchtigen und nach ihrem Vermögen lüsternen weltlichen Herrscher) wollten die Kirche aller ihrer Rechte entkleiden unter dem heuchlerischen Vorwande, nur im gänzlichen Verzichte auf alle irdischen Rechte werde sie Jesus ähnlich und erscheine als seine wahre Kirche; so lange sie auf zeitliche Güter Anspruch mache, sei sie eine fleischliche, eine von Christus abgefallene Kirche. — Die neue Zeit eignet sich im vollsten Maße den Satz der alten Spiritualisten an, alles Zeitliche und Sichtbare gehöre unter die Gewalt des „Kaisers", und die Kirche habe sich damit gar nicht zu befassen, entwickelt ihn aber bis zu seiner äußersten Consequenz, nämlich, die Kirche habe überhaupt kein Recht, in der sichtbaren Welt zu existiren, außer in so weit es ihr der „Kaiser", der allmächtige Staat, gewährt. Und von diesem Grundsatze aus erklärt sie: *Ecclesia non habet nativum ac legitimum jus acquirendi ac possidendi* (Syllab. err. n. 26). *Sacri Ecclesiae ministri Romanusque Pontifex ab omni rerum temporalium cura ac dominio sunt omnino excludendi* (Ibid. n. 27).

[1] Molina, Lessius, Hunold u. A. behaupten die Ungiltigkeit der Disposition. Sieh Schmalzgrueber, Jus Can. l. III. tit. XXV. n. 8 sq.

[2] Der Religiose kann ohne Gelübdeverletzung nicht anstatt der ihm vom Obern zugestandenen Disposition eine andere vornehmen; — im Falle er von der zur Verfügung gewährten Summe etwas erübrigte, ist er darüber eben so wenig zu disponiren befugt; — was ihm von Personen außer dem Kloster gegeben wird zur Verwendung für gute Zwecke, darf er nur in der Weise annehmen, daß er als Mandatar und Vermittler des Gebers handelt, nicht um als über seine Sache darüber zu verfügen. Handelt es sich um Wichtiges, so soll er nicht verfügen ohne Mitwissen des Obern. — Nimmt er Klostergut, um es nach seinem Gutbefinden zu verwenden ohne ausdrückliche oder präsumptive Erlaubniß des Obern, so ist dieß außer der Gelübdeverletzung auch ungerechte Entwendung.

halte gebraucht, nur hat als eine Sache, an welcher der Eigenthümer aus Freigebigkeit und Barmherzigkeit Antheil gestattet. — Dieß ist der Inhalt des feierlichen Gelübdes der Armut[1].

Das Gesetz der Kirche verbindet mit diesem Gelübde volle Unfähigkeit, Rechte auf zeitliche Güter zu erwerben, so daß der Religiose nicht bloß unerlaubt, sondern auch ungiltig auf zeitliche Güterrechte bezügliche Verträge abschließen würde[2]. Er ist durch die Profeß gleichwie todt für die Welt geworden und hat daher aufgehört, anders in der menschlichen Rechtsordnung zu existiren als in der Eigenschaft eines Gliedes der klösterlichen Communität. Dieser fallen alle Güter desselben zu, über welche er vor der Profeß nicht selbst disponirt hat, — eben so alles, was ihm von andern Personen von Todes wegen oder unter Lebenden zugewendet wird[3]. „Quidquid acquirit monachus, monasterio acquirit." — Es gibt aber auch Orden, welche selbst der ganzen Genossenschaft als solche keine Fähigkeit zeitlicher Güterrechte zuerkennen. Und dieß ist der höchste Grad evangelischer Armut.

4. Angehörigkeit an einen Orden, dessen Regel weder für die Gesammtheit noch für die einzelnen Glieder die Fähigkeit des Eigenthumsrechtes, des Genuß- oder Gebrauchrechtes oder Besitzrechtes zuläßt. Dieser Art sind die Orden der Kapuziner und Minoriten (Trid. Sess. XXV. cap. 3 de Regul.). Sämmtliches zeitliche Gut, dessen sich diese bedienen, gehört dem heiligen Stuhle, in so ferne als es ihnen jeden Augenblick nach Belieben von demselben entzogen werden könnte[4].

Wie sind die Sünden gegen das Gelübde der Armut zu beurtheilen? — Sie sind peccata mortalia ex genere suo. Zur materia gravis aber ge-

---

[1] Das einfache Gelübde genügt, um „Religiose", „Regulare" zu sein. So entschieden von Gregor XIII. durch Bulle *„Ascendente Domino"* (1584) in Ansehung der von den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu nach zwei Noviziatjahren abgelegten einfachen Gelübde.

[2] Kann die Kirche resp. der hl. Stuhl das Armutsgelübde mit seinen Wirkungen durch Dispensation heben? Die gewöhnliche Ansicht ist, es könne die Dispensation zu dem Zwecke ertheilt werden, daß Jemand aufhöre, Religiose zu sein, in Verbindung mit Lösung von den Gelübden in größerem oder geringerem Umfange. Aber es sei unverträglich, daß Jemand Religiose bleibe und dennoch vom Gelübde der Armut entbunden sei. Vgl. Carrière n. 207 sqq. Cfr. c. 6. X. de st. mon. 3, 35. — S. Th. 2. 2. q. 186. a. 1.

[3] C. 2. 6. X. *de stat. Monach.* 3, 35. (Innoc. III.) Cfr. c. 2. et 11. C. XII. q. 1. — Trid. Sess. XXV. cap. 2. de Regul.: „Nemini igitur Regularium tam virorum tam mulierum liceat bona immobilia vel mobilia cujuscunque qualitatis fuerint, etiam quovis modo ab eis acquisita tamquam propria aut etiam nomine Conventus possidere vel tenere . sed statim ea Superiori tradantur . . . . nec deinceps licet superioribus bona stabilia alicui regulari concedere, etiam ad usumfructum vel usum, administrationem vel commendam. Administratio autem bonorum monasteriorum vel conventuum ad solos officiales eorumdem ad nutum superiorum amovibiles pertineat." — — — Ueber die Frage, ob es durch dieses Decret ganz unzuläßig geworden, daß die Obern einem Ordensmitgliede das von ihm Eingebrachte zum ausschließlichen Gebrauche gestatten oder selbst zur Verwaltung überlassen, aber als fremdes Gut und in gänzlicher Abhängigkeit von den Obern, sieh Bened. XIV. de Syn. l. XIII. c. XII. n. 20 sq. Jedenfalls muß in jedem Kloster eine derartige Ausscheidung vermieden werden, wenn man nicht allmäligen Verfall der Disciplin befürchten will, mag sie auch nicht von der Kirche für alle Fälle und unbedingt strenge verboten sein.

[4] Sieh Philipps, Kirchenrecht Bd. 3. § 133.

hört doch mehr als zu einer schweren Sünde gegen die Gerechtigkeit. Es ist indessen die Ansicht eben so probabel, es genüge schon der zu einer schwer sündhaften Rechtsverletzung ausreichende Betrag. Die erstere mildere Ansicht ist jedenfalls für den Fall der Annahme von Gaben die richtige, denen die Auflage gemacht ist, sie nicht für die eigene Person, sondern zu andern Zwecken zu verwenden.

Veruntreuungen am Klostergute selbst sind zugleich Sünden gegen die Gerechtigkeit, und diese wollen zwar Einige beurtheilt wissen analog wie die Familiendiebstähle. Andere aber stellen sie gemeinen Rechtsverletzungen gleich, und dieß ist das Richtige; erstere Ansicht ist nicht genügend begründet. Sieh S. Lig. V. n. 24.

Dem Armutsgelübde ist es auch entgegen, die zum Gebrauche gestatteten oder sonst irgendwie anvertrauten Sachen aus Nachlässigkeit und schuldbar verschlechtert werden oder zu Grunde gehen zu lassen.

Von Religiosen werthvolle Geschenke annehmen, welche sie machen mit Verletzung ihres Gelübdes, ist eine dem heiligen Stuhle zur Absolution vorbehaltene Sünde, obgleich keine Excommunication darüber verhängt ist [1].

Die evangelische Armut ist der möglich beste Gebrauch irdischer Güter — Entsagung derselben, um dafür das höchste Gut, Gott selbst zu gewinnen [2]. Sie ist die Rückkehr zu jener dem Stande der Unschuld eigenen Willenseinheit Aller bezüglich aller Güter in der Einheit des Willens mit Gott, in so weit derselbe im gegenwärtigen Stande der Menschheit noch möglich ist. Der beste Beitrag zur Lösung der socialen Frage auch wird es sein, die Kirche und die Klöster mit voller Freiheit die nach ihren Grundsätzen ihnen eigene Stellung zum irdischen Gute nehmen zu lassen. Sachwalterin und Verwalterin des zeitlichen Reichthums für die Armen sein zu dürfen, das ist die Freiheit, welche die Kirche für sich begehrt, — das die sogenannte „todte Hand,“ in welche man alles legt, was man durch die Kirche Gott opfert, auf daß sie mit Weisheit und Liebe Alles verwende zum Wohlthun in welchem socialen Notstande nur immer.

Zweites Hauptstück.

Sachenrechte.

Tit. I. Im Allgemeinen.

§ 1. Sache [3].

Mit diesem Terminus bezeichnet die Rechtssprache alle nach zeitlichem Werthe schätzbaren Güter, mithin auch Gerechtsame, Forderungen u. dgl. Daher die Unterscheidung in körperliche und unkörperliche Sachen [4]. Im

---

[1] *Clemens* VIII. P. „*Religiosae Congregationes*“ dd. 19 Junii 1594: .... accipientes munera a religiosis utriusque sexus valorem viginti quatuor floren. excedentia vel minoris etiam pretii ad arbitrium Poenitentiarii Magni, nisi facta sit restitutio monasterio sive domui, de cujus bonis facta est largitio.“

[2] *Quae mihi fuerunt lucra, haec arbitratus sum propter Christum detrimenta .... propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam.* Phil. 3, 7.

[3] Sieh Vering, Röm. Privatrecht § 41.

[4] Pr. § 1 et 2 Inst. 2. 2. ... Corporales hae sunt, quae sui natura tangi pos-

engeren Sinne werden nur erstere „Sachen" genannt, und daher Sache definirt „jeder von der Person äußerlich unabhängige, aber gänzlich der Unterwerfung unter ihren Willen bestimmte körperliche Gegenstand"[1].

Die wichtigeren Unterscheidungen der Sachen sind außerdem:

1. unbewegliche (res *immobiles)*, d. i. alles, was überhaupt nicht oder wenigstens nicht ohne Veränderung seiner Natur von einem Ort an einen andern gebracht werden kann[2], und bewegliche (mobiles).

Außer der physischen Immobilität kommt auch in Betracht die juridische, die entweder begründet ist in einer gesetzlichen Bestimmung, kraft welcher eine physisch bewegliche Sache den Immobilien gleich geachtet wird *(per aequiparationem)*, wie es z. B. der Fall ist bezüglich der Kirchenschätze, oder in der Zugehörigkeit einer unkörperlichen Sache zu einer unbeweglichen. So zählt das gemeine Recht alle auf unbewegliche Sachen bezügliche Rechte zu den Immobilien[3].

2. Verbrauchbare (primo usu *consumptibiles)*, d. i. solche, deren naturgemäßer Gebrauch ihre Destruction mit sich bringt, wie Eßwaaren, und abnützbare;

3. vertretbare *(fungibiles)*, welche als Rechtsobject schon genügend bestimmt sind, sobald nur ihre Qualität und Quantität festgesetzt ist, während es gleichgiltig ist, welches Individuum der betreffenden Art von Sachen gegeben ist; — und nicht vertretbare, welche nur in ihrer bestimmten Individualität als Rechtsobject in Betracht kommen[4];

4. theilbare und untheilbare. Theilbar ist eine Sache, welche so zerlegt werden kann, daß jeder Theil selbstständig und in seiner früheren Beschaffenheit, nur quantitativ geringer als das Ganze, fortbesteht; untheilbar dagegen jene, welche nicht ohne Zerstörung ihres Wesens physisch zerlegt werden kann[5]. — Eine unbewegliche Sache ist in der Art theilbar, daß sie nach bestimmten Theilen dem Rechte verschiedener Personen unterworfen sein kann, ohne daß eine wirkliche Abtrennung erfolgt *(communio pro diviso)*. Es können auch mehrere Personen sich in das Recht an einer und derselben Sache theilen, z. B. in den Nießbrauch, das Pfandrecht, auch in das Eigenthum einer Sache, — intellektuelle Theilung *(communio pro indiviso)*[6].

---

sunt . . . . Incorporales autem sunt, quae tangi non possunt, qualia sunt ea, *quae in jure consistunt*, sicut haereditas, ususfructus, obligationes quoquo modo contractae.

[1] Vgl. Puchta, Pand. § 35.

[2] Dahin gehören also auch alle auf, unter oder über dem Grund und Boden, aber in fester Verbindung mit ihm befindlichen Sachen, so lange diese Verbindung dauert. — Unter dem Grundbesitze unterscheidet man „praedia *urbana*," Gebäude — „praedia *rustica*," zur Fruchtziehung bestimmte Grundstücke, — „praedia *suburbana*," innerhalb der Stadt oder des Stadtbannes gelegene praedia rustica.

[3] Das preuß. Landrecht schränkt diesen Grundsatz ein auf alle Rechte, zu deren Ausübung der Besitz unbeweglicher Sachen nötig ist.

[4] Eine individuell bestimmte Sache wird in der Rechtssprache „species" genannt zum Unterschiede von der nur generell bezeichneten Sache (genus).

[5] Bewegliche Sachen sind demnach nur dann reell theilbar, wenn ihr Stoff allein und nicht auch ihre Form in Betracht kömmt.

[6] L. 5. D. *de stip. serv.* 45, 3.

Das deutsche Recht kennt auch ein Recht Mehrerer auf etwas in der Art, daß sie in Beziehung darauf mitsammen als **ein** Rechtssubject gelten ohne alle intellectuelle Theilung (sieh z. B. oben S. 508 eheliche Gütergemeinschaft). Das römische Recht schließt dieses Verhältniß aus; l. 5. § 15. D. *commod.* 13, 6: *duorum quidem in solidum dominium vel possesionem esse non posse.* Neuere Juristen wollen auch für die deutschen Rechtsverhältnisse die solidarische Rechtsgemeinschaft Mehrerer bestreiten. (Sieh **Roth**, bayer. Civilrecht § 120.)

5. Sachen, welche nicht rechtlich Eigenthum eines Privaten sein können, heißen res *extra commercium* zum Unterschiede von res *in commercio* [1]. Man theilt sie der Hauptsache nach ein in: a) res *divini juris*, wohin gehören res „sacrae", dem Gottesdienste durch priesterliche Handlung geweihte Sachen, und „religiosae", Begräbnißstätten; b) res *ecclesiae* [2]; c) res *publicae*, Sachen, die zum Staats- oder Gemeinde-Eigenthum gehören.

6. **Hauptsache**, von welcher eine andere in irgend einer Weise abhängig ist, die dann in Beziehung auf dieselbe als **Nebensache** erscheint. Diese Abhängigkeit besteht für:

a) die **Pertinenzien**, d. i. Sachen, welche als Zubehör einer andern behandelt werden, obgleich sie auch für sich bestehen könnten, so daß eine rechtliche Verfügung über diese sich auch auf sie erstreckt; z. B. alles durch Natur oder Kunst mit der Hauptsache in dauernde äußere Verbindung Gebrachte, wie die im Garten festgewurzelten Bäume u. dgl.; — alles wesentlich nur zum Dienste der Hauptsache Bestimmte, wie die Schlüssel eines Hauses u. dgl.; ....

b) Aufwand (impensae), der für eine Sache gemacht wurde, sei es, um sie in ihrer Substanz existent zu erhalten (imp. *necessariae*), oder um sie in ihrem Werthe zu verbessern (imp. *utiles*), oder nur zu Luxuszwecken (imp. *voluptuariae*);

c) **Früchte**. Man unterscheidet: fructus *naturales*, welche aus der Sache ihrer Natur nach hervorwachsen, fr. *mixti* genannt, wenn sie nicht ohne menschlichen Fleiß aus der Sache erzielt werden können; — fr. *civiles*, jeder Gewinn, der mittelst der Sache von jedem Besitzer derselben im bürgerlichen Verkehre gemacht werden kann, z. B. Zinsen aus Kapitalien, Miethzins von Häusern, Pachtzins von Grundstücken u. s. w.; — fr. *industriales*, Gewinn, welcher nur in persönlicher Geschicklichkeit und Thätigkeit seinen Grund hat, oder nur von einem bestimmten Rechtssubjecte in Folge der nur ihm gebotenen günstigen Verhältnisse, welche es geschickt zu benützen wußte, erzielt werden konnte. — Ferner ist zu beachten der Unterschied von fr. nat. *pendentes*, die noch einen integrirenden Bestandtheil der Hauptsache ausmachen, und *separati*, die von ihr bereits getrennt sind; fr. *percepti*, welche bereits in Besitz genommen sind (wieder unterschieden in *exstantes*, noch in Natur vorhandene, und *consumpti*); fr. *percipiendi*, welche der **Besitzer** hätte beziehen können, aber nicht bezogen hat, sowie jene, welche der nicht besitzende **Eigenthümer** hätte beziehen können, falls er im Besitze seiner Sache gewesen wäre.

---

[1] D. *de div. rer. et qual.* 1, 8. Cod. *quae res venire non possunt, et quae vend. vel em. vet.* 4, 40.

[2] L. 1. pr. 6. § 3. 4. D. *de div. rer.* 1, 8. — L. 40. D. *de relig.* 11, 7. — L. 21. D. *de ss. eccles.* 1. 2. — X. *de reb. Eccl. alien.* 3, 13.

d) Zuwachs, d. i. alles, was von außen her mit der Hauptsache so in Verbindung tritt, daß es ein Ganzes mit ihr wird, mag es durch Natur oder Kunst geschehen.

§ 2. Verschiedenartigkeit der Rechte.

Das Verhältniß des Rechtssubjectes zur Sache kann der Art sein, daß diese der Willensherrschaft desselben schon unterworfen und die Begründung der Einheit von Person und Sache nicht mehr abhängig ist von besonderer Verpflichtung einer bestimmten andern Person. Oder es ist der Art, daß die Sache erst in die Einheit mit der Person zu treten hat durch irgend eine Leistung einer andern Person. Im ersten Falle ist unmittelbar die Sache der Person obligirt und gehört zu ihr, wo sie sich auch immer befinden mag. Wäre auch die Disposition über die Sache nach dem Umfange des Rechtes ganz oder theilweise suspendirt durch das Gesetz, durch freien Willen der Person, durch physische Hindernisse, das Recht auf die Sache ist doch etwas der Person Inhärirendes und Bleibendes. Verletzung dieses Verhältnisses begründet eine Klage nicht gegen eine bestimmte als obligirt betrachtete Person, sondern eine Klage auf Freigebung der Sache, mag wer nur immer dieselbe auf eine dem Rechte widerstreitende Weise in seine Gewalt gebracht haben. Im zweiten Falle dagegen ist die Person der Person obligirt; nur inchoativ durch eine andere Person ist die Sache der Person verbunden, unter deren Herrschaft sie durch Leistung jener ersten kommen soll. Das erste oben erklärte Rechtsverhältniß heißt deßwegen *jus in re*, Sachenrecht, dingliches Recht. Man kann es definiren: „Potestas legitima sibi obligatam habendi rem ipsam.“ Die Klage, womit es verfolgt wird, heißt dingliche Klage, *in rem actio*.

Das zweite Rechtsverhältniß heißt *jus ad rem* oder *jus in personam*, Recht gegen die Person „potestas legitima habendi sibi obligatam immediate personam ad praestandum aliquid.“ Das Sachenrecht kann nur ein individuell bestimmtes Object haben, das Personenrecht kann auch ein Genus oder selbst eine Handlung einer Person zum Gegenstande haben.

Die Sachenrechte sind zweifacher Art. Entweder ist die Sache nach allen ihren Beziehungen ohne irgend eine Beschränkung der Willensherrschaft der Person unterworfen, und dann ist das Recht Eigenthum, *dominium* rei. Oder während die eine Person das Eigenthum einer Sache hat, stehen einer andern Person in einzelnen bestimmten Beziehungen Befugnisse auf diese nämliche Sache zu, wodurch jenes Eigenthumsrecht in seiner Ausübung beschränkt ist, und die Rechte dieser zweiten Person sind dann Rechte an fremder Sache, *jura in re aliena*, deren verschiedene Arten unten erklärt werden.

Tit. II. Wesen und Inhalt der einzelnen Sachenrechte.

§ 1. Eigenthumsrecht.

Begriff. Eigenthumsrecht ist die vollste Willensherrschaft der Person über die Sache, der zufolge sie allen Nutzen aus ihr ziehen und mit vollkommener Freiheit darüber disponiren kann, welche nur in der notwendigen Abhängigkeit von Gott und dem Gesetze eine Schranke findet. „Dominium

est facultas *disponendi de re aliqua tanquam sua in omnem usum* lege vel pacto non prohibitum." (Carrière n. 17.)

In diesem Begriffe liegt ein positives Moment, das ausgedehnteste Dispositionsrecht, — und ein negatives, Ausschluß eines jeden Andern von dem Rechte der Disposition über die Sache und damit zugleich Anspruch auf die gesetzlichen Schutzmittel gegen Jeden, welcher sich Eingriffe in jenes Recht oder Behinderung seiner Ausübung erlaubt.

Dieser Satz wird besonders praktisch im gegenseitigen Verhältnisse von Grundbesitzern nach den folgenden gesetzlichen Bestimmungen: 1) Der Eigenthümer kann jede Einwirkung auf die der Oberfläche seines Grundstückes entsprechende Luftsäule zurückweisen, wie z. B. Aufführung von Bauwerken, welche über die Grenze der Oberfläche des Nachbars in die Luftsäule des eigenen Gebietes herüberragen[1]; — Beschattung durch überhängende Baumzweige, welche nach gemeinem Rechte bei pr. urbanum ganz, bei pr. rusticum bis zur Höhe von 15 Fuß entfernt werden müssen[2]; — jede Veranstaltung, wodurch Stoffe in die Luftsäule herübergetragen werden, welche die volle freie Benützung des eigenthümlich zustehenden Grundstückes dauernd und mit erheblichem Schaden behindern; 2) der Grundeigenthümer darf nichts vornehmen, wodurch das Eigenthumsrecht des Nachbars an seinem Untergrunde beeinträchtiget würde, also z. B. nicht in diesen graben, — nichts in ihn hineinleiten, — nicht die Wurzel eines Baumes in denselben sich verbreiten lassen[3]; 3) eben so nichts, wodurch eine directe Einwirkung auf die Oberfläche des benachbarten Grundstückes geschieht, z. B. Ableitung von Flüssigkeiten, Ablagerung fremder Stoffe u. s. w.[4].

Arten. Die wichtigste Unterscheidung des Eigenthums ist: getheiltes und ungetheiltes Eigenthum. Bei letzterem ist Recht auf die Sache nach ihrer Substanz und Recht auf deren Gebrauch und Nutzung in einer Person vereiniget. Bei ersterem hat eine Person das Recht auf die Substanz, eine andere aber das ausschließende Recht auf die Nutzungen, zu dessen Sicherung ihr die dem Eigenthümer gewährten Schutzmittel als „actiones utiles" zuerkannt sind. Erstere hat das Obereigenthum (dom. *directum),* diese das Untereigenthum oder Nutzungseigenthum (dom. *utile)*[5], jede von beiden hat nur ein unvollständiges (dom. *minus plenum);* — nur das ungetheilte ist dom. *plenum.*

Man unterscheidet auch ein getheiltes und ungetheiltes Miteigenthum. Ersteres (condominium *pro diviso)* ist im Grunde genommen keine Gemeinsamkeit Mehrerer in Ansehung desselben Eigenthums, sondern an der eigenthümlichen Sache sind bestimmte Theile ausgeschieden, und jeder einem der Miteigenthümer zugewiesen, — nur sind die Theile nicht abgetrennt (sieh oben S. 536). Letzteres (cond. *pro indiviso)* ist eine Gemeinsamkeit Mehrerer in Ansehung des Eigenthums an einer Sache in der Art, daß Jeder auf einen Bruchtheil ihres

[1] L. 29. § 1. D. 9, 2.
[2] L. 1. § 2. D. 43, 27.
[3] L. 6. § 2. D. 47, 7. l. 1. Cod. 8, 1.
[4] Vgl. Roth, bayer. Civilrecht § 118.
[5] Ein dem alten römischen Rechte unbekannter Begriff; vgl. Seuffert, Pandekten § 121.

Werthes berechtiget ist. Er hat ein selbstständiges Recht auf seinen Antheil an den Erträgnissen, auf Theilung der Sache am Ende der Gemeinschaft, auf nicht beschädigenden, den Gesetzen der Gemeinschaft entsprechenden Gebrauch der Sache, — und zugleich die Befugniß, über alle diese Berechtigungen selbstständig zu verfügen. Keiner kann einseitig eine die Sache als Ganzes betreffende Handlung vornehmen [1].

Das sogen. dominium *altum* der Staatsgewalt, worin die Befugniß liegt, aus dem Eigenthume der Bürger Leistungen zum Gemeinwohle zu befehlen, — Abtretung von Grundstücken aus dem Privatbesitze gegen Entschädigung in das Staatseigenthum zur Pflicht zu machen (Expropriation) u. s. w. gehört nicht zu den Sachenrechten, sondern ist nur ein Jurisdictionsverhältniß und Administrationsrecht.

Object des Eigenthums. Die Sachenrechte und vor Allem das Eigenthum haben zu ihrem Gegenstande nur Sachen, sei es körperliche oder unkörperliche (Gerechtsame), — das ist, alles, was an sich von der Person selbst verschieden und getrennt, aber von Gott bestimmt ist, unter des Menschen Herrschaft zu stehen und ihm zu dienen, und deßhalb im gesellschaftlichen Verkehre der Menschen nach irdischem Werthmaße schätzbar ist.

Auf die der Person inhärirenden Güter („bona“ — nicht „res“) kann man nicht die Begriffe und Bezeichnungen der Sachenrechte im eigentlichen Sinne übertragen, — auf das Leben, die Seelenkräfte, die persönliche Tüchtigkeit u. dgl. Allerdings ist der Mensch darauf berechtiget, aber in einem viel höheren Sinne, als auf die außerpersönlichen Güter. Jene gehören mit zu seinem Sein, diese bilden sein Haben. Jene sind für die irdische Laufbahn Fundamentalgüter und Grundrechte, denen die äußeren Güter zu dienen haben. Ob es aber nicht zu beanstanden ist, zu sagen, weil mit jenen höheren Gütern nicht so verfahren werden darf, wie mit den Sachen, und sich überhaupt nicht die Momente des gewöhnlichen Eigenthumsbegriffes formell darauf anwenden lassen, könne nur ein unvollkommenes Recht bezüglich ihrer prädicirt werden, etwa ein Nutzungsrecht oder Verwaltungsrecht?? Ich verweise auf das, was ich oben S. 382 als unmaßgebliches Bedenken dagegen zu äußern mir erlaubte.

Die Auctoren stellen die weiteren Fragen:

1. „ob Ehre und guter Name unter die Objecte des Eigenthums gehöre?“ — Es ist die bejahende Antwort die gewöhnlichere und wohl in dem Sinne zu verstehen, die Meinung, welche sich in der Gesellschaft von dem sittlichen Werthe und der persönlichen Tüchtigkeit eines Menschen gebildet hat, gehöre als ein nach zeitlichem Werthe schätzbares Gut mit zum Rechtscomplexe der Person. Denn dieselbe begründet nicht bloß Ehrenerweisung von Seite Anderer, sondern trägt gar sehr auch dazu bei, den materiellen Wohlstand eines Menschen zu fördern [2].

2. „ob die Geistesproducte einer Person — Kunstwerke, Bücher, Erfindungen u. s. w. — unter das Eigenthumsrecht fallen?“ Ohne Zweifel ja, so lange der Auctor sein Werk nicht der Oeffentlichkeit übergeben hat. Er hat ein strictes Recht darauf, daß Niemand sich dasselbe aneigne

---

[1] So nach gemeinem und bayer. Rechte. Ueber die Auffassung der deutschen Landrechte und Statutarrechte in Ansehung des Miteigenthums sieh Roth § 120.

[2] Vgl. Carrière n. 33.

und zu seinem Nutzen verwende; — ebenso, daß Niemand gegen oder ohne seinen Willen es an die Oeffentlichkeit bringe [1].

Wenn der Auctor aber einmal selbst seine Erfindung, sein Buch u. dgl. der Oeffentlichkeit übergeben hat, ist er auch dann noch berechtiget, sein Geistesproduct als sein anzusehen in der Art, daß er jeden Andern von der Disposition darüber und Ausnutzung desselben zum materiellen Gewinne ausschließen kann? Dieses Recht wird ihm jedenfalls zustehen und von Jedem aus stricter Gerechtigkeitspflicht unverletzt erhalten werden müssen, wenn er von der gesetzmäßigen weltlichen Auctorität ein Privileg dieses Inhaltes erhalten hat. Außerdem aber läßt sich erwähntes Recht aus bloß naturrechtlichen Principien nicht erweisen. Wenigstens bestehen hierüber verschiedene gleich begründete Ansichten.

Zu bemerken ist, daß in keinem Falle öffentliche Vorlesungen, Predigten u. dgl. als Veröffentlichung derselben angesehen und durch den Druck gegen und ohne den Willen des Verfassers weiter verbreitet werden dürften.

3. „ob ein Mensch Eigenthum eines andern werden könne?" (Sklaverei). — Naturrechtlich ist nur zuläßig, daß die gesammte äußere Thätigkeit und Arbeit des Einen zu einem Rechtsobjecte für den Andern werde, so daß er darüber zu seinen Gunsten verfügen kann. Dieses Rechtsverhältniß kann entstehen durch Vertrag, durch Kriegsrecht, zur Strafe, durch Geburt von Aeltern im Zustande solcher Sklaverei. (Lugo, disp. VI. n. 11. 17.) Der Berechtigte hat dabei die strenge Gerechtigkeitspflicht, dem in der Art ihm Untergebenen vollen Unterhalt zu gewähren und für seine Gesundheit und ewiges Heil gewissenhaft zu sorgen. Ein Eigenthumsrecht über die Person als solche kann aber nie bestehen. — Wenn in den heiligen Schriften in irgend einer Weise Sklaverei als nicht verwerflich erwähnt zu sein scheint, so versteht sie darunter dieselbe nur in dem ersten obigen Sinne; z. B. Gen. 14, 14; 17, 23. 27; Exod. 20, 17; Levit. 25, 44. 45. 1 Petr. 1, 18; Col. 3, 22; Eph. 6, 5. 9; 1 Tim. 6, Tit. 2, 9. 1 Cor. 7, 20; epist. ad Philemonem. Was aber die Personen der Sklaven betrifft, so erklärt das evangelische Gesetz dieselben vor Gott eben so sehr auf unsere Liebe berechtiget als die Freien. Mit allem Aufgebot ihrer Auctorität suchte die Kirche jederzeit der Sklaverei in ihren Ausschreitungen entgegen zu treten. Ihrem Einflusse ist die anfängliche Verbesserung des Loses der Sklaven und die endliche Aufhebung der Sklaverei zu verdanken [2].

---

[1] Das unmittelbare Resultat der eigenen geistigen Thätigkeit und des wissenschaftlichen Fleißes, wie es niedergelegt ist in Manuscripten, ist so sehr der Person selbst eigen, daß auch der Religiose darauf berechtiget bleibt, und nicht einmal durch das feierliche Armutsgelübde dieses Rechtes verlustig wird. Dieß nach allgemeiner Uebung unter den Ordenspersonen. — S. Lig. V. n. 14.

[2] Mit welchem Eifer nahm sich der hl. Stuhl der armen Neger an! Man sehe die päpstlichen Constitutionen von Paul III. an bis zur Bulle Gregors XVI.: *„In supremo apostolatus"* vom 3. Dez. 1839 über diesen Gegenstand.

§ 2. Rechte an fremder Sache.

(Dienstbarkeiten; servitutes [1].)

Begriff und Eintheilung. Eine Sache kann, während sie einer Person Eigenthum ist, zugleich einer andern Person in mancher Hinsicht unterworfen sein. Diese Person hat dann ein Recht auf eine ihr nicht eigenthümliche, auf eine fremde Sache, und zwar das Recht, derselben innerhalb bestimmter Grenzen zu eigenem Vortheile sich zu bedienen, — Dienstbarkeits-, Servitutrecht (servitus). Der Eigenthümer verliert von seinen Befugnissen nur so viel, als mit Ausübung der Servitut unverträglich ist, und die Servitut muß mit möglichst geringer Belastung des Eigenthümers ausgeübt werden. Im Zweifel über das Dasein oder eine größere Ausdehnung der Servitut ist immer gegen die Servitut und für die Freiheit des Eigenthums zu entscheiden.

Das römische Recht setzt fest, da nicht die Person der Person diene, sondern nur die Sache der Person, sei niemals Inhalt einer Servitut, daß der Eigenthümer der dienenden Sache etwas zu thun verpflichtet sei, sondern nur, daß er entweder etwas dulde bezüglich seiner Sache (servitutes, quae in patiendo consistunt, positive Servituten), oder daß er etwas unterlasse (serv. in non faciendo, negative Servituten), was er als unbeschränkter Eigenthümer befugt wäre, zu thun.

Es ist nun aber der Dienst einer fremden Sache (res serviens) im Allgemeinen in doppelter Weise möglich. Entweder dient sie der Person des Berechtigten, und dann kann die Servitut auch nur für ihn bestehen, und hört jedenfalls mit seinem Tode auf, oder aber sie ist bestimmt, zunächst einer Sache des Berechtigten zu dienen, ohne Rücksicht auf die Person, welche im Besitze und Eigenthume dieser Sache ist, und dann dauert die Servitut fort unter jedem Besitzer der herrschenden Sache (res dominans). Daher die Haupteintheilung der Servituten in persönliche Dienstbarkeiten, Personalservituten (servitutes personarum) und in Prädial- oder Realservituten, Grunddienstbarkeiten (servitutes rerum, jura praediorum).

A. Personalservitute. 1. Nießbrauch (ususfructus). Die Rechte des Nießbrauches, Gebrauches und der Wohnung sind nur als Personalservitute möglich. Könnten sie übertragen werden von dem Berechtigten auf andere Personen oder auf seine Erben, so wäre die Folge, daß der Eigenthümer selbst nie Nutzen von seiner Sache hätte [2]. Alle übrigen Dienstbarkeiten kann man als Personaldienstbarkeiten oder als Realdienstbarkeiten bestellen.

Nießbrauchsrecht ist das einer bestimmten Person zustehende Recht an einer fremden, beweglichen oder unbeweglichen, nicht verbrauchbaren Sache auf allen von ihr durch Gebrauch und Früchtebeziehung zu erzielenden Nutzen, so weit man unter Erhaltung ihrer Substanz die Sache gebrauchen und fruchtbringend machen kann (§ 2 Inst. de usufr. 2, 4). Der Berechtigte heißt

---

[1] Dig. *de servitutibus* 8, 1.

[2] „In universum inutiles essent proprietates." L. 3. § 2. D. de usufr. (7, 1.)

Nutznießer (usufructuarius oder fructuarius); vom Eigenthümer der Sache, welchem der wesentlichste Vortheil durch dieß einem Andern zustehende Recht entzogen ist, sagt man, er habe „nudam proprietatem“ und er selbst heißt dominus proprietatis oder proprietarius.

Die natürlichen Früchte erwirbt der Nutznießer durch Perception (junge Thiere aber sofort durch die Trennung vom Mutterthiere). Er hat das Recht, schon alle beim Beginne des Nießbrauches vorhandenen „fructus pendentes“ zu beziehen; dagegen fallen auch alle zur Zeit der Beendigung des Nießbrauches noch nicht percipirten Früchte dem Eigenthümer der Sache zu. Ob in beiden Fällen die auf Erzielung der Frucht verwendeten Auslagen (Samen, Arbeitslöhne u. s. w.) ersetzt werden müssen, ist gemeinrechtlich streitig und nach Partikularrechten verschieden beantwortet. (L. 27 pr. de usufr. 7, 1.) Die juristischen Früchte (fructus civiles) vertheilen sich auf die einzelnen Tage, wenn sie von Sachen entstehen, die täglich Nutzen bringen. Ist ihr Perceptionsrecht nur in Ansehung eines bestimmten Tages entstanden, so gehören sie dem, welcher an diesem Tage Nutznießer ist. Vom Tage der Entstehung der Servitut bis zu dem der Beendigung gehören sie dem Usufructuar. Die übrigen Tagesquoten vor und nach dieser Zeit gehören dem Eigenthümer. Auf den Zeitpunkt der Fälligkeit kommt nichts an. Es gibt aber juristische Früchte, welche ein Aequivalent sind für den Bezug der natürlichen Früchte (z. B. Pachtzins). Diese richten sich nach der Perception der natürlichen Früchte, als deren Aequivalent sie zu gelten haben. Ist die Einärntung der Früchte bereits geschehen, so gelten auch jene juristischen Früchte (Zins) schon als percepti; so lange die Aernte nicht vorüber ist, aber als pendentes, und ist dann dasselbe für die Theilung maßgebend, was von den natürlichen Früchten gesagt wurde. So nach gemeinem Rechte. Partikularrechte weichen vielfach davon ab [1].

Obgleich nicht das Recht selbst, so doch die Ausübung des Nutznießungsrechtes darf entgeltlich oder unentgeltlich auch Andern überlassen werden. Der Eigenthümer kann seinerseits seine nuda proprietas veräußern, aber er kann keine rechtliche Verfügung in Ansehung der Sache einseitig vornehmen, wodurch des Nutznießers Recht beeinträchtiget würde.

Die Verbindlichkeiten des Nutznießers sind folgende: a) Er muß wie ein ordentlicher Hausvater für Erhaltung der benützten Sache Sorge tragen. b) Er muß alle Lasten und Ausgaben tragen, welche dazu nötig sind, daß ihre Substanz und ihre Ertragsfähigkeit erhalten werde; auch die Abgaben der Sache, die Versicherungsprämien u. s. w. fallen ihm zur Last, aber nicht solche außerordentliche Lasten, welche den Gesammtgewinn der Nutzungen übersteigen, der jedoch nach der ganzen Dauer des Rechtes, nicht bloß nach dem laufenden Jahre zu berechnen ist. Hat er mehr aufgewendet, als er mußte, und ist dadurch der Werth der Sache wirklich auch noch erhöht für die Zeit der Rückgabe der Sache, so kann er dafür sich Ersatz leisten lassen. c) Er haftet für allen Schaden, welchen die Sache in Folge seiner Schuld und Nachlässigkeit erleidet. d) Nach Beendigung des Nießbrauches muß er die Sache

---

[1] Puchta, Vorlesungen zu § 181 und Seuffert, Pandekten § 65. Durch Uebereinkommen kann das Servitutrecht modificirt werden.

mit all ihrem Zuwachse dem Eigenthümer zurückstellen, kann aber schon während der Dauer desselben wegen einzelner Verbindlichkeiten belangt werden. e) Er muß bezüglich dieser Verbindlichkeiten Caution leisten (cautio usufructuaria), und kann dazu durch Klage angehalten werden; oder auch das Gut kann dem Nutznießer bis zur Cautionsleistung vorenthalten oder von ihm zurückgefordert und unterdessen in Pacht oder in besondere Verwaltung gegeben werden, wobei ihm die Früchte aber bleiben. Nach bayerischem Landrechte soll das nutznießliche Gut auch mit Inventur übergeben, oder wenn dieß nicht geschah, vom Nutznießer mit einer beschworenen Specification sub poena juramenti in litem herausgegeben werden. Diese Caution kann durch besonderes Uebereinkommen erlassen[1] werden. — Der Nutznießer kann sein Recht aufgeben, wann er will, und dadurch von seinen Verbindlichkeiten für die Zukunft sich befreien.

Die Gesetzgebungen kennen auch einen Quasi-Usufructus. Zum Usufructus können nämlich keine verbrauchbaren Sachen gegeben werden. Es kann aber doch ein Sachencomplex, ein Vermögen, zum Nießbrauch gegeben werden, worunter auch verbrauchbare Sachen sich finden. Auf diese letzteren werden dann die Grundsätze des Usufructus in der Weise angewendet, daß der Usufructuar am Ende dieselbe Qualität und Quantität zurückgebe, welche er empfangen hat. In der That aber wird der Quasi-Usufructuar Eigenthümer der Sache. Es fallen auch ihm alle Verluste und Unglücksfälle der Sache zu (res perit domino), während sie der wahre Usufructuar nicht zu tragen hat. Dieß Rechtsverhältniß wird dann auf Sachen angewendet, welche zwar nicht durch den ersten Gebrauch verbrauchbar, aber doch der Gefahr wesentlich entwerthender Abnützung im Gebrauche ausgesetzt sind, z. B. Kleider. Beabsichtiget man in Hinsicht auf Capitalien das Verhältniß der Nutznießung, so nennt man dieß usus fructus nominum, und es gilt nur als quasiususfructus, weil Capitalien nicht Sache, sondern nur Forderungen (nomina) sind.

Der Nutznießer des Capitals kann die Schuld aufkündigen und einkassiren, und ist nur zur Restitution des Betrages verbunden, wenn nicht aus der Bestellung erhellt, daß ihm bloß der Zinsengenuß bestimmt sei. (Sieh Arndts, Lehrb. d. Pand. § 181.)

2. Gebrauch (usus). Diese Servitut unterscheidet sich darin vom Nießbrauch, daß sie nur zum vollen Gebrauch der Sache, nicht auch zum Früchtegenuß berechtiget. Der Usus einer fruchttragenden Sache aber gibt auch das Recht auf die Früchte, so weit der Usuar ihrer für sein Hausbedarf (aber nicht zum Behufe sonstigen Gewinnes), wenn die Bestimmung und Bedeutung der bestellten Servitut bei gänzlicher Entziehung des Fruchtgenusses nicht erfüllt werden könnte.

Das Gebrauchsrecht ist ein untheilbares, kann nicht bloß theilweise er-

---

[1] Sie ist gesetzlich erlassen dem Vater bezüglich der Kindsgüter; dem Ehemanne, der ein Nießbrauchsrecht mit der Eigenschaft einer dos erhielt; in zweiter Ehe bezüglich der an die erstehelichen Kinder fallenden Immobilien; dem Nutznießer, der ex die certo Eigenthum der Sache erhalten wird. Der Fiscus (qui semper dives et idoneus praesumitur) und Stadtgemeinden sind von Realcautionen frei. Das römische Recht gestattet nicht, bei letztwilliger Errichtung eines Nießbrauches die Caution zu erlassen.

worben oder verloren werden; der Usuar kann es nicht durch Andere ausüben lassen. Der Usuar muß gleich dem Usufructuar Caution leisten und nach Verhältniß seines Genusses zur Bestreitung der Lasten der Sache beitragen.

3. Wohnung (habitatio). Das römische Recht führt den Wohnungsgenuß von einem fremden Hause als eigene Personalservitut auf. Dieser ist es eigenthümlich, daß der Berechtigte, ohne selbst im Hause wohnen zu müssen, die Servitut auch durch einen Andern ausüben lassen kann. Durch Nichtgebrauch geht das Recht nicht verloren. Die Erben des Verleihers sind befugt, dasselbe zu widerrufen, wenn es ohne Gegenleistung war verliehen worden. Der Berechtigte muß die nötigen Reparaturen und sonstigen Lasten des Hauses bestreiten, und kommen auch die übrigen für Gebrauch geltenden Bestimmungen zur Anwendung.

B. Realservitute. (Serv. *urbanae et rusticae*)[1]. Die Realservitut steht mit dem praedium dominans im Pertinenzverhältnisse, so daß sie ohne dasselbe weder veräußert, noch verpachtet, noch auf ein anderes Grundstück übertragen werden kann. Die beiden Grundstücke (praed. dominans et serviens) müssen vicina sein, d. h. eine solche Lage zu einander haben, daß die Ausübung der Servitut nicht gehindert ist. Der Eigenthümer des dienenden Grundstücks muß Alles gestatten, wodurch die Ausübung der Servitut bedingt ist, darf aber auch jede Ueberschreitung des Umfanges des Servitutrechtes verwehren. Die zur Ausübung erforderlichen Vorrichtungen muß der Berechtigte herstellen und unterhalten; das Gegentheil kann nicht einmal durch Vertrag zur Eigenschaft der Servitut gemacht werden. Die Ausübung muß möglichst schonend geschehen *(civiliter uti)*, und ein durch sie beursachter Schaden wäre zu ersetzen.

Die Realservituten sind untheilbar. Daraus folgt: a) theilweise können sie weder erworben noch verloren werden; b) jeder von mehreren Miteigenthümern der dienenden Sache kann in Ansehung des ganzen Rechtes belangt werden, und der einzelne Miteigenthümer des herrschenden Grundstückes kann auf das Ganze klagen; c) die Servitut haftet ganz auf allen Theilen des herrschenden und dienenden Grundstückes, so daß bei einer Theilung für jeden Theil das ganze Recht oder die ganze Last fortdauert.

Das dienende Grundstück dient nur zu Gunsten des herrschenden, und eine Ausübung zum Vortheile dritter Personen kann nicht stattfinden. Es soll dasselbe aber den Vortheil für das herrschende durch seine dauernde Beschaffenheit nicht bloß zufällig und vorübergehend gewähren — servitus perpetuam causam habere debet.

Die Grunddienstbarkeiten werden eingetheilt in affirmative oder positive und negative (s. oben); in continuae und discontinuae, je nachdem ihnen ein gewisser ununterbrochen dauernder Zustand entspricht (wie es z. B. bei negativen immer der Fall ist), oder die Ausübung nur in einzelnen Handlungen geschieht; in urbanae, Gebäudedienstbarkeiten, und rusticae, Felddienstbarkeiten, je nachdem sie für ein Gebäude oder für ein freiliegendes, besonders zu landwirthschaftlicher Benützung geeignetes Grundstück, bestimmt sind.

[1] Dig. *de serv. praed. urb.* 8, 2 et *de serv. praed. rustic.* 8, 3 et *communia praed. tam urb. quam rust.* 8, 4.

Anmerkung. Von einzelnen Arten von Grunddienstbarkeiten werden im gemeinen Rechte hauptsächlich angeführt:

A) Als servit. urbanae: 1. affirmative, welche das Recht einer gewissen Vorrichtung des herrschenden Grundstückes enthalten, die sich entweder unmittelbar auf das dienende Grundstück erstreckt, oder in ihren Wirkungen Einfluß darauf übt, z. B. das Recht, ein Bauwerk auf dem dienenden Grundstücke als Stütze für das herrschende Gebäude zu benützen (servitus tigni immittendi — oder servitus oneris ferendi, wobei der Eigenthümer des dienenden Grundstückes das lasttragende Bauwerk im tragfähigen Zustande erhalten muß); — das Recht, das herrschende Gebäude über den Raum des dienenden Grundstückes vorspringen zu lassen (servitus projiciendi, Recht des Vorbaues eines Erkers, Balkons u. dgl. — servitus protegendi, Recht des Vordaches); — das Recht, von dem herrschenden Grundstücke aus etwas auf oder über das dienende hinwegzuschaffen (so servitus stillicidii oder fluminis recipiendi sive avertendi sive immittendi, das Recht, das Regenwasser im Tropfenfall oder in einem Strom gesammelt auf das dienende Grundstück abfließen zu lassen).

2. Negative Gebäudedienstbarkeiten geben das Recht, jede Aenderung am dienenden Grundstücke zu verbieten, wodurch dem herrschenden Gebäude ein Vortheil, z. B. Sonne, Licht, Aussicht 2c. entzogen würde (servitus altius non tollendi, das Bauen über eine gewisse Höhe zu verbieten — servitus ne luminibus oder ne prospectui officiatur).

B) Als servitutes praediorum rusticorum, deren Zweck ist, den Zugang zum berechtigten Grundstück zu gewähren oder zu erleichtern, — oder die Benützung desselben zu befördern, — oder deren Ertrag zu vermehren, — werden besonders erwähnt: 1. Weggerechtigkeiten; 2. Servituten auf Wasserbenützung oder Wasserleitung, als: serv. aquaeductus, Recht, Wasser aus dem dienenden Grundstücke oder über dasselbe zu leiten, mit der Befugniß, die nötigen Rinnen anzulegen und zu unterhalten, wozu der dominus praedii servientis niemals verpflichtet ist; — serv. aquaehaustus oder aquae hauriendae; — serv. pecoris ad aquam appulsus. 3. Weiderecht auf dem dienenden Grundstücke, serv. pascendi.

*) Andere Sachenrechte, welche namentlich in den deutschen Rechtsverhältnissen sehr ausgebildet wurden, sind die binglichen Nutzungsrechte, wie Lehen, Familienfideicommisse, Erbpacht u. s. w. — Das römische Recht hat ähnliche Rechtsinstitute in der Emphyteuse (Inst. loc. 3, 25. L. 1. § 1. *si ager vectig.* 6, 3. L. 1. 2. Cod. *de jure emphyt.* 4, 66), welche vollständige Benützung von fremdem Grund und Boden gewährt, mit dem Rechte der Veräußerung und Vererbung unter gewissen dem Eigenthümer gegenüber zu erfüllenden Bedingungen. Die Sache durfte aber von ihm nicht verschlechtert werden, und dem Eigenthümer war ein jährlicher Canon zu entrichten. — Verschieden von Emphyt. ist Superficies (analog im deutschen Rechte das Platzrecht), d. i. das dingliche, veräußerliche und vererbliche Recht der Benützung eines fremden Gebäudes, mit Ausschluß des Rechtes auf den Grund und Boden, worauf es ruht. Der Suproficiar muß alle Lasten tragen, und hat an den Eigenthümer den bedungenen Grundzins (solarium) zu leisten.

§ 3. Besitz.

Die Sachenrechte haben zu ihrer Ausübung als erste Voraussetzung ein solches physisches Verhältniß zur Sache, welches es dem Berechtigten ermöglichet, seine Herrschaft nach dem ganzen Umfange des Rechtes auf die Sache thatsächlich geltend zu machen und jeden Andern von Bethätigung einer

gleichen Herrschaft auszuschließen. Man bezeichnet dieß Verhältniß mit dem Ausdrucke „Besitz“ [1].

Es ist nun aber möglich, daß Jemand ein Sachenrecht hat ohne jene physische Möglichkeit der Ausübung, und umgekehrt kann Jemand im Besitze sein, ohne das Recht zu haben, zu dessen Ausübung ein solches Besitzverhältniß erfordert wird [2]. Es fehlt ihm das *jus* **possidendi.**

Gleichwohl ist auch die physische Detention der Sache mit Rechten verbunden. Es darf Niemand die Sache aus den Händen dessen, der sie inne hat, in seinen Besitz nehmen, ehe er nicht bewiesen hat, daß er das Recht, sie zu besitzen, habe. — Ferner wer immer überzeugt ist, er habe das Recht, eine Sache zu besitzen, welche sich in der Gewalt eines Andern befindet, darf keine unerlaubten Mittel anwenden, sie ihm zu entziehen, wozu auch Privatgewalt zu rechnen ist, welche immer das jedem Menschen zustehende persönliche Recht verletzt. — Endlich hat auch ein Anderer sein Recht, die Sache in Besitz zu nehmen, bewiesen, so hat der Innehaber der Sache doch dann noch das Retentionsrecht, wenn er einen mit der Sache connexen Gegenanspruch beweisen kann, dessen Erfüllung er vor Herausgabe der Sache zu fordern hat.

Verbindet sich mit dem thatsächlichen Verhältnisse des Innehabens einer Sache die Absicht, sie als Eigenthümer zu haben (animus *domini*, animus *sibi habendi)*, so wird die Detention zum Besitzrechte oder zum juristischen Besitz (jus *possessionis*). Dieses schließt in sich die Vortheile:

a) der *interdicta possessoria* oder der gesetzlichen Klagerechte gegen jeden Störer im ruhigen Besitze,

b) der Ersitzung oder des Erwerbes des Eigenthums der besessenen Sache, vorausgesetzt die Erfüllung der gesetzmäßigen Bedingungen.

Der die Ersitzung bewirkende Besitz heißt possessio *civilis;* berechtiget er bloß zu den Interdicten, so wird er poss. *naturalis* genannt oder einfach possessio [3].

Der Besitz kann ein moralisch und rechtlich zulässiger sein (poss. *justa* et *bonae fidei)*, wenn der Besitzer wenigstens der unüberwindlichen Meinung ist, er besitze die Sache mit vollem Rechte, — oder ein ungerechter und unerlaubter, wenn er entweder auf ungerechte Weise erworben und fortgesetzt wurde [4] (poss. *injusta* vel *vitiosa);* oder wenigstens ohne die Ueberzeugung, man habe ein Recht zu besetzen (poss. *malae* oder *dubiae* fidei). Jeder Besitzer wird als redlich präsumirt; den Beweis, daß er ohne rechtlichen Titel

---

[1] Savigny, Recht des Besitzes.

[2] 52. pr. D. *de adq. v. am. poss.* 41, 2: „nec possessio et proprietas misceri debent.“ L. 12. § 1. eod. tit. „nihil commune habet proprietas cum possessione.“

[3] Die Gesetze gewähren auch einigen Arten von Detention einer Sache, welche Folge eines Rechtes ist (so z. B. Faustpfand, Sequestration, Precarium) — den ersten Vortheil juristischen Besitzes, die Interdicte, — und man nennt dann derartige Rechtsverhältnisse abgeleiteten Besitz.

[4] Im Rechte werden dieser ungerechten Erwerbsarten vier angeführt, — poss. acquisita *vi* et *dolo, clam* (durch heimlich unternommene Handlungen in der Absicht zu täuschen), *precario* (Besitzergreifung auf Grund von Leistungen oder Duldungen eines Andern, welche nur aus Freundschaft und Gefälligkeit statthatten, ohne den Willen, ein Recht dadurch einzuräumen).

besitze, hat der Gegner zu erbringen. Nur wenn Jemand darthun kann, die besessene Sache sei vi aut dolo aus seinem Besitze gebracht worden, muß der gegenwärtige Besitzer die Rechtmäßigkeit seines Besitzes beweisen.

Außer dem juristischen Besitze im eigentlichen Sinne, welcher nur Eigenthumsbesitz ist, und nur stattfinden kann bezüglich körperlicher und für Eigenthum geeigneter (also nicht bezüglich der res extra commercium) Sachen und durch eigenthumsfähige Personen, hat sich auch ein dem Besitze analoges Rechtsverhältniß ausgebildet bezüglich unkörperlicher Sachen — Gerechtigkeiten. Dasselbe ist begründet in der Thatsache der Ausübung, verbunden mit der Absicht, das Recht selbst für sich geltend zu machen, und heißt analoger Besitz, *quasi possessio* [1]. Es gilt analog davon alles vom Eigenthumsbesitz Gesagte. Im Zweifel, nicht ob der Besitzer der Gerechtigkeit rechtmäßig besitze, sondern ob das fragliche Recht überhaupt existire, wird die Nichtexistenz dann präsumirt, wenn durch dasselbe die Freiheit einer andern Person oder ihres Eigenthums beschränkt wird, da die Freiheit in Possess ist.

Tit. III. Erwerb und Verlust der Sachenrechte.

§ 1. Vorbemerkung.

Princip ist: Sobald alle dem Rechtsverhältnisse wesentlichen Momente bezüglich einer Sache in einer Person vereiniget sind, ist das Recht erworben; sobald eines derselben aufhört, hat das Recht selbst ein Ende. Letzteres ist namentlich der Fall, wenn die Sache untergeht, oder aufhört, „in commercio", d. i. fähig zu sein, als Object des Privatrechtes zu dienen [2].

Die Rechte sind vielfach nur in widerruflicher Weise entstanden. Ergibt sich der dadurch vorgesehene Fall der Aufhebung des Rechtes, so ist dieß nach dem technischen Ausdrucke entweder möglich ex tunc, d. i. der Widerruf hat rückwirkende Kraft und wird zurückbezogen bis auf die Zeit des Erwerbes des Rechtes, so daß auch alle seither eingetretenen rechtlichen Folgen des Rechtes, alle in Kraft desselben vorgenommenen Acte u. s. w. in so weit als noch möglich retractirt werden; — oder ex nunc, d. i. mit Ablauf einer bestimmten Zeit oder mit Eintritt bestimmter Bedingungen, und von diesem Momente an fällt das Recht an den Verleiher zurück oder entsteht ihm eine Forderung auf Rückgabe.

§ 2. Erwerb und Verlust des **Besitzes**.

Eigenthumsbesitz wird erworben, wenn eine zur Besitzergreifung geeignete Handlung vorgenommen wird mit dem Willen, die ergriffene Sache als

---

[1] Diese Anwendung der Grundsätze vom Eigenthumsbesitze auf andere Verhältnisse ist im weitesten Umfange dem canonischen und dem deutschen Rechte eigen.

[2] Besondere Gesetzesvorschrift ist es (§ 14. Inst. *de usucap.* 2, 6. L. 1. 2. 3 Cod. *de quadri. praescr.* 7, 37), daß jede vom Fiscus, vom Regenten oder von dessen Gemahlin vorgenommene Veräußerung selbst fremder Sachen jedes dingliche Recht an der veräußerten Sache aufhebt, neben welchem der dem Empfänger gewährte Rechtserwerb nicht in seinem ganzen Umfange eintreten und bestehen könnte.

sein eigen zu behandeln, und zum Zwecke der Kundgebung dieses Willens (animus domini)[1].

Als solche Handlung gilt jeder körperliche Act, durch welchen es möglich wird, unmittelbar gegenwärtig seine Herrschaft über die Sache geltend zu machen[2].

Der Besitzerwerb kann auch durch Stellvertretung stattfinden. Diese ist unbedingt notwendig, wenn willensunfähige Personen Besitz erwerben sollen, welche nur durch Vertreter handeln können, wie Unmündige, juristische Personen u. s. w. Willensfähige erwerben Besitz durch Vertreter, wenn sie die Erwerbung beabsichtigen und deßhalb den Auftrag gegeben haben, für sie zu apprehendiren, oder die für sie ohne Auftrag geschehene Apprehension nachträglich acceptiren, — und wenn zugleich die apprehendirende Person nur handelt mit dem Willen, im Namen Jener den Act vorzunehmen. — Eine Apprehension ist nicht nötig, sondern es genügt der Wille, die Sache als sein eigen haben zu wollen, wenn der bisherige Besitzer erklärt, nur mehr als Stellvertreter des neuen Erwerbers besitzen zu wollen (constitutum possessorium)[3].

Verloren geht der Eigenthumsbesitz, wenn der Besitzer den Willen hat, den Besitz aufzugeben, was gefolgert werden kann aus gänzlicher Unterlassung alles dessen, was sonst von jedem geschieht, der eine Sache als sein eigen besitzen will oder durch ausdrückliche Erklärung des bisherigen Besitzers kund gegeben wird. Ferner wenn es diesem unmöglich wird, seine unmittelbar gegenwärtige Herrschaft über die Sache auszuüben. Dieß ist der Fall bei Mobilién durch Verlieren der Sache außer einem Orte, an welchem sie nicht mehr als im Gewahrsame des bisherigen Besitzers befindlich angesehen und von ihm aufgefunden werden kann; durch Aneignung von Seite einer andern Person; — bei Immobilien durch Naturereignisse, welche die fernere Herrschaft unmöglich machen; — durch Verdrängung des Besitzers von Seite eines Andern, in so ferne er sich nicht unmittelbar wieder in Besitz setzt, oder wenn er sich bei der ihm bekannt gewordenen Invasion beruhigt und damit zufrieden gibt. Eine unbewegliche Sache kann dem Besitzer nicht ohne sein Wissen entzogen werden, obgleich gegen seinen Willen.

Analog findet das über Erwerb und Verlust des Eigenthumsbesitzes Gesagte seine Anwendung auch auf den Besitz von Rechten (quasi possessio). Besitzerwerbung ist hier Gebrauch der Rechte mit der Absicht, durch die Handlung wirklich das ausgeübte Recht selbst sich anzueignen. Ein Gebrauch dieser Art wird gemacht, wenn Jemand von einem Andern etwas als Schuldigkeit fordert und dieser es ihm leistet; oder die einem Andern gehörige Sache mit dessen Gewährung zu seinem Nutzen anwendet; oder von einem Andern Be-

---

[1] L. 3. § 1. D. *de adqui. v. am. poss.* (41, 2): „adipiscimur possessionem *corpore* et *animo*: neque per se animo aut per se corpore."

[2] Dahin gehört: körperliche Berührung der Sache, Betreten des Grundstückes, Uebernahme der Schlüssel, Stehen an oder in der Nähe der Sache (longa manu traditio), Verwahren der Sache im eigenen Gebäude, wobei nicht einmal die persönliche Gegenwart des Erwerbers nötig ist.

[3] L. 18. pr. D. 41, 2.

achtung des ihm ausgesprochenen Verbotes erwirkt, das, was er sonst zu thun befugt wäre, zu unterlassen. Verloren geht der Rechtsbesitz, wenn der Verpflichtete dem Berechtigten erklärt, zu der sonst von ihm geübten Leistung nicht mehr sich verstehen zu wollen, oder die Ausübung des Rechtes nicht mehr duldet, oder das Verbot nicht mehr achtet, der Besitzer aber in allen diesen Fällen es dabei bewenden läßt, ohne sein Recht zu schützen, obgleich er gekonnt hätte.

§ 3. Erwerb des Eigenthumsrechtes.

a. Occupation herrenloser Sachen.

Die Momente, welche das Besitzrecht constituiren, bilden zugleich Eigenthumsrecht, wenn von allen Menschen auch nicht Einer einen Rechtsgrund aufbringen kann, auf welchen hin der Besitzer zu seinen Gunsten den Besitz aufgeben müßte, welchen er mit dem Willen, Eigenthümer der Sache zu sein, beginnt und fortsetzt. Daraus folgt: „Eigenthum wird durch Erwerb des juristischen Besitzes schon erworben auf alle Sachen, welche im Augenblicke der Besitzergreifung unter keines Menschen Herrschaft stehen, herrenlos sind," — durch Occupation.

Die Herrenlosigkeit ist aber auf verschiedene Weise denkbar. Es kann erstens eine Sache der Art sein, daß sie sich immerwährend noch von aller Gewalt des Menschen frei erhielt, — also noch nie einen Herrn hatte; es kann zweitens eine früher beherrschte Sache herrenlos geworden sein.

Herrenlose Sachen im ersten ausgedehntesten Sinne werden Eigenthum dessen, der sie zuerst in Besitz nimmt.

Hiezu sind vor Allem zu zählen die Thiere, welche noch ihre Freiheit besitzen [1]; welche Menschen fliehen und gefangen wieder frei zu werden suchen — ferae. — Unterschieden von ihnen sind animalia mansuefacta, ursprünglich wilde, aber in so weit gezähmte Thiere, daß sie gewöhnt sind, immer zu ihrem Herrn zurückzukehren, obgleich sie auch noch immer leicht den Zustand der Wildheit wieder annehmen können, und animalia mansueta, welche ihrer Natur nach so geartet sind, daß sie nie den Zustand der Wildheit annehmen, sondern immer unter des Menschen Botmäßigkeit bleiben. Die mansueta sind gleich einer jeden andern eigenthümlichen Sache, und gehören zum Vermögen

---

[1] Es stehe hier der ganze § 12. Inst. de rer. div. 2, 1, da nichts klarer über das Eigenthum erjagter Thiere gesagt werden kann. „Ferae igitur bestiae, et volucres, et pisces, et (omnia) animalia, quae mari, coelo et terra nascuntur: simul atque ab aliquo capta fuerint, jure gentium statim illius esse incipiunt. Quod enim ante nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur: nec interest, feras bestias et volucres, utrum in suo fundo quis capiat, an in alieno. Plane qui alienum fundum ingreditur venandi aut aucupandi gratia, potest a domino, si is praeviderit, prohiberi, ne ingrediatur. Quicquid autem eorum ceperis, eousque tuum esse intelligitur, donec tua custodia coërcetur. Cum vero tuam evaserit custodiam, et in libertatem naturalem sese receperit, tuum esse desinit, et rursus occupantis fit. Naturalem autem libertatem recipere intelligitur, cum vel oculos tuos effugerit, vel ita sit in conspectu tuo, ut difficilis sit ejus persequutio."

ihres Herrn, und können nie durch das Entlaufen herrenlos werden (außer in so ferne sie einer wider Willen verlorenen Sache gleich zu achten sind). Die mansuefacta werden nur dann herrenlos, wenn sie ihre Gewohnheit, zurückzukehren, ganz verloren und sich so frei von ihrem Herrn gemacht haben, daß dieser seine Herrschaft darüber nicht mehr geltend machen kann; z. B. ein Bienenschwarm, der so weit fliegt, daß es nicht mehr möglich ist, ihn zu erreichen, — Tauben, welche aus eigenem Triebe, ohne absichtlich von Andern angelockt und zurückgehalten zu werden, was ohne Ungerechtigkeit nicht geschehen könnte, nicht mehr in ihren bisherigen Taubenschlag zurückkehren.

Die ferae sind dagegen herrenlos, so lange sie nicht von Jemanden in Besitz genommen, d. i. entweder gefangen oder unfähig gemacht werden, zu fliehen. Dieß geschieht auch von demjenigen, welcher Schlingen gelegt oder Netze ausgeworfen hat, in welchen sich Thiere fangen. Ist er auch nicht zugegen, so hat er doch im Augenblicke, in welchem ihnen die Flucht dadurch unmöglich gemacht ist, den Besitz schon erworben. Als nicht mehr herrenlos sind anzusehen Fische im Teiche, Wild auf umzäunten Grundstücken und in Parken [1].

Dagegen bleiben die herrenlosen und herrenlos gewordenen Thiere auch dann noch herrenlos, wenn Jemand das Recht entgeltlich oder unentgeltlich erhält, ausschließlich oder neben Andern auf einem Grundstücke zu jagen oder in einem Wassergebiete zu fischen.

Demnach sind alle herrenlosen und herrenlos gewordenen Thiere Eigenthum desjenigen, welcher sie zuerst in seine Gewalt bringt (occupirt), gleichviel ob auf eigenem oder fremdem Grund und Boden, ob er ein Recht, zu jagen, zu fischen u. dgl., hat oder nicht.

Ohne Zweifel hat Jeder das Recht, alle Andern von derlei Acten auf seinem Grund und Boden abzuwehren, und wer eine Jagdgerechtigkeit hat, dem steht es zu, keinem Andern die Ausübung desselben Rechtes auf dem ihm eingeräumten Bezirke zu gestatten. Aber auch in diesen Fällen gebührt das Eigenthum doch nur dem, welcher die Thiere occupirt hat, mag auch sein Act, womit er occupirt, ihm nicht erlaubt sein. Denn da durch das Recht auf den Boden und durch das Recht, zu jagen, die Herrenlosigkeit der Thiere noch keineswegs aufhört, und dieselben nicht im Mindesten ihre Freiheit dadurch verlieren, so findet immer noch das Axiom seine volle Anwendung: „Res nullius fiunt primi occupantis.“ Der Occupationsact mag Pflicht der Genugthuung nach sich ziehen gegen die Person, ohne deren Genehmigung er nicht stattfinden durfte, aber Eigenthumsverletzung ist er niemals, und zieht, so weit er nichts anders ist als occupatio ferae, keine Restitutionspflicht nach sich.

---

[1] Die Juristen sind nicht einig in Auslegung der Stelle L. 3. § 14. D. de adq. v. am. poss. 41, 2, wo es heißt: „Pisces, qui in stagno sunt, aut feras, quae in silvis circumseptis vagantur, a nobis non possideri.“ Nur in Zwingern eingeschlossene Thiere und in Fischkästen aufbewahrte Fische, heißt es vorher, besitze man. Einige lesen „non circumseptis“, Andere meinen, es sei eine Umzäunung gemeint, die noch freien Ein- und Ausgang gestatte. — Aber gesetzt, man habe solche Thiere nicht im Besitze, so können sie doch Eigenthum sein, nachdem man früher ihr Eigenthum erworben und das Entfliehen auf fremden Grund und Boden ihnen unmöglich gemacht hat.

Jagen oder Fischen wider das Verbot auf freiem Felde oder in Flüssen wird an sich nicht schwere Sünde. (S. Lig. I. n. 145. Carrière n. 301 sqq.) Schwer sündhaft aber ist es, mit Vernachlässigung seines Berufes daraus ein Gewerbe machen, — seine Familie einem großen Schaden aussetzen durch die zu gewärtigende Strafe, — an fremdem Gute durch die Jagd großen Schaden beursachen u. s. w.

*) Der Satz: das erlegte Thier sei Eigenthum des auch nicht zur Jagd berechtigten Jägers, findet im Rechte seine vollste Begründung. Er folgt sicher aus der oben citirten Gesetzesstelle des röm. Rechtes. Sieh Puchta, „Vorlesungen" zu § 154: „Das Eigenthum an einem Grundstücke kann das Jagdrecht geben, macht aber nicht zum Eigenthümer der Thiere. Daher kann auch auf fremdem Boden Eigenthum an wilden Thieren erworben werden. Von dieser Wirkung der Occupation ist das Jagdrecht zu unterscheiden. Nach röm. Rechte lag es im Grundeigenthume. Der Eigenthümer konnte Jeden von seinem Boden abhalten, oder wegen Verletzung namentlich auch mit der injuriarum actio klagen, aber dieß hat keinen Einfluß auf den Eigenthumserwerb. . . . . . Nach heutigem Rechte dagegen ist das Jagdrecht nicht Bestandtheil jedes Grundeigenthums. Auch dieß hat keinen Einfluß auf unsere Frage. Der Jagdberechtigte ist nicht Eigenthümer der Thiere. Der unberechtigte Jäger verletzt das Jagdrecht, und dieß kann für ihn verpflichten, aber seine Occupation hat doch die Folge des Eigenthumserwerbes." — Im selben Sinne spricht Seuffert, Pandekten § 128. Note 3. — Des Jagdberechtigten Eigenthum wird auch dann nicht verletzt, wenn er das Jagdrecht gekauft oder gepachtet hat. Denn er konnte nicht das Eigenthum der Thiere kaufen, welches kein Verkäufer und Verpächter besitzt, und welches überhaupt vor wirklicher Occupation gar nicht existirt, wie Puchta Inst. § 241 sagt. — — — Kreittmayr, Anmerkung zum bayer. Landrecht Th. II. Kap. III. § 3. n. 1 gibt als Unterschied des römischen und deutschen Rechtes in diesem Punkte an, ersteres habe die Thiere in ihrer Freiheit als res nullius erklärt, letzteres aber betrachte sie keineswegs als res nullius, und darum stehe bei uns das jus venandi seu occupandi feras nicht den nächsten Besten, sondern nur den Landesherrn als Regale zu.

Phillips (deutsches Privatrecht § 89) bemerkt aber über die Regalien: „Was die Entstehung der nutzbaren oder zufälligen Regalien betrifft, so ist es durchaus unrichtig, dieselben aus einem dem Landesherrn an dem gesammten seiner Landeshoheit untergeordneten Territorium zustehenden Obereigenthume (dominium eminens) abzuleiten. Allerdings sind in vielen einzelnen Fällen die heutzutage vorkommenden Regalien aus dem wirklichen Eigenthume des landesherrlichen Hauses hervorgegangen, indem sich dieses bei Gutsverleihungen öfters solche Rechte, die jetzt zu den Regalien gehören, vorbehalten hat; allein dieß darf man nicht verallgemeinern. . . . . Mit der oben als falsch bezeichneten Theorie von dem dominium eminens der Landesherren stand aber noch eine andere in Verbindung, welche sich seit dem 16. Jahrhunderte besonders wirksam gezeigt hat. Viele Juristen behaupteten nämlich ein Recht der Landesherren an allen herrenlosen Sachen [1]; diese Ideen haben dann insonderheit zu der Aufstellung eines allgemeinen landesherrlichen Forst- und Wildbannes geführt." Aus der Theorie vom Eigenthume des Landesherrn an herrenlosen Sachen, welches von ihm durch Verleihung oder Vertrag auf Andere erst übertragen wird, kommt die häufige Verwechslung des Begriffes „Jagdgerechtigkeit" mit dem andern „Eigenthum der Thiere". (Vgl. Phillips a. a. O. § 96.) Die Erörterungen der Moraltheologen, von welchen die Mehrzahl guter Auctoren das Eigenthum dem Occupanten zuspricht, diesen aber verpflichtet zur Genugthuung für die Beeinträchtigung des Jagdrechtes je nach deren Beschaffenheit, sieh S. Lig. IV. n. 604 sq.

---

[1] Im französ. Gesetzbuch ist noch ausgesprochen art. 539: „Alle ledigen und herrenlosen Sachen . . . . . gehören zum Staatseigenthume." Gury in Comp. Theol. mor. bemerkt aber hiezu: „Hoc tamen ex consuetudine ad immobilia restringitur, saltem ante sententiam judicis." Dieß ist auch die durchgängige Anschauung der neueren Gesetzgebung.

§ 4. Eigenthumserwerb. (Fortsetzung).

b. Occupation herrenlos gewordener Sachen.

Herrenlos sind ferner Sachen, welche zwar einen Eigenthümer hatten, aber von ihm freiwillig ganz aus seinem Eigenthum wieder entlassen und aufgegeben wurden (res derelictae). Auch diese werden durch Occupation Eigenthum. Nicht dazu aber sind selbstredend zu rechnen jene Sachen, deren man sich nur für die Zeitdauer einer drohenden Gefahr begeben wollte, und von welchen der Eigenthümer wider seinen Willen getrennt wurde; z. B. im Schiffbruche oder bei Feuersbrunst verlorene oder zur Vermeidung des Schiffbruches über Bord geworfene Waaren, verirrte zahme Thiere u. s. w. Die Dereliction ist bedingt durch den Willen, das Eigenthum auf eine Sache ohne Uebertragung auf einen Andern aufzugeben, und einen diesem Willen entsprechenden Act.

Herrenlosigkeit entsteht endlich auch für solche Sachen, welche, obgleich nicht nach obigem Begriffe derelinquirt, doch aus der factischen Gewalt des Eigenthümers gekommen sind, ohne daß es diesem möglich geworden, sie wieder in seine Gewalt zu bringen. Diese Sachen sind:

I. Schätze (thesauri). Darunter versteht man in Mobilien oder Immobilien verborgene bewegliche, werthvolle Sachen, von welchen gewiß ist, daß sie in eines Menschen Eigenthum ehedem gewesen sind, von welchen aber zugleich mit moralischer Gewißheit anzunehmen ist, daß Niemand mehr existirt, welcher sie als sein Eigenthum vindiciren kann. Naturgesetzlich muß auch von Schätzen gesagt werden: „sunt primi occupantis". Das Civilgesetz hat aber für Occupation von Schätzen, welche in liegenden Gütern vergraben sind, besondere Bestimmungen getroffen. Diese sind: a) ein besonderes Recht des Grundeigenthümers ist, daß er vom Finder des Schatzes die Hälfte desselben für sich fordern kann. Hat der Finder absichtlich wider Wissen und Willen des Grundeigenthümers, auf welche erlaubte oder unerlaubte Weise nur immer, also auch wenn mit Anwendung von Magie, nach dem Schatze gesucht, so kann ihn der letztere ganz für sich fordern. Wird der Schatz bloßgelegt durch Jemand, welchen der Grundeigenthümer eigens dazu gedungen hat, nach dem Schatze zu suchen, so gilt, wie sich von selbst versteht (nicht bloß ex lege positiva), der Grundeigenthümer selbst als Finder. b) Als Strafe ist bestimmt für solche, welche magische Künste anwenden zum Aufsuchen eines Schatzes, auf eigenem Boden oder mit Wissen und Willen des Grundeigenthümers, daß derselbe ganz dem Fiscus zufallen solle.

Das alte römische Recht spricht dem Fiscus außerdem nur dann ein Recht und zwar das des Grundeigenthümers zu, wenn der Schatz gefunden wurde in „res religiosae, sacrae, publicae, fiscales".

Im deutschen Rechte hat sich auch hier die Ansicht vom Eigenthume des Landesherrn oder des Fiscus an herrenlosen Gütern vielfach geltend gemacht, welche auf die neueren Gesetzgebungen mehr oder weniger überall Einfluß geübt hat. So gehören z. B. nach bayerischem Landrecht (Th. II. cap. III. § 4) in jedem Falle zwei Drittel des Schatzes dem Fiscus. Das letzte Drittel gehört dann ganz dem Finder oder, wenn er den Schatz auf fremdem Boden gefunden hat, zur Hälfte ihm und zur andern Hälfte dem Grundeigenthümer unter denselben Voraussetzungen,

unter welchen das gemeine Recht den ganzen Schatz oder die Hälfte desselben dem Finder zutheilt. Ist das Eigenthum nach deutschem Rechte bezüglich des Grundstückes getheilt in dominium directum et utile, so theilt als Bodeneigenthümer der Nutzungseigenthümer. Die bloße Nutznießung oder der Besitz z. B. des Commodatars, Depositars, Pfandgläubigers, berechtiget nie zu einem Antheile am gefundenen Schatze. Ein in Gründen, welche der Kirche oder einer frommen Stiftung gehören, oder in Gemeindegründen oder in ödem herrenlosem Boden gefundener Schatz kommt nach den dem Eigenthümer des Bodens gebührenden Ansprüchen im ersten Falle der Kirche oder Stiftung, im zweiten der Gemeinde, im dritten dem Fiscus zu. Wer es wagt, den gefundenen Schatz zu verheimlichen und nicht sofort bei der geeigneten Obrigkeit anzuzeigen, wird nicht nur willkürlich, jedoch peinlich bestraft, sondern auch seines sonst ihm gebührenden Antheiles verlustig. Dieser fällt dann demjenigen zu, der die erste Anzeige macht [1].

Wird der Schatz in einem beweglichen Gute gefunden, z. B. in einem alten Kasten, so ist, im Falle keine Spur des Rechtssubjectes, dessen Eigenthum er war, zu entdecken ist, nach denselben Grundsätzen zu verfahren. (Carrière n. 330.)

*) Es läßt sich fragen, ob das Gesetz der Anzeige und der Theilung mit dem Grundeigenthümer den Finder im Gewissen verpflichte. Für die Anzeige kann gewiß keine naturrechtliche Verpflichtung nachgewiesen werden, und mit allem Grunde kann in dieser Beziehung das Gesetz als reines Pönalgesetz bezeichnet werden. Was die Theilung betrifft, so wollen viele Moraltheologen und Juristen dem Grundeigenthümer unabhängig von jedem positiven Gesetze einen rechtlichen Anspruch auf einen Theil des Schatzes zuerkennen, und sie erklären denselben schon erworben im Augenblicke der fremden Occupation durch Accession; der Schatz sei wohl nicht Frucht, aber er sei Accessorium des Bodens. Andere halten das Recht des Eigenthümers nur für ein durch positives Gesetz ihm zustehendes Forderungsrecht an den Finder, welchem dieser im Gewissen genügen müsse ante omnem sententiam judicis. (So die Salmanticenser, Lugo, Lessius u. A.) Es fehlt aber auch nicht an Auctoren, welche erst mit richterlichem Spruche für den Finder die Pflicht der Theilung eintreten lassen. Beide Ansichten sind gleich probabel. Die Strafe des Verlustes für den Finder, der ohne Wissen und Willen des Eigenthümers absichtlich gesucht oder sich magischer Mittel bedient hat, so wie die Auslieferung des gesetzlich dem Fiscus bestimmten Theiles obligirt jedenfalls erst nach erfolgter gerichtlicher Entscheidung.

II. **Verlorene Sachen**, d. h. Sachen, welche durch irgend einen Zufall von ihrem Eigenthümer getrennt sind, und von welchen zwar anzunehmen ist, daß ihr Eigenthümer noch wirklich existirt, dessen Auffindung aber moralisch unmöglich ist. So lange noch Hoffnung vorhanden ist, daß der Eigenthümer sich vorfinden könne, gilt die Sache nicht als herrenlos. Wann aber ist solche Hoffnung nicht mehr gegeben?

---

[1] Im preuß. Landrecht Thl. I. Tit. IX. § 74 ff. ist angeordnet: „Der Finder muß sogleich Anzeige bei Gericht machen, welches sodann wegen Aufbewahrung des Schatzes, Ermittelung des Eigenthümers u. dgl. zu verfahren hat, wie bei gefundenen Sachen. — Findet sich kein Eigenthümer, so gehört der Schatz demjenigen, der ihn auf seinem Boden gefunden hat; ist er auf fremdem Boden zufällig oder mit Bewilligung des Grundeigenthümers gefunden, so theilen den Schatz der Finder und der Grundeigenthümer. Ist das Eigenthum getheilt, so hat das Recht auf den Theil des Schatzes nur der Nutzungseigenthümer. — Der Finder verliert seine Hälfte an den Fiscus, wenn er ohne Bewilligung des Grundeigenthümers oder mit Anwendung von Betrug und Aberglauben den Schatz gesucht und gefunden hat.

Was das französ. Gesetz betrifft, bemerkt Gury, Comp. theol. mor. tom. I. n. 576, es stimme in Ansehung der Schätze mit dem römischen Rechte zusammen. Sieh indessen Carrière n. 318 sq.

Am wenigsten wird sie vorhanden sein bei gefundenen Sachen, welche gar kein auszeichnendes Merkmal an sich tragen, z. B. Geldmünzen ohne Börse, Papiergeld ohne Brieftasche u. dgl., wenn zugleich auch die Umstände der Zeit und des Ortes nicht die geringste Spur dessen aufweisen, der sie verloren hat. Aber auch dann ist moralische Unmöglichkeit, den Eigenthümer aufzufinden, anzunehmen, wenn man während gehöriger Zeit alle durch die Klugheit und das Gesetz gebotenen Mittel mit gewissenhafter Sorgfalt fruchtlos angewendet hat.

In diesen Fällen erklärt das positive Gesetz die Sache für occupirt vom Finder, und sollte später der Eigenthümer sich vorfinden, so kann er seine Sache nur dann revindiciren, wenn die gesetzliche Verjährungszeit noch nicht abgelaufen ist. Verzichtet der Finder auf die gefundene Sache oder unterläßt er die vorgeschriebene Anzeige und Bekanntmachung (in welchem Falle ihn auch die im Strafgesetzbuche festgesetzten Strafen treffen), so fällt nach vollendeter Verjährung das Gefundene an den Localarmenfond. Das ist bayerisches Gesetz vom 22. Nov. 1815. Eine rechtliche Forderung auf Lohn ist in Bayern dem Finder nicht zugesprochen. Vergütung der Auslagen hat er natürlich zu fordern.

Von den Moraltheologen sprechen die Einen dem Finder unbedingt das Eigenthum des Gefundenen zu, wenn er fruchtlos allen Fleiß zur Ermittlung des wahren Eigenthümers angewendet hat. (Sieh beim hl. Alphons v. Liguori lib. IV. n. 603.) Andere entscheiden in diesem Falle unbedingt dahin, das Gefundene sei ad pias causas zu verwenden. Diese letzte Meinung scheint leicht zu widerlegen. Die Armen und frommen Stiftungen haben gewiß nicht ipso jure Eigenthumsrecht auf alles Verlorene. Es läßt sich ferner nicht beweisen, daß der vermutlich noch irgendwo vorhandene Eigenthümer den Finder verpflichten könne, seine gefundene Sache ad pias causas zu verwenden. Der Finder ist überhaupt nicht verpflichtet, die Sache zu sich zu nehmen und ohne Rechtsverletzung könnte er sie mit Gefahr ihres Unterganges liegen lassen. Eine Gleichheit mit debitis incertis ex delicto wird sich auch nicht annehmen lassen, da es etwas Anderes ist, selbst Schuld daran tragen, daß Jemand seine Sache verliert und deren Wiedererlangung ihm ganz unsicher gemacht wird — und etwas Anderes, eine schon abhanden gekommene Sache, deren Eigenthümer unbekannt geworden ist, finden. (Vgl. Voit, Theol. mor. I. n. 778.)

Die Wahrheit wird in der Mitte liegen. Ist jede Bemühung, einen Berechtigten zu entdecken, welche eigene Klugheit und das positive Gesetz vorzeichnete, fruchtlos geblieben, so hindert nichts den Finder, über das Gefundene so zu verfügen, als wäre er Eigenthümer. Zu Gunsten der Armen und frommen Zwecke zu verfügen, ist ihm zu rathen; ein gewisses Gesetz, welches es ihm zur Pflicht mache, kann ihm nicht vorgehalten werden. Dagegen hört aber auch für einen wirklich auf die Sache berechtigten Verlierer nicht alles Recht auf. Erhält der Finder volle Gewißheit vom Rechte desselben, so scheint er im Gewissen nie mit Verjährung sich schützen zu können, obgleich vor dem äußern Forum nach geschehenem Zuschlage der Sache an den Finder in Folge vollendeter Verjährung dem Berechtigten keine actio mehr gegeben wird. Denn der Finder kann nie mit der zweifellosen Ueberzeugung besitzen, er sei wahrer Eigenthümer der Sache; obgleich nicht mala fides, ist doch auch nicht in der

Art bona fides vorhanden, wie zur Verjährung im Gewissen solche erfordert wird. Erscheint der Eigenthümer des Gefundenen, so hat der Finder zu restituiren, was er von der Sache noch in Natur oder in einem substituirten Werthe besitzt. Ist noch die Möglichkeit wahrnehmbar, den Eigenthümer ausfindig zu machen, so ist die Sache oder ihr Werth zu verwahren, und kann diese Aufbewahrung nicht geschehen, so muß die Sache wohl ad causas pias gegeben werden „ex praesumpta domini voluntate“ [1]. Wer die nötige Sorgfalt zur Entdeckung des Eigenthümers nicht angewendet hat, ist einem malae fidei possessor gleich zu achten.

§ 5. Eigenthumserwerb. (Fortsetzung.)

c. Verbindung. Verarbeitung.

Eine Sache kann auch dadurch eigenthümlich erworben werden, daß sie Eines wird mit einer andern Sache; durch diese Verbindung erwirbt der Eigenthümer dieser auch das Eigenthum jener Sache. Dieß ist möglich:

I. in Ansehung einer beweglichen Sache, die sich mit einer unbeweglichen verbindet und sodann als deren Nebensache zu ihr gehört *(accessio)*. Dahin gehören die Fälle:

a) der Alluvion [2] (Anschütten, Verlandung), welche als vollendet angesehen wird, wenn das an das Ufer angeschwemmte Land mit diesem zusammenhängt und sich Vegetation darauf gebildet hat. Es wird Eigenthum des Ufereigenthümers. — — Hat sich von dem im Eigenthume einer Person stehenden Grundstücke Land abgelöst *(avulsio)* und ist mit einem andern Grunde in feste dauernde Verbindung getreten, so hat der bisherige Eigenthümer während eines Jahres noch Zeit, durch gerichtliche und außergerichtliche Acte sein Recht an dem angesetzten Lande geltend zu machen. Nach Ablauf desselben ist es an den Eigenthümer des Grundes, mit welchem es sich verbunden hat, übergegangen.

b) Säen und Pflanzen *(plantatio)*. Der Same gehört dem Eigenthümer des Grundes, in den er ausgestreut worden, — die Pflanze dem Eigenthümer des Grundes, in welchem sie Wurzel gefaßt hat. Wurde Same oder Pflanze mit fremdem Boden verbunden, so erfolgt Entschädigung des Eigenthümers derselben nach den in der Lehre von der Restitution zu erklärenden Grundsätzen [3].

---

[1] Die Ansicht von Lugo de J. et J. disp. VI. n. 140 sq., welche der hl. Liguori (l. supra c.) „verior et sequenda“ nennt, scheint dem Sinne nach und in der Anwendung damit übereinzustimmen. Cfr. S. Th. 2. 2. q. 66. a. 5 ad 2.

[2] Alluvion und Avulsion nennen Einige auch Accession von Unbeweglichem zu Unbeweglichem. Sieh Vering, Röm. Civilrecht § 119.

[3] Das Eigenthum eines Baumes wird nicht nach den Wurzeln bestimmt, die sich in einem angrenzenden Grunde verbreiten, sondern nach dem Stamme, der aus dem Grunde hervorragt. Steht dieser auf den Grenzen mehrerer Grundeigenthümer, so ist ihnen der Baum gemeinsam. Duldet ein Grundeigenthümer das Ueberragen eines Baumes auf seinen Boden, so gehören ihm auch die Früchte, welche der Eigenthümer des Baumes nicht sammeln kann, ohne den Grund des Nachbars zu berühren (Ueberfall). An einigen Orten werden sie auch zwischen beiden Nachbarn getheilt.

c) Gebäudeführung *(inaedificatio)*. Ein im Grund und Boden eingebautes Haus ist Eigenthum des Grundeigenthümers. Sobald aber dasselbe wieder abgebrochen wird, kann das Material von seinem Eigenthümer wieder zurückgenommen werden, wenn ihm nicht schon für dasselbe ist Entschädigung geleistet worden, worauf er Anspruch hat nach den Grundsätzen über Restitution.

Ist durch richterliche Sentenz der gegenseitige Anspruch der Eigenthümer der verbundenen Sachen auf Grund der geltenden Landesgesetze geregelt, so haben sie sich darnach zu richten. Den, welcher mala fide die Verbindung vorgenommen, treffen in der Regel besondere gesetzliche Strafen.

II. In Ansehung einer beweglichen Sache, die sich mit einer andern beweglichen Sache verbindet. Hieher gehören:

1. Verbindung zweier Sachen ohne Umwandlung, Vermischung und Verarbeitung derselben zu einer dritten *(adjunctio)*. Ist eine Lösung wieder möglich unbeschadet der Bestandtheile in ihrer Substanz, so kann der Eigenthümer der accessorischen Sache deren Lostrennung fordern und sie revindiciren. Außerdem erhält der Eigenthümer der Hauptsache das des Ganzen gegen Entschädigung des Eigenthümers der Nebensache. Was Hauptsache sei, dafür ist entscheidend theils Werth und Umfang, theils das Zweckverhältniß. In welcher von beiden der Zweck für die andere liegt, diese ist die Hauptsache. Sind beide Sachen gleich werthvoll, so ist das Ganze als gemeinsames Gut anzusehen. Vgl. Carrière n. 390.

2. Verbindung zweier flüssiger oder flüssiggemachter Stoffe *(confusio)* und Durcheinandermengung trockener Körper (commixtio). Allgemeine Regel ist, daß das Gemenge oder Gemisch dem Eigenthümer der Bestandtheile als condominium pro indiviso zufällt [1]. Bezüglich fremder Geldmünzen, die mit dem eigenen Gelde bis zur Unmöglichkeit der Ausscheidung vermischt wurden, gilt die Regel, daß man Eigenthum darauf erwerbe unter Verpflichtung der Ersatzleistung [2].

III. Verschieden von Verbindung im eigentlichen Sinne ist die Verarbeitung *(specificatio)* [3]. Wird fremder Stoff benützt zu einem Fabrikate oder mit andern Worten umgewandelt in eine andere Sache (Species), und zwar in einer Weise, daß die frühere Species gar nicht mehr hergestellt werden kann, so wird nach gemeinem Rechte der Verfertiger als Eigenthümer angesehen, muß aber den Eigenthümer des Stoffes entschädigen [4].

Die gleiche Regel ist anzuwenden auf Kunstwerke, in welchen zwar der Stoff unverändert geblieben, das aus ihm gefertigte Gebilde aber an Werth den Stoff weit übertrifft, so daß er nur als Nebensache angesehen werden

---

[1] § 23. 28. J. *de rer. divis.* 2, 1. Wenn jedoch die eine Sache bedeutend werthvoller ist als die andere, kann der Eigenthümer jener das Ganze für sich behalten und den Eigenthümer der geringeren Sache entschädigen.

[2] L. 78. D. *de solut.* 46, 3.

[3] § 25. J. *de rer. divis.* 2, 1. L. 7. § 7. L. 24 sqq. D. *de acquir. rer. dom.* 41, 1.

[4] Das Gesetz spricht zur Strafe aus, daß, wenn der Specificant den Stoff gestohlen hat, dem Bestohlenen die condictio furtiva und die actio ad exhibendum auf die Species zustehen solle, als wenn Specificant nicht Eigenthümer wäre.

kann. Eine auf ein unbewegliches Gut aufgetragene Malerei oder Zeichnung gilt aber, in soweit sie nicht abgetrennt werden kann, im Vergleich zu jenem immer als „res accessoria“ (vgl. Carrière n. 391).

§ 6. Eigenthumserwerb. (Fortsetzung.)

d) Früchteerwerb.

Das Eigenthum der Früchte gehört dem Eigenthümer der fruchttragenden Sache, so lange sie fr. pendentes sind. Werden sie davon getrennt und werden dadurch zur selbstständigen Sache, so sind sie schon durch die Trennung Eigenthum des Sacheneigenthümers oder des Nutzungseigenthümers, so wie auch des Pächters und Emphyteuta nach römischem Rechte. Der Nutznießer dagegen erhält das Eigenthum der Früchte erst durch deren Perception.

§ 7. Eigenthumserwerb. (Fortsetzung.)

e) Ersitzung [1].

Das Institut, welches das römische Recht kannte unter dem Namen der „usucapio“ und welches sich später weiter entwickelte in der „praescriptio longi temporis“ und „praesc. longissimi temp.“, fand in allen Gesetzgebungen Aufnahme. Es hat seine Grundbedeutung darin, daß, wer auf gerechten Titel hin und in gutem Glauben juristischen Besitz einer Sache (s. oben S. 547) erworben und gesetzlich bestimmte Zeit hindurch fortgesetzt hat, das volle Eigenthum derselben erwirbt (praescriptio *acquisitiva*).

Zu unterscheiden ist ordentliche und außerordentliche Ersitzung oder Verjährung.

A. Die ordentliche (praesc. *ordinaria*) erfordert:

a) gesetzlich bestimmte Zeit des Besitzes (tempus *legitimum*). — Usucapion beweglicher Sachen [2] erfolgt nach drei Jahren ununterbrochenen Besitzes; unbewegliche werden nach 10 Jahren erworben, wenn sowohl der Besitzer als der bisherige Eigenthümer ihr Domicil im Territorium des nämlichen Oberrichters haben, nach 20 Jahren, wenn sie in verschiedenen Territorien wohnen [3].

Die Verjährungszeit gilt mit Beginn des letzten Tages als beendet. „In usucapionibus dies coeptus pro completo habetur.“

Es ist nicht notwendig, daß der Usucapient allein die volle Zeit hindurch die Sache besitze. Es kann die gesetzliche Zeit auch durch mehrere successiv eintretende Besitzer erfüllt werden in der Art, daß die einzelnen Zeiträume ihres Besitzes zusammengezählt werden und die Ersitzung dann für denjenigen in Kraft tritt, der am letzten Tage, mit welchem die gesetzliche Zeitdauer voll-

---

[1] Sieh besonders *Carrière* n. 395—500. Denzinger, „Die Accessio possess. nach dem römischen und canonischen Rechte.“ Würzburg 1842.

[2] Die fructus separati sive consumpti sive exstantes werden in drei Jahren vom Zeitpunkte der Trennung an verjährt; die fr. pendentes werden zugleich mit der fruchttragenden Sache ersessen.

[3] Sind sie theils anwesend, theils abwesend, so gelten zwei Jahre Abwesenheit gleich einem Jahre Anwesenheit.

endet wird, die Sache besitzt. Unerläßlich hiebei ist, daß keinem Besitzer eine für den usucapionsfähigen Besitz außerdem wesentliche Bedingung fehle und sich alle unmittelbar ohne Unterbrechung im juristischen Besitze folgten (accessio possessionis) [1].

Eine solche „accessio poss." besteht auch zwischen der Besitzzeit eines bis zum Augenblicke seines Todes usucapionsfähigen Besitzers, der ruhenden Erbschaft und des Erben vom Tage des Erbschaftsantrittes an. Und vollendet letzterer vor seinem Tode nicht die Usucapionszeit, ja hat er vielleicht, ehe er starb, nicht einmal den Besitz der ererbten Sache erworben, so accedirt sofort auch die Zeit seiner haereditas jacens und seines Erben [2].

Auch dem Legatar (Singularsuccessor) wird die Zeit der haereditas jacens zugerechnet.

Nach canonischem und gemeinem Rechte ist sowohl beim Erblasser als beim Erben und Legatar eben so sehr bona fides nötig [3], als irgend eine andere accessio poss. usucapionsfähige Besitzer voraussetzt [4].

b) Rechtstitel und Ueberzeugung vom Rechte des Eigenthums (titulus justus et bona fides). — Die Ueberzeugung des Besitzerwerbers, er habe eine Sache in Besitz genommen, auf welche er wirklich eigenthumsberechtiget ist, ist die Grundbedingung dafür, daß er mit der Zeit ihr Eigenthum erwerbe, da ohne dieselbe die Besitznahme und Besitzfortsetzung formelle Ungerechtigkeit wäre, die nie zu einem Rechte führen kann [5]. Diese

---

[1] Die Zeit, während welcher der juristische Besitzer die Sache in den Händen eines Andern ließ zu sogenanntem abgeleiteten Besitze (s. oben S. 547 Nr. 3), wird ihm so angerechnet, als hätte er unterdessen durch Stellvertreter besessen. — Dasselbe ist der Fall in Ansehung des Verkäufers einer Sache, welche ihm in Folge Rescission des Vertrages später vom Käufer wieder zurückgegeben wird, — oder wenn eine geschehene Veräußerung durch eine Resolutivbedingung rückgängig wird. — Accessio poss. besteht zwischen Rückempfänger einer Dos oder Widerlage und dem, der sie erhalten hatte, zwischen dem Rückempfänger eines Darlehens und dem Mutuatar u. s. w. — — — Nach Denzinger a. a. O. § 58 kann auch der Besitzer, dem eine Sache widerrechtlich entzogen, in Folge eines possessorischen Urtheils aber wieder zurückgegeben worden, die Zeit dessen, der sie ihm entzogen hatte, sich zurechnen.

[2] Wenn aber eine dritte Person vor dem Erben oder Erbeserben den Besitz erlangt hat, ist die accessio dieser Art nicht mehr möglich.

[3] Der Singularsuccessor eines possessor malae fidei kann, wenn er für seine Person bonae fidei ist, die Verjährung beginnen, und wenn keine Ursache der Unterbrechung eintritt, sie fortsetzen und vollenden. — — Der Universalsuccessor dagegen kann, wenn es gewiß ist, daß der Erblasser malae fidei war schon beim Erwerbe des Besitzes, ebenso wenig verjähren, als es dieser gekonnt hätte. Doch scheint auch die Ansicht nicht unbegründet, er könne wenigstens die dreißigjährige Ersitzung für sich benützen. Streitig ist, ob mala fides des Erblassers auch noch dem haeres haeredis schade. (Sieh Reiffenstuel l. c. § V. n. 134 sqq.) — War der Erblasser von Anfang an bonae f., und erst später und auch noch bei seinem Tode malae f., so kann der Universalsuccessor bonae f. für sich die ordentliche Verjährung beginnen.

[4] Das allgemeine Axiom für accessio poss. lautet: „nec vitiosae possessioni ulla potest accedere, sed nec vitiosa ei, quae vitiosa non est."

[5] Gegensatz gegen „bona fides" ist nicht allein „mala" f., sondern auch „dubia" f. Wer mit Zweifel, ob er Eigenthumsrecht auf die Sache habe, ihren Besitz erwirbt, kann nie dieselbe durch Ersitzung erwerben. Cfr. *Reiffenstuel*, Jus. C. L. II. tit. XXVI. § 4. n. 63 sqq. — Wurde dagegen der Besitz mit Eigenthumsüberzeugung erworben, entsteht

Meinung des Besitzers ist aber eine irrthümliche, insoferne der Besitzerwerber über ein dem bei Besitznahme beabsichtigten Eigenthumserwerbe im Wege stehendes Hinderniß in unüberwindlicher Unwissenheit geblieben ist.

Das römische Recht verlangt guten Glauben nur am Anfange des Besitzerwerbes [1]; nach canonischem Rechte dagegen ist unumgänglich nötig, daß der Besitzer bis zur Vollendung der Usucapionszeit in keinem Momente der Eigenthumsüberzeugung entbehrte [2]. „Possessor malae fidei ullo tempore non praescribit.“ (Reg. 2 Jur. in 6 to. c. 20 X. *de praescr.* 2, 26.)

Die Eigenthumsüberzeugung muß, damit sie für die ordentliche Ersitzung genügt, auf einen Rechtstitel sich stützen, welcher an und für sich geeignet wäre, Eigenthumsrecht zu begründen, z. B. Kauf, Erbschaft, Schenkung u. s. w. Irrt sich der Besitzer nicht bloß darin, daß er glaubt, die rechtliche Wirkung des Titels sei unbehindert, sondern auch in der Annahme des Titels selbst, welcher in Wirklichkeit für ihn gar nicht existirt, so ist die Ersitzung nur zugelassen, wenn dieser Irrthum ein entschuldbarer (tit. *putativus*) ist [3].

Ein rechtskräftiges richterliches Urtheil bildet an sich keinen Titel; denn der Besitzer kann nicht deßhalb Ueberzeugung haben, er sei Eigenthümer, weil das Urtheil des Richters dahin lautet, sondern nur wegen der Gründe, auf welche sich dieses Urtheil stützt. Die Auctorität des Richters kann ihn nur in seiner schon anderswoher gewonnenen Ueberzeugung stärken [4].

c) Ersitzungsfähigkeit der Sache. Nur Sachen, welche unter das Eigenthum und den Rechtsverkehr von Privaten fallen, sind der ordentlichen Ersitzung fähig. In der gewöhnlichen Zeit können daher nicht ersessen werden das Kirchen-, Staats- und nach Meinung Vieler auch Gemeinde-Eigenthum; ferner eben so wenig Vermächtnißgegenstände, welche der Erbe mit Kenntniß des Legates veräußert hat, — und alle durch Diebstahl dem Eigenthümer entzogenen Mobilien (res *furtivae*) und die Immobilien, aus

---

aber später im Besitzer Zweifel über sein Eigenthumsrecht, so wäre Ersitzung nur dann unmöglich, wenn er die ihm mögliche Untersuchung über das wirklich bestehende Rechtsverhältniß unterlassen hätte. Hat er sein Möglichstes gethan, um den Zweifel zu heben, und kann er doch nicht von Unrechtmäßigkeit seines Besitzes sich überzeugen, so gilt die Zeit der f. dubia so, als hätte er auch während derselben b. f. besessen.

[1] Cod. de *usucap. transf.* 7, 31. — Gründet der Erwerb der Sache in einem Kaufvertrag, so ist bona fides nötig schon beim Abschluß des Vertrages, wenn auch die Tradition erst später folgt. (L. 7. § 17. D. *de publ. in rem act.* 6, 2.)

[2] Beim Besitzerwerbe durch Stellvertreter entscheidet nicht die Meinung des letzteren, sondern die der Person, für welche der Besitz ergriffen wird. Wird aber in Stellvertretung einer Person, die selbstständig das Rechtsgeschäft nicht vornehmen kann, Besitz erworben (z. B. vom Vormunde für den Mündel), so ist bona fides erfordert beim Stellvertreter vom Augenblicke des Besitzerwerbes an und beim Vertretenen vom Augenblicke an, in welchem er von der in seinem Namen vollzogenen Besitznahme Kenntniß erhält.

[3] L. 11. D. 41, 4. Quod vulgo traditum est, eum qui existimat se quid emisse nec emerit, *non posse pro emtore usucapere*, hactenus verum esse ait, *si nullam justam causam ejus erroris emtor habeat.* Nam si forte servus vel procurator cui emendam rem mandasset persuaserit ei se emisse atque ita tradiderit, magis esse, ut usucapio sequatur.

[4] Die richterliche Adjudication in Theilungsklagen und die geschehene Zalung auf Grund einer richterlichen Sentenz werden aber im Rechte als Titel angenommen.

deren Besitz der Eigenthümer gewaltsam verdrängt wurde und die der Dejicient selbst in Besitz nahm (res *vi possessae*), und zwar nicht einmal von dritten redlichen Besitzern; diese Sachen gelten als „res vitiosae", und das „vitium" dauert so lange, bis der Eigenthümer selbst die Sache entweder wirklich wieder in seinen unanstreitbaren Besitz gebracht oder wenigstens die Möglichkeit erhalten hat, sie vindiciren zu können, wenn er nur wollte, — oder für den Verlust entschädiget worden ist, — oder sein Recht selbst auf einen Andern übertragen hat.

Das gemeine Recht [1] nimmt überdieß von ordentlicher Ersitzung aus: die von einem unredlichen Besitzer ohne Wissen des Eigenthümers von seinem Rechte veräußerten Sachen [2] — und die einem Rechtsstreite unterworfenen Sachen.

Eine allen Gesetzgebungen eigene Ausnahme betrifft endlich die gegen gesetzliches Verbot veräußerten Vermögensobjecte, als: Familienfideicommisse und Erbgüter, Dotalgrundstücke, vom Hausvater veräußerte reguläre Adventizgüter der Hauskinder, vom Vormünder ohne obervormundschaftliches Decret veräußerte Güter des Mündels, Sachen, deren Veräußerung durch den Richter verboten ist [3].

B. Die außerordentliche Ersitzung unterscheidet sich von der ordentlichen durch die lange Dauer (praesc. *longissimi temp.*). Sie erfordert in der Regel einen dreißigjährigen Eigenthumsbesitz (L. 8 § 9 Cod. 7, 39). Der Kirche eigenthümlich gehörige Immobilien erfordern immer, Mobilien aber, wenn sie ohne Rechtstitel besessen werden, einen vierzigjährigen Besitz; im Falle sie der Römischen Kirche angehören, sogar einen hundertjährigen [4].

Die Vermögensobjecte, welche oben als der ordentlichen Ersitzung unfähig aufgeführt sind, können, in so weit die andern gesetzlichen Bedingungen erfüllt sind, wenigstens in dreißig Jahren durch Ersitzung erworben werden, ebenso alle Sachen, die man zwar mit gutem Glauben, aber ohne Rechtstitel erworben hat. — Der gute Glaube, die Eigenthumsüberzeugung, ist bei der längstjährigen Verjährung ebenso sehr vom ersten Momente des Besitzes bis zum letzten Tage des dreißigsten Jahres nötig, wie er es ist bei der kürzeren Zeitdauer der ordentlichen Verjährung [5].

Es gibt Fälle, in welchen eine Ersitzung nicht beginnen kann, oder, wenn

---

[1] Diese Ausnahme ist im bayer. und preuß. Landrecht nicht anerkannt.

[2] Sobald dieser sein Recht und die erfolgte Veräußerung zu seiner Kenntniß gebracht hat, beginnt die ordentliche Verjährung.

[3] So lange die Ehe und väterliche Gewalt dauert, ist in Ansehung der widergesetzlich veräußerten Dotalgüter und regulären Adventizgüter jede Verjährung ausgeschlossen. Nach Beendigung dieser Verhältnisse ist wenigstens die ordentliche Verjährung nicht zulässig. Dasselbe gilt in Ansehung des Mündelvermögens, wenn es ungesetzlich durch den Vormund veräußert worden. (Nov. 22. cap. 24. L. 16. D. *de fundo* dot. 23, 5.)

[4] Auth. *Quas actiones* C. *de SS. eccl.* 1, 2. c. 13. 14. 17. X. *de praescr.* 2, 26. c. 2. eod. in 6to. 2, 13.

[5] Manche Gesetzgebungen, z. B. das bayer. Landrecht (Thl. II. Kap. IV. § 9), anerkennen auch eine nach gemeinem Rechte streitige „praescriptio temporis immemorialis", wenn Niemand mehr lebt, der die Sache in einem andern Stande, als sie jetzt ist, entweder selbst oder durch Andere erfahren hat.

sie bereits begonnen hat, nicht fortläuft, und deßwegen die Zeit, während welcher das Hinderniß der Ersitzung obgewaltet hat, nicht gezählt werden darf, weder zur ordentlichen, noch zur außerordentlichen Ersitzungszeit. So läuft keine Ersitzung:

a) gegen solche, welche factisch gehindert sind, ihr Recht zu verfolgen. — Derartige Hindernisse sind: Abwesenheit in Civil- oder Kriegsdienst, Unmöglichkeit, Klage zu stellen wegen Stillstand der Gerechtigkeitspflege in Folge von Krieg, ansteckenden Krankheiten u. dgl.;

b) gegen solche, welche unfähig sind, selbst ihre Rechte allseitig zu wahren. Dahin gehören Kinder unter väterlicher Gewalt, Minderjährige, des Vernunftgebrauches Unmächtige; ferner Ehefrauen während der Ehe. Das canonische Recht rechnet hiezu Kirchen und Klöster sede vacante vel durante schismate [1]. In Ansehung einer diesen Rechtssubjecten eigenthümlichen Sache beginnt die Verjährung oder wird fortgesetzt erst nach Beseitigung der die freie Dispositionsfähigkeit beschränkenden oder verhindernden Ursache [2].

Eine Unterbrechung aber in der Weise, daß Ersitzung unmöglich wird oder die Zeit derselben nach Beseitigung der Ursache der Unterbrechung neu gezählt werden muß, ohne daß die ihr vorhergehende Zeit mehr dazu gezählt werden könnte, findet statt, wenn der Besitzende den Besitz der Sache, gleichviel ob auf lange oder kurze Zeit, verliert (usurpatio naturalis); wenn die bona fides aufhört [3]; wenn die Sache eigenthumsunfähig wird. Einer Unterbrechung kommt es gleich, wenn vor Vollendung der Ersitzung vom bisherigen Eigenthümer die Eigenthumsklage gegen den Besitzer erhoben, oder falls die Klageerhebung nicht möglich ist, gerichtlich Protest gegen den Besitzer eingelegt wird und der Richter die Klage oder den Proceß nicht zurückgewiesen hat. Vollendet sich auch die gesetzliche Zeit nach Insinuation der Klage noch vor dem Urtheile des Richters, so ist damit doch die Verurtheilung des Besitzers zur Herausgabe der Sache nicht gehindert [4].

Es war Streitfrage, ob die Wirkungen der Verjährung auch vor Gott und im Gewissen bestehen, oder ob der vorige Eigenthümer, gegen welchen die Verjährung läuft, sein Eigenthumsrecht behalte und nur in foro externo zu keiner Klage mehr zugelassen werde. Die vom canonischen Rechte geforderten

---

[1] C. 14. 15. X. de praescr. (2, 26).

[2] L. supra c. L. 30. Cod. de jure dot. (5, 12).

[3] *Innoc.* IV. Comment. II. 20. sed quodsi tempore praescriptionis habet conscientiam rei alienae, sed post per dicta aliquorum vel aliis indiciis deposuit illam conscientiam rei alienae, num per illum errorem *interrupta* est praescriptio? Respondeo, *non, ex quo eam deposuit.*

[4] Wurde der Beklagte absolvirt, oder steht der Kläger so von der Klage ab, daß der Streit dadurch ganz beendiget ist, so tritt gar keine Unterbrechung ein. Läßt der Kläger seine Klage einfach liegen, ohne sie weiter zu verfolgen, so fängt die Präscription erst vom letzten actus judicialis von Neuem an. Die Wirkung der Unterbrechung hat nicht bloß die litis contestatio, sondern schon die citatio. Dieselbe ist aber auch in Particularrechten der außergerichtlichen Interpellation zugesprochen, wenn es nur hinreichend bewiesen ist, daß sie geschehen sei, und daß man mit triftigen Gründen sie vorbrachte, welche wohl geeignet waren, des Besitzers guten Glauben schwankend zu machen. (Ist de jure comm. Streitfrage.)

und vom neuen Rechte angenommenen Bedingungen vorausgesetzt, ist heutzutage die Wirkung der Präscription im Gewissen kaum mehr zu bezweifeln.

Der bloße Wortlaut der Canones[1] schon dürfte überzeugen von der Geltung der Verjährung in foro interno. Sie bestimmen die Voraussetzungen der Verjährung, auf welche man ohne Sünde sich berufen kann gegen den Eigenthümer. Mit dem Worte „praescribere“, „praescriptio“ verbindet aber das canonische Recht den Begriff, der im anwendbaren römischen Rechte damit verbunden ist, nämlich nicht bloß Entziehung gerichtlichen Schutzes für den bisherigen Eigenthümer zu Gunsten des Besitzers, sondern volle Eigenthumsübertragung auf diesen.

Unläugbar ist außerdem, daß die Staatsgewalt zu verfügen habe, was nötig ist zur Sicherung von Besitz und Eigenthum und zur Beseitigung unabsehbarer Rechtsstreitigkeiten. Diesen Zweck zu erreichen, muß aber notwendig eine Grenze bestimmt werden, bis zu der hin es noch zugelassen werden kann, was im ruhigen Besitze eines Andern ist, als sein eigen zu beanspruchen. Jedes Glied der Gesellschaft muß ein derartiges Gesetz als dem allgemeinen Besten gemäß anerkennen und ihm beistimmen, und wird unter den gesetzmäßigen Bedingungen ein Recht verjährt, so geschieht demgemäß die Uebertragung auf einen Andern nicht gegen den Willen, wenigstens nicht unter vernunftgemäßem Widerspruche des Eigenthümers[2].

Zu bemerken ist zu der vorliegenden Frage noch:

a) Der Richter in foro externo schließt immer auf bona fides schon dann, wenn keine Beweise für deren Mangel vorliegen[3]. Im Falle aber im Forum des Gewissens dieser Mangel in unzweifelhafter Weise constatirt ist, kann der günstigen richterlichen Sentenz ohne Sünde der Ungerechtigkeit keine Folge gegeben werden.

b) Wenn dagegen der Richter „malam f.“ erkennt, während der Besitzer von jeder Sünde im Besitze sich frei sprechen kann, so kommt es darauf an, ob die richterliche Sentenz sich auf unrichtige Voraussetzungen stützt, und dann hat man ihr im Gewissen nicht zu folgen, — oder ob er nicht wenigstens mit richtiger Anwendung des Gesetzes in Wahrheit eine „culpa saltem juridica“ und in deren Folge Vereitelung der Ersitzung erkennen mußte. In so weit das Civilgesetz für culpa jurid. diese Folge eintreten ließe, wäre die Sentenz gerecht und zu beachten.

---

[1] C. 20. X. de praescr. 2, 26. „Quoniam omne, quod non est ex fide, peccatum est: Synodali judicio diffinimus, ut nulla valeat absque bona fide praescriptio tam canonica quam civilis, cum generaliter sit omni constitutioni atque consuetudini derogandum, quae absque mortali peccato non potest observari. Unde oportet, ut qui praescribit, in nulla temporis parte rei habeat conscientiam alienae.“ (Innoc. III. in Conc. Gen. 1216.) — Cap. 5. eod. t. „. . . . nulla antiqua dierum possessio juvat aliquem malae fidei possessorem, nisi resipuerit, postquam se noverit aliena possidere.“

[2] Lugo disp. VII. S. I. n. 4 sqq. führt die verschiedenen Ansichten auf: — Verjährung habe keine Wirkung im Gewissen; sie habe solche bloß, wenn die Sache ex contractu oneroso erworben wurde; jene Wirkung bestehe nur dann, wenn der wahre Eigenthümer der Sache durch eigene Fahrlässigkeit Schuld trug, daß die Sache aus seinem Besitze kam; — und sagt dann: *„communis et vera* sententia est, praescriptionem legitimam pro utroque foro juvare, et liberare ab onere restituendi amplius rem semel praescriptam“ etc. — Cfr. S. Alph. Lig. theol. mor. l. IV. n. 517, wo er diese Ansicht gleichfalls „communis apud jurisconsultos et theologos“ nennt.

[3] Reg. 47. Jur. in 6to: Praesumitur ignorantia, ubi scientia non probatur.

c) In foro interno ist als ein die Ersitzung ohne Rücksicht auf das Civilgesetz hindernder Mangel an f. bona nur anzusehen eine schwer sündhafte Ungerechtigkeit des Besitzers (mala f.) oder eine schwer sündhafte Nachlässigkeit in Erforschung des wirklichen objectiven Rechtsverhältnisses (bei dubia f.).

d) Die Ersitzung kommt bei Rechtsfragen in foro externo in der Regel nur zur Wirksamkeit, wenn die Partei, welche sie für sich geltend machen kann, sich darauf beruft. Denn nur sie kann von den Thatsachen, welche sie begründen, Kenntniß haben, — sie könnte auch nach Belieben auf diesen ihr zustehenden Rechtsvortheil verzichten. („In causis civilibus praescriptio non producit effectum suum *pleno jure*.") Nichts desto weniger kann jedes Rechtssubject nach Erfüllung aller gesetzlichen Bedingungen schon vor jeder richterlichen Sentenz die Wirkung der Ersitzung für sich in Anspruch nehmen.

e) Die Erfüllung der gesetzlichen Bedingung der Besitzzeit und der Zusammenrechnung usucapionsfähigen Besitzes und des Rechtstitels [1] ist zu beurtheilen nach den betreffenden Landesgesetzen. Was aber die Bedingung der „bona f." betrifft, muß im Forum des Gewissens unter allen Umständen an der canonischen Rechtsregel festgehalten werden, daß dieselbe auch nicht in einem Momente der Besitzzeit fehlen darf.

*) Nicht zu verwechseln mit Eigenthumserwerb von Sachen durch Ersitzung ist die Verjährung dinglicher Klagen, d. i. jener Klagen, durch welche ein Sachenrecht geltend gemacht werden will, das der Beklagte nicht durch Ersitzung bereits erworben hat. Klagen verjähren erst nach Ablauf von 30 oder 40 Jahren. Die Wirkung der Verjährung einer dinglichen Klage ist nach dem Civilgesetze selbst nicht ein Aufhören des Rechtes an sich für den Kläger und ein Rechtserwerb für den Beklagten, sondern nur der Verlust des hauptsächlichen Schutzmittels seines Rechtes für den Kläger, — der Klage nämlich, — nach Entgegensetzung der Einrede der Verjährung durch den Beklagten. In foro interno wird dadurch am bestehenden Rechtsverhältnisse nichts geändert. — — Ueber die Verjährung von Forderungen und Personalklagen (praescriptio *liberativa*) werden wir im nächsten Hauptstücke handeln.

§ 8. Eigenthumserwerb. (Fortsetzung.)

f) Derivativer Erwerb.

Die bisher behandelten Arten von Eigenthumserwerb faßt man zusammen unter dem Begriffe „ursprünglicher Erwerb", d. h. Erwerb, der nicht abhängig ist von der Uebertragung des Rechtes durch eine andere Person. Je nachdem dabei eine bisher schon dem Erwerber eigenthümlich gehörige Sache als Vermittlung dient oder der Erwerb ohne solche Vermittlung stattfindet, läßt sich unterscheiden:

A. Erwerb mit Rücksicht auf bisher schon zustehendes Eigenthum:

a) Erwerb durch Verbindung, welche ist:

α) commixtio — confusio,

---

[1] So läßt z. B. das bayer. Landrecht (Thl. II. Kap. IV. § 10), das österr. Gesetz § 1462, das preuß. Landrecht (Thl. I. Tit. IX. § 614) den Universalsuccessor unbehindert in Ersitzung einer vom Erblasser mala fide erworbenen Sache, wenn nur er selbst bonae f. ist. — Ersteres bestimmt ferner a. a. O. § 8 (s. Kreittm. Anm.), daß der Erbe nicht Rücksicht zu nehmen braucht auf den Titel des Erblassers; es gelte ihm die Erbschaft selbst als Titel.

β) accessio;

b) Früchteerwerb.

B. Erwerb, unabhängig vom bisherigen Eigenthum:

a) Occupation herrenloser — verlassener — gefundener Sachen,

b) Specification,

c) Ersitzung.

Das Eigenthum kann auch von einem Rechtssubjecte, welchem es bisher zustand, übernommen werden, so daß der Erwerber dessen Rechtsnachfolger wird. Dieß geschieht hauptsächlich durch Tradition (Uebergabe).

Man versteht darunter die Uebertragung einer körperlichen Sache durch Einräumung des juristischen Besitzes in Folge einer vorausgegangenen Willenserklärung von der einen Seite, das Eigenthum zu übertragen, und von der andern, es zu erhalten (causa justa traditionis). Die Uebergabe kann auch dem Traditionsgrunde vorhergehen; so kann z. B. eine Sache unter Suspensivbedingung verkauft und sofort tradirt werden. Der Eigenthumserwerb tritt aber dann erst ein, wenn die causa traditionis vorhanden ist, — in unserem Falle also, die Bedingung erfüllt ist.

Hatte der Erwerber schon bisher den Besitz der Sache, so bedarf es nur mehr der Einräumung des Eigenthums (brevi manu traditio). Ist ein Dritter im Besitze, so kann der Eigenthümer die Ermächtigung geben, sich den Besitz zu verschaffen, auch seine Eigenthumsklage zu diesem Zwecke abtreten; der Eigenthumserwerb erfolgt aber erst mit dem Besitzerwerb.

Ist der Tradent nicht Eigenthümer der Sache, so kann er auch das Eigenthumsrecht darauf giltig Niemandem übertragen [1]. Substantieller Irrthum im Objecte, das man übertragen will, oder der Person, welcher man tradiren will, wenn man eine bestimmte individuelle Person mit Ausschluß aller übrigen intendirt hat, hindert den Eigenthumserwerb. Beabsichtigen Geber und Empfänger bei der causa traditionis verschiedene Geschäfte, aber doch jeder derselben ein solches, welches auf Eigenthumsübertragung gerichtet ist, so hebt dieß den Erfolg der Tradition nicht auf.

Zum derivativen Erwerb wird auch gezählt die Adjudication, d. i. Zuerkenntniß einer Sache durch Richterspruch bei Theilungsklagen von Seiten mehrerer Miteigenthümer, Erbberechtigter oder Grenznachbarn.

Tit. IV. Erwerb und Verlust der Servituten.

Eine Dienstbarkeit kann erworben werden:

a) durch Bestellung von Seite des Eigenthümers der Sache, welche dienen soll. Solche findet statt durch letzte Willensverordnung oder durch Vertrag. Der Vertrag kann entweder selbstständiges, unmittelbar auf sofortige Entstehung der Servitut gerichtetes Rechtsgeschäft sein, oder er beabsichtiget Eigenthumsübertragung mit Vorbehalt des Servitutrechtes auf die zum Eigenthume gegebene Sache (deductio v. exceptio servitutis).

---

[1] Der Fiscus, der Regent und seine Gemahlin übertragen indessen Eigenthum, auch wenn sie selbst es nicht haben.

Auch der Richter kann die Servitut bestellen durch Adjudication im Theilungsverfahren, oder durch Decret, welches zur Vollziehung eines Urtheils gegen den ungehorsamen Beklagten eine von demselben zu bestellende Servitut für bestellt erklärt, oder eine verlorene Servitut durch in integrum restitutio wieder herstellt.

b) Durch Ersitzung. Sowohl persönliche als Grunddienstbarkeiten werden durch longi temporis quasi possessio erworben, d. h. dadurch, daß sie zehn Jahre inter praesentes oder zwanzig Jahre inter absentes — nec vi, nec clam, nec precario als Recht ausgeübt werden. Notwendige Bedingung ist hiebei, daß der Eigenthümer der dienenden Sache von der Ausübung gewußt und sie geduldet habe. Wäre diese Bedingung nicht erfüllt, so würde eine Zeit von vierzig Jahren erfordert. Nach canonischem [1] und heutigem Rechte ist bona fides hiezu gerade so erfordert, wie zur Eigenthumsersitzung; das alte römische Recht stellte diese Forderung nicht.

c) *Ipso jure* entsteht nur das Nießbrauchsrecht in einigen schon besprochenen Fällen (ususfr. legalis) des Familienrechtes.

Aufgehoben wird eine Dienstbarkeit a) durch Verzichtleistung des Berechtigten. Diese ist entweder ausdrücklich in einem Vertrage ausgesprochen oder geschieht stillschweigend durch Einwilligung ohne Vorbehalt in Veräußerung der dienenden Sache; — durch Bewilligung einer Aenderung derselben, durch welche die fernere Ausübung des Rechtes gehindert ist. Auch letztwillig kann dem Eigenthümer der dienenden Sache die Freiheit von der Dienstbarkeit gegeben werden. In jedem Falle aber ist die Einräumung des Servitutrechtes an einen Andern, als den Eigenthümer der dienenden Sache durch Befreiung derselben, ungiltig und ohne rechtliche Wirkung.

b) Durch Confusion; d. i. durch Vereinigung des Servitutrechtes und Eigenthumsrechtes in einer Person, — beim Nießbrauche consolidatio genannt.

c) Durch Untergang der dienenden Sache, so wie durch den Tod des Berechtigten [2] erlöschen Personalservitute; Grunddienstbarkeiten aber nur durch den physischen oder juristischen Untergang des berechtigten oder dienenden Grundstückes [3].

d) Durch Eintritt eines Endtermins [4], bis zu welchem die Servitut bestellt ist, — und zwar persönliche Servituten ipso jure, Grunddienstbarkeiten

---

[1] Cap. 19. X. de praescr. (2, 26).

[2] Ist aber der Berechtigte eine moralische Person, so erlischt das Recht mit Ablauf von 100 Jahren nach gemeinem Rechte. — Das österr. Gesetzbuch (1852) § 529 sagt: „Wird die Servitut ausdrücklich auf die Erben ausgedehnt, so sind im Zweifel nur die ersten gesetzlichen Erben darunter verstanden.“ (So auch ex jure comm.) „Das einer Familie verliehene Recht geht auf alle ihre Mitglieder über. Die von einer Gemeinde oder einer andern moralischen Person erworbene persönliche Servitut dauert so lange, als die moralische Person besteht.“ — Ebenso preuß. Landrecht Thl. I. Tit. XXI. § 176 ff.

[3] Wird die untergegangene dienende oder herrschende Sache wieder hergestellt, so lebt auch die Servitut wieder auf.

[4] Oesterr. Gesetzbuch § 527 f. „Die Servitut hört von selbst auf, wenn dem Berechtigten die Beschränkung des Rechtes auf die bestimmte Zeit leicht hätte bekannt sein können. — Ist als Termin bestimmt die Zeit, da ein Dritter ein bestimmtes Alter erreicht, so wird dieser auch dann eingehalten, wenn derselbe vor dieser Zeit stirbt.“

nur, wenn vom Eigenthümer des dienenden Grundstückes Einrede erhoben wird.

e) Durch Nichtgebrauch per longum tempus, d. h. für Anwesende in zehn, für Abwesende in zwanzig Jahren, ohne Unterschied zwischen Rechten an beweglichen oder unbeweglichen Sachen; aber immer erst in zwanzig Jahren, wenn die Ausübung des Rechtes nur in Zwischenräumen von einem Monate oder mehr stattfinden konnte[1]. Bei persönlichen Dienstbarkeiten wird diese Verjährung, welche zu Gunsten des Verpflichteten verläuft, unterbrochen durch jede Ausübung des Rechtes durch den Berechtigten selbst oder durch eine Mittelsperson, in so ferne die Ausübung auch Andern überlassen werden kann. Hat der Berechtigte für die Ueberlassung von solchen Mittelspersonen eine Entschädigung empfangen, so gilt dieß der Ausübung selbst gleich, mag auch Jener, an welchen sie überlassen worden, die Ausübung nicht vorgenommen haben. Bei Grunddienstbarkeiten wird sie unterbrochen durch jede für das herrschende Grundstück, wenn auch nicht im Namen des Eigenthümers, vorgenommene vollständige oder unvollständige Ausübung. Besteht die Ausübung der Grunddienstbarkeit in einem gewissen dauernden Zustand, gleichviel ob sie affirmativ oder negativ ist, so reicht die bloße Nichtausübung zur Verjährung nicht hin, sondern es wird auch Ersitzung der Freiheit des Eigenthums (usucapio libertatis) von der andern Seite vorausgesetzt, d. h. das dienende Grundstück muß die Verjährungszeit hindurch in servitutfreiem Zustande besessen worden sein[2]. — An Sachen, welche ordentlicher Verjährung entzogen sind, verjährt auch die Servitut erst nach dreißig- oder vierzigjährigem Nichtgebrauch.

Zusatz.

Schutz der Sachenrechte.

Das Recht findet den Schutz, dessen es in der Gesellschaft bedarf, zumeist in den gerichtlichen Klagen (actiones). Klage ist[3] „eine Proceßhandlung, in welcher der sein Recht Verfolgende (actor) die factischen und rechtlichen Grundlagen desselben darstellt, seinen Anspruch gegen seinen Gegner (reus) daraus ableitet und ihn als Gesuch an den Richter formulirt (petitum).“ Die Klage entsteht (actio nata), sobald ein wirklich existirendes Recht, das durch sie geltend gemacht werden kann, verletzt worden ist.

Nur in so weit durch die Klage vermögensrechtliche Ansprüche gegen des Beklagten Vermögen geltend gemacht werden können, geht sie auch auf die Erben des Klägers und gegen die Erben des Beklagten über[4]. Im Einzelnen sind rechtlich gewährt:

---

[1] Bayer. Landrecht Thl. II. Kap. VII. § 8. — Preuß. Landrecht (I. 22. 50.) läßt alle Servit. erst in 30—44 Jahren verjähren.

[2] Arndts Pand. § 194.

[3] Puchta, Pand. § 81 ff.

[4] Ist das Proceßverhältniß (litis contestatio) unter den Parteien schon entstanden in Folge der ersten Beantwortung der Klage durch den Beklagten, in so ferne sie Uebernahme derselben enthält, so wird die Klage von den Erben und gegen die Erben auch dann fortgesetzt, wenn sie, obgleich auf ein vermögensrechtliches Object, im Grunde doch auf Genugthuung für persönliche Unbild gerichtet wird (actiones vindictam spirantes), so wie sie auch die dem Erblasser bei Lebzeiten zuerkannte Geldstrafe zu entrichten haben.

1. zum Schutze des juristischen Besitzes die interdicta possessoria[1]. Man unterscheidet: interd. *retinendae* poss. gegen Störung im Besitze und *recuperandae* poss. gegen Entreißung des Besitzes. Veranlassung für die ersteren ist: a) die Notwendigkeit, eine Entscheidung herbeizuführen, wer Besitzer einer Sache sei; b) Abwehr einer thätlichen Störung des Besitzes, welche besteht in jeder Verhinderung des Besitzers, vorzunehmen, was ihm als Besitzer zukommt, oder in Anmaßung einer Handlung in Beziehung auf die Sache gegen den Willen des Besitzers. — Zweck der Klagen ist: Anerkennung des Besitzes, Ersatz des durch die Störung beursachten Schadens, Verbot fernerer Störung, für dessen Beobachtung unter Umständen Caution verlangt werden kann (cautio de non amplius turbando)[2].

Verschieden von diesen Klagen, die man unter dem Namen des possessorium *ordinarium* begreift, war das possess. *summariissimum* oder *momentaneum*, welches zur Anwendung kam, wenn zwei Rechtssubjecte Besitzer einer und derselben Sache zu sein behaupteten, und darin bestand, daß man bis zur endgiltigen Entscheidung jenen von beiden provisorisch im Besitze schützte, der die neueste zweifellose Besitzhandlung nachweisen konnte. Die neueste Proceßgesetzgebung kennt nur mehr das poss. ordin.

Die Interdicte der zweiten Art (recuperandae poss.) oder Klagen auf Wiederherstellung des entrissenen Besitzes wurden auf Grund des canonischen Rechtes durch die Praxis zu einem Rechtsmittel vereiniget, zur Spolienklage. Der Anspruch geht auf Rückerstattung des entzogenen Besitzes und auf vollen Ersatz jedes aus der Entziehung zugegangenen Schadens. Ist der Beklagte nicht im Besitz, so haftet er dem Kläger für vollen Ersatz des Besitzwerthes. Der des Besitzes Entsetzte hat auch gegen jede Klage des Entsetzenden die Spolieneinrede (exeptio spolii) mit der Wirkung, daß er sich bis zur erfolgten Restitution auf keine Klage des Spolianten einzulassen braucht.

Für den Besitz von Rechten sind dieselben Schutzmittel gegeben, wie für den Eigenthumsbesitz.

Wer im Besitzstreite unterlegen ist, hat noch, im Falle er von seinem Eigenthumsrechte überzeugt ist, die petitorische Klage für sich, — wenn es sich um Besitz von Rechten handelt, die für diese geltenden Klagen.

2. Zum Schutze des Eigenthums ist gegen jenen, welcher den Besitz der Sache an sich gerissen und so die Ausübung des Eigenthums dem Eigenthümer entzogen hat, die Klage „rei vindicatio" zugestanden[3]. Kläger muß beweisen, er sei Eigenthümer und der Beklagte befinde sich im Besitze seiner Sache. Hat letzterer zu besitzen geläugnet, Kläger aber es bewiesen, so wird ihm sofort der Besitz eingeräumt und der Eigenthumsbeweis erlassen. Hat Jemand hinterlistig auf den Rechtsstreit sich eingelassen (si liti se obtulit) oder sich des Besitzes mit rechtswidrigem Vorsatze begeben (si dolo malo possidere desiit), so wird er als Besitzer angesehen, und kann mit Erfolg die rei vindicatio gegen ihn angestellt werden.

Zweck der Klage ist Herausgabe der Sache an den Eigenthümer und Entschädigung des letzteren nach Maßgabe der Schuld des Besitzers.

Einreden des Beklagten sind begründet durch Forderungen auf Ersatz des auf

---

[1] Inst. *de interd.* 4, 15. Dig. *uti possid.* 43, 17. *de utrubi* 43, 31. — Das bayer. Landrecht gewährt auch jenen die Vortheile juristischen Besitzes, welche nicht animo domini, aber doch eines andern Rechtes wegen die Sache inne haben. (Kreittm. zu Thl. II. K. V. § 12.)

[2] Die Klage wegen Besitzstörung an sich muß innerhalb eines Jahres angebracht werden. Auf Schadenersatz, in so weit der Beklagte aus der Störung einen Gewinn gezogen, kann er auch später noch belangt werden.

[3] Dig. *de rei vindic.* 6, 1. Cod. 3, 32.

die Sache gemachten Aufwandes, bezüglich dessen er Retentionsrecht geltend macht, — ferner durch Rechte an der Sache, als Nießbrauchsrecht, Pfandrecht u. s. w., wegen deren er von Herausgabe entschuldigt ist, — endlich durch ein obligatorisches Verhältniß zum Kläger, kraft dessen ihm dieser die Sache zu lassen verpflichtet sei.

Eine zweite Klage zum Schutze des Eigenthums ist negatoria in rem actio [1]. Sie dient gegen Eingriffe in das Eigenthum, durch welche eine Beschränkung desselben herbeigeführt wird, und bezweckt Anerkennung der Freiheit des Eigenthums, Unterlassung der Störung (nach Umständen Caution hiefür, „cautio de non amplius turbando"), Wiederherstellung des rechtmäßigen Zustandes und Schadenersatz.

Eine besondere Klage ist gewährt gegen Entziehung des usucapionsfähigen Besitzes einer Sache vor vollendeter Ersitzung unter dem Namen der „publiciana in rem actio" [2].

Der Kläger kann die petitorische Klage mit der possessorischen eventuell verbinden, indem er darauf anträgt, ihn für den Besitzer, eventuell für den Eigenthümer zu erklären. Ebenso kann der in possess. Beklagte gleichzeitige Verhandlung des petitor. durch eine darauf gerichtete Gegenklage beantragen. Im Zweifel, ob in possess. oder in petit. verhandelt oder geurtheilt wurde, ist letzteres zu präsumiren. Der Sieger in possess. kann verlangen, daß dem Besiegten zur Anbringung der petitorischen Klage ein peremptorischer Termin bei Vermeidung ewigen Stillschweigens gesteckt werde.

3. Zum Schutze der Dienstbarkeiten wird gestellt die actio confessoria oder vindicatio servitutis [3] auf Anerkennung der Servitut als bereits bestellt, Beseitigung der Störung, Schadenersatz und cautio de non amplius turbando. Der Kläger muß die Bestellung der Servitut und das Eigenthum des Bestellers beweisen. — Ist Jemand nur Usucapionsbesitzer der Servitut, so hat er die „confessoria actio publiciana".

Drittes Hauptstück.

Obligationenrechte.

Vorbegriffe.

Besteht das Sachenrecht (jus in re) in einem solchen Verhältnisse des Rechtssubjectes zum Objecte des Rechtes, daß dieses der Willensherrschaft desselben schon unterworfen ist, so ist klar, daß uns noch eine weit größere Klasse von Rechten kennen zu lernen übrig bleibt. Denn das gesellschaftliche Leben bringt es notwendig mit sich, daß die äußern Güter nicht stabil in Einheit mit einer und derselben Person als Rechtssubject bleiben, sondern daß die einzelnen Personen je nach den verschiedenen Bedürfnissen und Bestrebungen Theile ihres Rechtscomplexes aus der Rechtseinheit mit sich in dieselbe Einheit mit andern Personen übergehen lassen, um statt derselben nach einer andern Seite hin ihrerseits ihre Rechte zu erweitern.

Es stellt sich unabläßig eine Person zur andern in den Wechselverkehr des Gebens und Nehmens, in das Pflichtverhältniß zu geben um zu empfangen, zu empfangen um zu geben. Die zweite Hauptklasse von Rechten ist

---

[1] Dig. 7, 6; 8, 5.
[2] Dig. 6, 2.
[3] Dig. *si ususfr. pet. vel ad alium pertin. neg.* 7, 6; *si serv. vindic. vel. ad alium pertin. neg.* 8, 5.

daher die der Rechte, von andern Personen Sachen zu fordern — persönliche Rechte, Forderungsrechte oder Obligationenrechte, jus in personam, jus ad rem, weil das Recht nicht direct auf die Sache geht, sondern direct auf die Person; durch die an sie gestellte Forderung zum Sachenrechte zu gelangen, ist letzter Zweck des Forderungsrechtes [1].

Entstehungsgrund eines Forderungsrechtes ist im Allgemeinen der frei gefaßte, erklärte und andererseits acceptirte Willensentschluß der Person, einer andern Person in einer besondern Beziehung verpflichtet zu sein; oder die Verletzung des Rechtes einer Person, welcher dadurch ein Forderungsrecht auf volle Vergütung gegen den Verletzenden entsteht, — also Vertrag oder Rechtsverletzung. Wir haben vorzüglich kennen zu lernen die Verträge als Entstehungsgrund der Obligationen. Die Forderungen in Folge erlittener Rechtsverletzung werden in der Section von der Restitution behandelt [2].

Anmerkung. Es gibt Rechtsgeschäfte, welche Obligationen hervorbringen, wie solche Wirkung der Verträge sind, ohne daß die Erzeugung jener Obligationen direct in der Absicht der Handelnden zu liegen braucht. So ist es der Fall bei Uebernahme einer Vormundschaft, eines Amtes, bei Antritt einer Erbschaft u. dgl. Man sagt, die Obligation entstehe quasi ex contractu, und heißt sie deßwegen Obligation aus einem Quasicontracte, gleichwie sie auch den Contractsobligationen analog behandelt werden [3].

Tit. I. **Von den Verträgen im Allgemeinen.**

§ 1. Begriff; Subject und Object des Vertrages.

Jeder Vertrag als Entstehungsgrund einer Obligation (obligatorischer Vertrag) ist wesentlich:

1. Freie Uebereinkunft zweier oder mehrerer Personen bezüglich eines und desselben Objectes. — Einseitige Willensentschließungen, als Testamente und letzte Willensmeinungen, erzeugen an sich kein Forderungsrecht einer andern Person.

2. Uebereinkunft über irgend eine Sache oder eine Vortheil bringende Handlung oder Unterlassung, welche zu fordern man berechtiget sein soll. — Dadurch unterscheidet sich der obligatorische Vertrag von jeder Zustimmung zweier Personen zu einer Ansicht oder einer Willensdetermination, welche nicht auf Erzeugung einer Obligation gerichtet ist.

Der Vertrag läßt sich demnach definiren: „Die gegenseitig erklärte Einigung des Willens verschiedener Personen, bezüglich auf Rechtsverhältnisse, welche dadurch begründet, geändert oder aufgehoben werden sollen.“ [4]

---

[1] Savigny, Obligationenrecht § 4.

[2] Ueber das Obligationenrecht nach dem röm. Rechte sieh Vering, Geschichte und Institutionen des röm. Privatrechtes, 14. Buch.

[3] Inst. 3, 27: de oblig. quasi ex contr.

[4] Arndts Lehrbuch der Pand. § 63. — — L. 1. § 2. D. de pactis 2, 14 wird definirt: „Est pactio duorum pluriumve in idem placitum consensus,“ wozu aber

*) Der Vertrag begründet „eine Herrschaft über eine fremde Person, . . . d. h. über einzelne Handlungen derselben, die als aus ihrer Freiheit ausscheidend und unserm Willen unterworfen gedacht werden müssen . . . In jeder Obligation finden wir zwei Personen, die einander in ungleichen Verhältnissen gegenüber stehen. Auf der einen Seite scheint die persönliche Freiheit erweitert über ihre natürlichen Grenzen hinaus, als Herrschaft über eine fremde Person; auf der andern Seite erscheint die natürliche Freiheit eingeschränkt, als ein Zustand der Unfreiheit oder Notwendigkeit.“ [1] Solche Handlungen, zu denen eine Verpflichtung erst durch Vertrag entsteht, können daher auch nur solche sein, welche in äußerer Erscheinung und Vollendung der Unterwerfung unter eine fremde Person fähig sind, und deren Vollendung selbst zu geschehen hat nach den vom freien Willen der contrahirenden Personen gesetzten Bestimmungen. Dieser Art sind allein jene Handlungen, welche einer Schätzung nach dem allgemeinen Maße des Güterwerthes, in Geld, fähig sind, und somit Vermögenswerth haben [2].

Ein vertragsfähiges Subject ist jede mit vollem Gebrauche der Vernunft begabte Person, welche über Sachen oder Leistungen frei zu disponiren befugt und im Stande ist, ihre freie dießfalls getroffene Willensentschließung hinreichend verständlich zu erklären.

Kinder unter sieben Jahren gelten als vertragsunfähig.

Minderjährige sind nur in beschränkter Weise fähig. Sie können ohne Mitwirkung des Vormundes keine Rechtsgeschäfte vornehmen, durch welche sie Verpflichtungen auf sich nehmen würden. Der andere Contrahent aber ist verpflichtet, wenn der Vertrag zum Vortheile des Mündels ist, unter Forderung der etwa versprochenen Gegenleistung. Auch haftet der Bevormundete für selbstständig eingegangene Verbindlichkeiten in so weit, als er sich mit dem Schaden des Andern bereichert oder ihm betrügerischer Weise Schaden zugefügt hat.

Die in obigen Bestimmungen für Minderjährige liegende Begünstigung kann auch im Gewissensforum gebraucht werden, in so weit sie nicht in betrügerischer Absicht auf den Vertrag sich einließen. — Haben sie ein Darlehen verlangt und erhalten, wenn auch ohne davon einen Vortheil zu haben, so sind sie unter allen Umständen gehalten, die Pflicht der Rückzalung rechtzeitig zu erfüllen. — Wer mit einem Minderjährigen ohne vormundschaftlichen Consens contrahirt hat, kann sich, die Rechtmäßigkeit des Vertrages im Uebrigen vorausgesetzt, daran halten, bis von demselben oder seinem Vater oder Vormünder die Rescission des Vertrages verlangt wird.

Aehnlichen Beschränkungen unterliegen alle einer Curatel gesetzlich oder gerichtlich unterstellten Personen.

Zum Objecte des Vertrages kann nur gemacht werden eine dem Verkehre nicht entzogene und den Contrahenten zur vertragsmäßigen Verfügung freigegebene Sache; eine für die obligirte

---

Kreittmayr mit Recht bemerkt, diese Definition sei zu allgemein. — Vgl. Savigny a. a. O. § 52.

[1] Savigny, Ob.-R. § 2. S. 4 f.

[2] L. 9. § 2. D. de statuliberis (40, 7) . . . ea enim in obligatione consistere, quae pecunia lui praestarique possunt: libertas autem pecunia lui non potest etc. — Wie ganz und gar unrichtig wird daher die Ehe den gewöhnlichen bürgerlichen Verträgen beigezählt, außer in so weit ihre bürgerlichen Wirkungen in Betracht kommen!

Person mögliche und zugleich durch kein Gesetz ihr verbotene Leistung.

Eine Sache, die noch nicht wirklich existirt, aber mit Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit existiren wird, — eine zwar gegenwärtig unmögliche, aber zur Zeit der Erfüllung des Vertrages möglich werdende Leistung, — kann vertragsmäßiger Verpflichtung unterstellt werden. Soll eine Verbindlichkeit entstehen, so muß das Object des Vertrages genau und nicht bloß unbestimmt und allgemein von beiden Contrahenten bezeichnet werden. Es kann der Fall sein, daß eine vertragsmäßig intendirte Leistung theilweise möglich ist, theilweise unmöglich. Geht die Intention auf das Ganze als untheilbares Object, so kann der Vertrag wegen Ermangelung eines vertragsmäßigen Objectes gar nicht bestehen. Ist die Sache intendirt nach den einzelnen Theilen, in so weit nach dem gewöhnlichen Gebrauche Theilung des fraglichen Objectes eintreten kann, so besteht die Verbindlichkeit für den möglichen Theil.

So gewiß es ist, daß jeder Vertrag, welcher zum Objecte eine unerlaubte und unsittliche Handlung hat, ungiltig ist und wirkungslos, ebenso sehr wurde darüber gestritten, was zu halten sei vom Lohne für eine derartige Handlung. Zu größerer Klarheit unterscheiden wir folgende Fälle:

a) Wurde Jemand etwas gegeben, ohne dafür eine Gegenleistung zu fordern, bloß in der Absicht, ihn geneigter zu machen zu einem später beabsichtigten sündhaften Antrage, so ist die Gabe als reine Schenkung zu betrachten, und wird ohne Sünde behalten. Nach Umständen könnte jedoch das Annehmen und Behalten eine Gefahr zur Sünde werden, oder Aergerniß erregen, oder den Geber desto kühner und zudringlicher machen, und in diesem Falle müßte wegen dieses Umstandes für Entfernung des Erhaltenen entschieden werden (S. Lig. lib. IV. n. 712 Q. II.).

b) Wurde etwas Sündhaftes ausdrücklich als Gegenleistung bedungen für eine zugesicherte Zalung, die man auch bereits in Empfang genommen, ohne die sündhafte Handlung zu vollziehen, so muß letztere jedenfalls unterbleiben, das Empfangene aber kann sodann ohne Ungerechtigkeit nicht behalten werden. Denn findet die Handlung nicht statt, die der Eine mit dem Gegebenen sich erkaufen wollte, so begibt er sich keineswegs seines Rechtes auf das, was er gegeben.

c) Ist die nach Art eines Vertrages bedungene schlechte That verübt, so kann ohne Sünde der dafür bedungene Lohn behalten oder erst in Empfang genommen werden. Nicht bestritten wird dieß bezüglich eines zum Gewerbe gemachten Lasters, worüber das positive Gesetz [1] sich ausgesprochen hat.

---

[1] Jus Rom. L. 4. § 3. D. *de condictione ob turpem vel injustam causam* (12, 5): „sed quod meretrici datur, repeti non potest: . . . . . illam enim turpiter facere, quod sit meretrix, non turpiter accipere, cum sit meretrix.“ Aehnlich drückt sich der hl. Thomas aus 2. 2. q. 32. a. 7: „Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio est illicita, sed quia id, ex quo acquiritur, est illicitum, sicut patet de eo, quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc proprie vocatur turpe lucrum: quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei. Sed *in eo quod accipit, non injuste agit, nec contra legem.*“ Cfr. 2.

Bezweifelt ist es für den Fall, daß eine andere schlechte Handlung gegen Lohn bedungen worden, wie z. B. Mord, Ehebruch, ungerechter Urtheilsspruch u. s. w. Jedoch entscheidet sich die Mehrzahl der Auctoren dafür, nach geschehener sündhafter Handlung entstehe eine Forderung des Lohnes. Diese sei nicht gegründet im Vertrage über die sündhafte Handlung. Denn dieser sei nichtig, und könne nie rechtskräftig werden, am wenigsten durch die verübte Sünde. Habe aber der eine Theil, zwar unerlaubt, aber auf Verführung und zu Gunsten des andern Theiles sich einer Handlung unterzogen, die ihn Gefahren für Leib und Seele aussetzte, — so sei dieser, da er des Andern Sünde und Schaden sich zu Nutzen gemacht hat, verpflichtet, dafür zu sorgen, daß er wenigstens jenes geringen Vortheiles nicht verlustig werde, auf welchen ihm hiebei Hoffnung gemacht war, und den zu genießen an und für sich erlaubt ist. Er müsse daher bezüglich dieses an sich erlaubten Objectes jetzt nach geschehener Handlung mit ihm einen neuen Vertrag eingehen durch Hingabe des Lohnes.

Dieß scheint der Sinn ihrer Worte zu sein, es schließe ein solcher Vertrag de actione illicita einen doppelten Vertrag in sich — einen absoluten „de actione ipsa“, und einen bedingten „de pretio promisso verificata conditione actionis illicitae peractae“. [1]

Obgleich diese und ähnliche Worte viele Einwürfe hervorrufen müssen, welche die Frage sehr verwickelt machen, und die am klarsten von dem Jesuiten P. Beusch in seinem trefflichen Werke „de pactis et contractibus in genere tractatus canonico-legalis“ dargelegt scheinen (cap. IV. n. 271 sqq.) — sind sie in dem oben angegebenen Sinne doch wohl annehmbar.

Gegen diese allgemeinere und, wie auch der hl. Liguori sie nennt, gegründetere Ansicht hat sich die gegentheilige Meinung geltend gemacht, welcher Probabilität auch von den Vertheidigern der ersten nicht abgesprochen wird, — selbst nach geschehener unerlaubter Handlung könne ein Lohn weder gefordert, noch behalten werden, wenn er empfangen worden. Diejenigen, welche dieser Meinung beistimmen, können in einem derartigen Vertrage nur Kauf und Verkauf einer absolut unverkäuflichen Sache erkennen, und entscheiden daher, gleichwie ein Kaufcontract über eine dem Commercium absolut entzogene Sache nie, auch nicht nach Extradition der fraglichen Sache, den andern Theil verpflichten könne zur Zalung des Kaufpreises, da beide Theile nur verpflichtet sind zur Herstellung des Statuts vor dem Vertrage, so weit es möglich ist, so erwachse auch aus einem Vertrage, der von Anfang an nichtig ist, wie im vorliegenden Falle, nie und nimmer eine andere Verpflichtung.

Da mithin immer zweifelhaft bleibt sowohl die Verpflichtung dessen, der

---

2. q. 62. a. 5. ad 2. „alio modo aliquis illicite dat, quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita; sicut cum quis dat meretrici .... unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est; sed si superflue aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, teneretur eidem restituere. . .“ Der hl. Alph. v. Liguori l. c. Q. I. sagt: „Quoad meretrices commune est et certum inter DD. quod possint retinere pretium meretricii praestiti.“

[1] Sieh Lacroix lib. 3. p. 2. n. 692. Card. de Lugo de just. d. 18. n. 59. Lessius de Jure et Just. l. 2. c. 14. n. 52 et c. 18. n. 18 u. A. bei S. Lig. l. c.

den Lohn verheißen hat, ihn auch nach der That zu geben, als auch die Verpflichtung dessen, der schon wirklich solchen empfangen hat, ihn wieder zu erstatten, so kann es dem ersteren nicht Sünde sein, den Lohn zu verweigern, und dem zweiten nicht, den schon empfangenen Lohn zu behalten, obgleich er auch kein Forderungsrecht hat, im Falle ihm der Lohn vorenthalten wurde.

Damit stimmt das Civilrecht überein, welches weder dem eine Klage gestattet, der zur Vollführung einer schlechten That mit einem Andern contrahirt und ihm Geld dafür gegeben hat, und nun es wieder zurückfordern will [1], noch demjenigen, welcher wegen Verheißung eines Lohnes Unsittliches gethan hat, und dafür jetzt denselben fordern will [2].

Ebenso muß im Einklange mit dem Civilrechte [3] festgehalten werden, daß Niemand sich ohne Ungerechtigkeit einen Lohn ausbedingen und zalen lassen kann für eine Handlung, die er dem andern Contrahenten ohnehin schon nach strenger Gerechtigkeit schuldet, oder für Unterlassung einer Handlung, die er ohne stricte Rechtsverletzung gegen ihn nicht vornehmen kann. — Ob man außerdem vertragsmäßig sich Lohn ausbedingen darf für Erfüllung einer Pflicht, oder eine Leistung, die man dem Einen schon schuldet, auch noch zum Gegenstande eines Vertrages mit einem Andern in der Art machen kann, daß er dafür zalen muß, gleich als geschehe sie nur zu seinen Gunsten allein, sind casuistische Fragen, welche je nach den möglichen Voraussetzungen zu lösen sind. Sieh S. Lig. n. 713.

*) Im Civilrechte sind als verboten und ungiltig erklärt u. A. folgende Verträge: a) des Arztes mit dem Patienten während seiner Krankheit über einen bestimmten Lohn für Uebernehmung und bestmögliche Besorgung der ärztlichen Behandlung (L. 9. C. de prof. et med. 10, 52; L. 3. D. de extra cogn. 50, 13.); b) der Advokaten, sich auf den Fall der günstigen Beendigung des Processes einen Antheil an dem Gegenstande desselben (quota litis) oder vor Ausgang des Processes nebst den gewöhnlichen Deserviten ein besonderes Honorar zu bedingen. (L. 1. § 12. D. eod. L. 53. D. de pactis 2, 14. L. 5. C. de post. 2, 6.)

§ 2. Form der Verträge.

In dem Consens der contrahirenden Personen liegt die eigentliche Form und Wesenheit des Contractes. Er besteht in der vollkommen freien Einigung des Willens zweier oder mehrerer Personen in der Art, daß die eine Partei eine **Verpflichtung** sich auflegen **will** zu Gunsten der andern, und diese solches einfach sich gefallen läßt, oder auch ihrerseits gewillt ist, der ersten in irgend einer Weise verpflichtet zu sein. Die Einwilligung der Contrahenten ist also consensus mutuus de obligatione unius ad alterum. Geht der

[1] L. 3. D. *de condictione ob turpem causam* (12, 5): „ubi autem et dantis et accipientis turpitudo versatur, non posse repeti dicimus, veluti si pecunia detur, ut male judicetur."

[2] L. 5. Cod. *de cond. ob turp. c.* (4, 7): „. . . quamvis enim utriusque turpitudo versatur, ac solutae quantitatis cessat repetitio, ex hujusmodi stipulatione contra bonos mores interposita denegandas esse actiones juris auctoritate demonstratur."

[3] Dieses gewährt dem Geber die Rückforderung des Gegebenen mit der condictio ob turpem causam.

Consens für beide Theile auf gegenseitige Leistung des einen Theiles gegen den andern und dieses gegen jenen, so heißt der Vertrag contractus bilateralis; verpflichtet sich nur ein Theil zu einer Leistung, der andere aber williget in die Annahme derselben, so ist der Vertrag unilateralis. Wird durch Erfüllung des Vertrages einem Theile ein Vortheil gewährt, so ist er ein contractus gratuitus und kann nur unilateralis sein. Ist der Vortheil beider Parteien beabsichtiget, so ist der Vertrag contractus onerosus und kann sowohl unilateralis sein als bilateralis [1].

Der Consens ist wesentlich: a) ein innerer Willensact — consensus internus, verus et perfectus. Es ist indessen dem Vertrage die actuelle Intention, sich verpflichten oder die Verpflichtung eines Andern annehmen zu wollen, nicht wesentlich, sondern es genügt auch die virtuelle Intention. Diese aber ist vorhanden, wenn den Contrahenten bekannt ist, welche Verpflichtung aus dem zu schließenden Vertrage entstehe, und wenn sie ungeachtet dieser Kenntniß freiwillig und ernstlich entschlossen sind, denselben einzugehen. Nach allgemeiner Ansicht ist es nicht genügend zur Giltigkeit eines Vertrages, daß er mit den gewöhnlichen äußeren Formen und Erklärungen abgeschlossen werde, während der innere Act, sich verpflichten zu wollen, fehlt. Der Vertrag hat im freien Willensacte seinen letzten Wesens- und Daseinsgrund [2]. Allerdings ist es wahr, daß Jemand nur äußerlich und erheuchelt seinen Consens erklären und dessen ungeachtet zur nämlichen Leistung verpflichtet werden kann, als hätte er ernstlichen Willens contrahirt. Dieß jedoch ist nur dann der Fall, wenn durch Nichterfüllung der heuchlerisch eingegangenen Verpflichtung der andere Contrahent Schaden erleiden müßte, und dieser in keiner anderen Weise entschädiget werden könnte, als durch Erfüllung derselben, wobei aber dann keine Vertragspflicht besteht, sondern nur die Pflicht, den durch Betrug verursachten Schaden zu ersetzen.

b) Der innere Willensact muß wesentlich auch äußerlich manifestirt (consensus externus) sein, und zwar so, daß der äußere Ausdruck in allem, was die Species des Contractes constituirt, mit dem innern Willen völlig übereinstimmt. Vor Gott ist wohl durch rein innere Acte Entstehung einer Verpflichtung möglich (im Gelübde); aber der Mensch erwirbt kein Recht, das ihm nicht durch irgend eine seinem Erkennen zugängliche, unläugbare Thatsache übertragen würde. Gott selbst will zur Uebertragung der vom Erlöser uns verdienten Gnaden äußerer, einem Jeden wahrnehmbarer Handlungen sich bedienen in den hl. Sacramenten.

In der äußern Manifestation wird die Einigung des Willens der Contrahenten vollendet (consensus mutuus). Sie ist die beiderseits geschehene Kundgebung des ernstlichen Willens, den Contract mit seinen Wirkungen einzugehen, geschehen in der Absicht, wirklich in das Verhältniß von Recht

[1] Savigny a. a. O. § 52.

[2] Dieß ist auch ausgesprochen in L. 55. D. *de Obl. et Act.* (44, 7): „In omnibus rebus, quae dominium transferunt, concurrat oportet affectus ex utraque parte contrahentium; nam sive ea venditio, sive donatio, sive conductio, sive quaelibet alia causa contrahendi fuit, nisi utriusque animus consentit, perduci ad effectum id quod inchoatur, non potest."

und Pflicht zu einander zu treten. Die Willenserklärung muß geschehen mit Zeichen, welche volle Gewißheit geben; entweder mit Worten und Zeichen, welche direct die Willensmeinung bezeichnen (consensus expressus), oder mit solchen Handlungen, aus welchen sich dieselbe mit Ausschluß alles Zweifels folgern läßt (consensus tacitus).

Wird ein Consens nur gefolgert aus Gründen, welche in gar keinem directen Bezuge zu dem concreten Falle, um den es sich handelt, stehen, z. B. aus der bekannten Denkungs- und Handlungsweise einer Person (consensus praesumptus), so ist damit ein wirklicher Consensus nicht bewiesen, also auch kein Vertrag vorhanden.

Das Stillschweigen selbst kann als Beistimmung gelten, wenn der Schweigende nach den Umständen es wohl einsehen kann, man werde sein Schweigen für Einwilligung ansehen, und wenn er zugleich durch keine äußern Einflüsse abgehalten ist, unumwunden seinen Willen zu erklären. („Qui tacet, consentire videtur." C. 43. de R. J. in 6to; dagegen in Ermangelung dieser Bedingungen c. 44. eod. „is qui tacet, nec fatetur: sed nec utique negare videtur.")

Der Vertrag ist dem Obigen zu Folge vollendet, sobald von beiden Contrahenten ihre Einwilligung ernstlich und vollkommen frei ertheilt und durch deutliche Kundgebung erklärt ist. Für Verträge unter Abwesenden ist nun die Frage, ob der contrahirende Theil, welcher zuerst seinen Willen erklärt hat, an den Vertrag gebunden ist, von dem Augenblicke an, in welchem der andere Theil seinerseits den Consens ausgesprochen hat, oder erst von dem Augenblicke an, in welchem ihm gewisse Meldung von dessen Consens geschehen ist.

Bezüglich des contractus unilateralis ist es fast allgemeine Meinung, daß er vollendet und für beide Theile bindend wird, sobald dem zweiten Contrahenten das Anerbieten des ersten bekannt gemacht und mit innerem und äußerem Consens von ihm acceptirt ist, vorausgesetzt, daß der Anbietende nicht selbst noch vor der Acceptation widerrufen hat, wenn gleich dieser Widerruf dem Acceptanten unbekannt geblieben ist. Gründe für obige Sentenz sind: a) im Augenblicke der Acceptation ist vorhanden Consens wenigstens zweier Personen über eine bestimmte Verpflichtung, welcher innerlich gegeben und äußerlich manifestirt und moralisch geeiniget ist, und darin besteht ja das Wesen des Vertrags. b) Widrigenfalls müßte man auch sagen, die Acceptation wäre nur möglich, wenn der zweite Contrahent in gewisse Erfahrung gebracht hat, der erste habe das Anerbieten nicht widerrufen; dieser aber könnte widerrufen, so lange er nicht Gewißheit hat von der geschehenen Acceptation, und so ergäbe sich ein progressus in infinitum, ohne daß jemals ein Vertrag wirklich zu Stande käme. c) Damit stimmt überein das Civilrecht l. 10 D. *de donat.* (39, 5), welches zur eigenthümlichen Erwerbung einer zum Geschenke geschickten Sache nur fordert, daß der Donatar wisse, sie sei angekommen, und daß er sie acceptiren wolle. Ebenso das canonische Recht c. 17 *de praebend.* (III, 4) in 6to, welches entscheidet, wenn der Bischof einem Abwesenden eine Pfründe conferire, so sei das Recht darauf erworben, sobald der auf dieselbe Bestimmte *„collationem episcopi ratam habuerit"*.

Die Verbindlichkeit der Bilateralverträge aber beginnt nach Ansicht des Cardinals De Lugo (de J. et J. disp. 22 n. 27) nicht, ehe der erste Contrahent die Rückäußerung des andern, er wolle auf sein Anerbieten eingehen, erhalten hat. Andere meinen, es bestehe kein hinreichender Grund, hierin zu unterscheiden zwischen Unilateral- und Bilateralverträgen. Es kommt übrigens auf die Verabredung der

Contrahenten und die Gesetzesvorschriften hierüber an. Die Juristen sind gleichfalls bezüglich der Bilateralverträge getheilter Meinung (sieh Puchta, Pand. § 251 N. d.).

Der Abschluß des Vertrages kann auch geschehen durch einen hiezu Bevollmächtigten. Nach neuerem Civilrechte und nach dem canonischen Rechte kann man auch ohne Bevollmächtigung im Namen eines Andern giltig contrahiren, wenn der Vertrag ihm zu Nutzen und nachträglich von ihm gutgeheißen ist.

§ 3. Gegensätze des Consenses.

a) Irrthum.

Es leuchtet ein, daß mit allem dem, womit ein freier Willensentschluß sich nicht verträgt, auch der zu einem rechtsgiltigen Vertrage erforderliche Consens unvereinbar ist; und was die Freiheit schwächt, führt wenigstens zur Rescindirung des Vertrages. Dem freien Willen aber sind ganz oder theilweise entzogen alle Objecte, bezüglich deren man sich in Unkenntniß oder in Irrthum befindet [1].

Irrthum kann obwalten: 1) hinsichtlich der Substanz des Vertrages, wenn sein Object für ein wesentlich anderes gehalten wird, als es wirklich ist, z. B. für Gold, was nur Messing ist;

2) bezüglich der Natur und Art des Vertrages, wenn man z. B. in der Meinung ist, man schließe einen Schenkungsvertrag, während es ein Kaufvertrag ist;

3) hinsichtlich der Eigenschaften des Objectes; z. B. man kauft ein Pferd, das älter ist, als man geglaubt hat. Ist eine bestimmte Eigenschaft ausdrücklich und zunächst intendirt, so gehört diese Eigenschaft mit zur Substanz, und Irrthum bezüglich derselben ist gleich einem error circa substantiam;

4) Irrthum über die Person, mit welcher, oder

5) über das Motiv, aus welchem contrahirt wird.

Jeder Irrthum ist ferner in seinem Verhältnisse zum Rechtsgeschäfte entweder concomitans seu incidens oder antecedens, ferner von Seite der Contrahenten entweder überwindbar und vermeidlich (vincibilis), oder unvermeidlich (invincibilis). (Sieh oben S. 25.) Ueberdieß ist zu berücksichtigen, ob der Irrthum von einem Theile für den andern absichtlich herbeigeführt und durch Hinterlist verursacht, oder ohne alle Absicht und Veranlassung des Mitcontrahenten entstanden ist. Grundsätze zur Beurtheilung der Giltigkeit eines Vertrages sind demnach folgende:

I. Jeder Irrthum, was immer für einer Art, über Object und Natur des Vertrages, der nicht lediglich affectirt ist, macht den Vertrag null und nichtig [2], weil hiebei der Consens auf etwas sich richtet, was gar nicht gegeben ist.

II. Irrthum bezüglich der Person des Mitcontrahenten macht den Vertrag dann ungiltig, wenn man nur gewillt ist, gerade mit einer ausdrücklich und individuell bestimmten Person und mit keiner anderen den Vertrag einzugehen, wie es gewöhnlich der Fall ist bei den unentgeltlichen Verträgen [3].

---

[1] „Errantis voluntas nulla" „nullus errantis consensus". L. 8. 9. C. *de Juris et F. ign.* (1, 18).

[2] L. 18. § 1. D. *de reb. cred.* (12, 1). — L. 9. § 2. L. 11. § 1. 14, 41. § 1. D. *de contrah. empt.* (18, 1).

[3] L. 32. D. *de reb. cred.* (12, 1). L. 25. D. *de donat.* (39, 5).

III. Irrthum bezüglich des primären Zweckes macht den Vertrag in jedem Falle nichtig, z. B. wenn Jemand einem Andern eine Schenkung macht, um wegen seiner Armut ihn zu unterstützen, während er reich ist. Ist man aber nur bezüglich eines secundären Motivs im Irrthume, indem man z. B. die Schenkung um so lieber macht, weil man den Beschenkten für rechtschaffen hält, während er es nicht ist, so thut dieß der Giltigkeit des Vertrages nicht Eintrag.

IV. Irrthum bezüglich unwesentlicher Eigenschaften des Vertragsobjectes, wenn er nicht nach obiger Bemerkung dem error circa substantiam gleich kommt, macht niemals den Vertrag nichtig. Hat aber in Folge des Irrthums in einem onerosen Vertrage der eine Contrahent um zu hohen Preis gekauft, so kann er auf Zurückzalung dessen, was er zu viel gegeben hat, bringen [1].

V. Ist der Irrthum herbeigeführt durch Betrug und List (per dolum malum), nicht einer dritten Person, sondern des einen Contrahenten selbst, so ist damit in allen Fällen, in welchen der Irrthum überhaupt einen Contract annullirt, die Richtigkeit des Vertrages um so gewisser [2]. Bezieht sich der hinterlistig verschuldete Irrthum auf eine unwesentliche Eigenschaft, so gibt error concomitans seu incidens dem Betrogenen nur das Recht auf Schadloshaltung [3]. Im Falle eines error antecedens steht dem Betrogenen die Wahl frei, ob er den Vertrag nach enthülltem Irrthume gelten lassen und auf Entschädigung antragen, oder ob er den Vertrag rescindiren wolle [4].

Die meisten Moraltheologen halten in Folge eines „error antecedens circa qualitatem dolo causatus“ die Verträge naturrechtlich und vor dem Forum des Gewissens nicht für ungiltig. Denn wäre auch der Vertrag nach Beseitigung des Irrthums nicht geschlossen worden, so ist der Consens jetzt doch wirklich gegeben, und das Object ist dem Wesen nach mit der Erkenntniß und dem Willen conform; „accessorium autem sequitur principale“. Alle aber sprechen dem Betrogenen das Recht zu, wenn er will, den Vertrag zu rescindiren und Ersatz alles Schadens zu begehren [5].

Der Betrug muß immer von dem, welcher ihn erduldet zu haben vorgibt, bewiesen werden. Wegen Betruges in einer Kleinigkeit wird vor Gericht keine actio doli gestattet [6].

---

[1] L. 21. § 2. D. *de act. empt.* (19, 1). L. 45. D. *de contrah. empt.* (18, 1).

[2] Besteht der Betrug darin, daß eine vertragsunfähige Person sich für fähig ausgibt, und hat der betrogene Theil es an nichts fehlen lassen, sich Gewißheit hierüber zu verschaffen, so ist der Vertrag nichtig, aber der Betrogene kann Schadloshaltung fordern aus dem Vermögen des Betrügers. So nach allen Gesetzen. Das preuß. Landrecht Thl. I. Tit. V. § 34 ff. bestimmt noch hierüber: „Wer mit einer noch nicht 18 Jahre alten Person contrahirt, kann nie mit Unwissenheit ihrer Unfähigkeit sich entschuldigen; gleichfalls nicht derjenige, welcher einen Unfähigen auf seine bloße, wenn auch eidliche Versicherung für fähig ansieht.“

[3] L. 13. § 4. 5. L. 32. 49. pr. *de act. empt. vend.* (19, 1).

[4] L. 5. 8. 10. Cod. *de rescind. vend.* (4, 44).

[5] S. Liguori Lib. IV. n. 715.

[6] L. 9. § 5. D. *de dolo malo* (4, 3): neque enim passim haec actio indulgenda est. Nam ecce in primis, si modica summa sit. Als Kleinigkeit aber gilt, was unter zwei Dukaten beträgt. L. 10. eod. — id est, usque ad duos aureos.

§ 4. Gegensätze des Consenses.

b) Furcht.

Der unter dem Einflusse einer von notwendiger Ursache erzeugten oder gerechter Weise eingejagten Furcht geschlossene Vertrag hat Giltigkeit [1], wenn nur überhaupt die Erfordernisse zu einem freien zurechnungsfähigen Acte noch vorhanden sind.

Der Einfluß der ungerechter Weise eingejagten Furcht, in so weit sie noch volle Urtheilskraft zuläßt, auf die Verträge ist folgender Art:

I. Ist sie gegründete Furcht eines nach den Umständen der Person für diese oder für die Ihrigen großen Uebels, zu dessen Vermeidung der Contract eingegangen wird, so kann zwar der Vertrag nicht als an und für sich ungiltig betrachtet werden; denn es ist der Willensact des Contrahenten immer noch ein freier Act, wenn auch in gemindertem Grade. Aber wer die Furcht erregt hat, muß der Person, die nur in Folge derselben den Vertrag geschlossen hat, allen Schaden ersetzen, und diese selbst hat das Recht, sobald sie will, auf Rescindirung des Vertrages zu dringen. Dieß ist die Meinung der besten Moraltheologen [2]; sie ist gegründet im canonischen Rechte [3] und im Civilrechte [4]. Zur Rescindirung des Vertrages ist der Bedrohte berechtiget im Gewissen ohne jede Anrufung gerichtlicher Intercession. Selbst compensatio occulta wäre gestattet, wenn ein anderer Weg, zu seinem Rechte zu kommen, ihm nicht oder nur mit Mühe und Kosten offen stünde. Dieß sent. communis. (Sieh S. Lig. l. c. n. 717.) [5]

Daß ungerecht eingejagte Furcht eines großen Uebels stattgefunden habe, muß bewiesen werden. Gleichviel ist es, ob sie beursacht worden von einem der Contrahenten selbst gegen den andern, oder von einem Dritten mit Wissen und Willen des einen contrahirenden Theiles.

*) Immer macht metus gravis injustus ungiltig: 1) gleichwie sie Ehehinderniß ist, jeden Dotalvertrag; 2) die religiöse Ordensprofeß; 3) die Wahl eines Prälaten; 4) durch Drohung erzwungene Einwendung des vormundschaftlichen Ansehens; 5) Extradition kirchlicher Sachen; 6) kirchliche oder weltliche Jurisdiction, die man sich durch Drohungen verschafft hat; 7) Absolution von Censuren; 8) Verzichtleistung auf Ben e ficien.

Handeln aus Furcht, den Aeltern oder Vorgesetzten zu mißfallen (metus reverentialis), kann nie an und für sich metus gravis werden. Wollen diese aber zu der ihnen zukommenden Auctorität noch Zwangsmittel und heftige Drohungen fügen, um Kindern und Untergebenen ein Pflichtverhältniß aufzudrängen, das für sie nicht schon besteht, so kommt die dadurch erzeugte Furcht jeder andern Furcht gleich [6].

---

[1] C. 17. X. *de Reg.* (3, 31).

[2] Sieh S. Alph. Lig. theol. mor. lib. IV. n. 716. tert. sent.

[3] C. 2. 4. X. *de his, quae vi metusve* (1, 40).

[4] Dig. *quod metus causa* (4, 2). Cod. *de his, quae vi metusve* 2, 20. — Neuere Gesetzgebungen sieh z. B. österr. Gesetz (1852) § 870; französ. Gesetz art. 1117. — Das bayerische Landrecht Thl. IV. K. I. § 25 erklärt Verträge in Folge von metus gravis für nichtig.

[5] Vgl. auch Beusch, de pact. et contr. in gen. cap. VII. n. 23 sqq.

[6] Cfr. can. 8. causa XX. q. 1.

II. Ist die zugefügte oder angedrohte Gewalt ganz unbedeutend und leicht zu verachten, — sei es wegen der Natur des gefürchteten Uebels selbst, oder weil es dem Drohenden an Möglichkeit fehlt, die Drohung zu vollziehen, oder weil die Vollziehung erst in so ferner Zeit möglich ist, daß sie mit Leichtigkeit vermieden werden kann (metus levis), so ist in foro externo keine Exception gestattet [1]. Die Ansicht, welche auch in foro interno den Vertrag wegen metus levis für nicht rescindirbar hält, nennt der hl. Liguori (l. c. n. 718) „probabilior“.

§ 5. Nebenbestimmungen bei Verträgen.

Der dem Vertrage wesentliche Consens kann unter verschiedenen Modificationen geleistet werden. Dergleichen sind — Bedingungen [2], von welchen man die Verpflichtung des Vertrages abhängig macht. Die Rechtslehrer verstehen unter Bedingung im engeren Sinne die Verbindung der Giltigkeit eines Rechtsgeschäftes mit einer zukünftigen und noch ungewissen Thatsache oder Handlung. Bezieht man sich auf ein gegenwärtiges oder vergangenes, nur als möglich angenommenes Factum, von dessen Wirklichkeit man noch keine Gewißheit hat, so gebraucht man zwar die Ausdrücke conditio de praesenti oder de praeterito. Allein es besteht hier im Augenblicke des Vertrages selbst schon, gerade wie beim bedingungslosen oder absoluten Vertrage, der Vertrag mit seinen rechtlichen Wirkungen, oder er besteht nicht, je nachdem die Thatsache, auf die man sich bezieht, wirklich stattgefunden hat oder stattfindet, oder nicht, mit dem einzigen Unterschiede, daß bei einem der Art bedingten Vertrage den Contrahenten es noch nicht bekannt ist, ob die vertragsmäßige Verpflichtung für sie eingetreten sei. Darum ist hier die Bedingung nicht in der ihr zumeist eigenthümlichen Wirkung gegeben, die Verpflichtung oder Nichtverpflichtung einstweilen zu suspendiren, auf die Zukunft zu verschieben. Bezieht man sich auf zwar zukünftige, aber ganz gewiß eintretende Thatsachen, so ist der Vertrag einem bedingungslosen gleich.

Reden wir daher von „Bedingung“ ohne nähere Bezeichnung, so ist darunter immer die conditio de re futura et incerta zu verstehen. Es werden unterschieden:

a. Suspensiv= und Resolutivbedingungen, je nachdem mit Eintreten der Bedingung der Vertrag erst anfangen soll, rechtsgiltig zu werden, oder aufhören, es zu sein.

b. Potestativbedingungen, deren Erfüllung ganz und ungehindert dem möglich ist, welchem sie gestellt wurde, — oder Casualbedingungen, deren Erfüllung nur erwartet werden kann von einer Ursache, welche jenem durchaus nicht unterworfen ist. Ist zur Erfüllung theils die Mitwirkung des Contrahenten, theils einer nicht in seiner Gewalt stehenden Ursache nötig, so heißt die Bedingung eine gemischte [3].

---

[1] Vani enim timoris justa excusatio non est. L. 184. D. *de Reg. Juris* (50, 17) c. 6. X. *de his, quae vi met.* (1, 40).

[2] D. *de condit.* (35, 1).

[3] Nicht im Einklange mit der allgemeinen Auffassung definirt das französ. Civilrecht (art. 1169 ff.) diese verschiedenen Arten von Bedingungen.

c. Affirmative und negative Bedingungen, je nachdem das Eintreten oder Nichteintreten einer Thatsache oder eines Umstandes zur Bedingung gemacht ist.

d. Bedingungen, deren Erfüllung unmöglich ist; diese Unmöglichkeit kann aber verschiedenen Grund haben. Entweder ist sie eine absolute oder physische Unmöglichkeit; — oder sie ist eine moralische, wenn die Erfüllung von jenem, dem sie auferlegt sein soll, nach seinen persönlichen Verhältnissen nicht gefordert werden kann, oder wenn die Bedingung so unbestimmt ausgedrückt ist, daß sich ihr Sinn nicht entziffern läßt. Oder die Unmöglichkeit ist eine durch das Gesetz und die guten Sitten begründete, wenn die Bedingung ohne Sünde oder wenigstens höchste Unschicklichkeit nicht erfüllbar ist.

Ueber bedingnißweise geschlossene Verträge haben folgende Sätze ihre Geltung:

I. Unmögliche Bedingungen — nach der dreifach verschiedenen Unmöglichkeit — machen jeden Vertrag ungiltig.

*) Ebenso nimmt die Bedingung, durch welche die Verpflichtung lediglich der Willkür des durch den Vertrag zu Obligirenden überlassen wird, „wenn er will" — dem Vertrage seine obligirende Kraft, da die Obligation dadurch wieder gehoben ist [1].

II. Die Bedingung wird als erfüllt angesehen, wenn die Erfüllung von solchen Personen hintertrieben wird, welchen daran gelegen sein muß, daß die Bedingung nicht erfüllt wird [2]; oder wenn sie nicht acceptirt wird von jener Person, deren Vortheil etwa bei Setzung der Bedingung war beabsichtiget worden [3]. Potestativbedingungen gelten auch dann als erfüllt, wenn der damit Onerirte gethan hat, was in seinen Kräften stand, sie zu erfüllen, und also an der Nichterfüllung keine Schuld trägt. Eine negative Bedingung ist erfüllt, wenn die Thatsache, die nicht eintreten soll, überhaupt oder wenigstens in der vorausgesetzten Art unmöglich geworden ist.

III. Im Zweifel, ob die Bedingung conditio suspensiva oder resolutiva sei, wird erstere präsumirt. Eine beigefügte Suspensivbedingung bewirkt, daß, bis sie erfüllt ist (dum est in pendenti), der Ausgang abgewartet werden muß und kein Theil ohne Bewilligung des andern vom Vertrage wieder zurücktreten kann. Sterben die Paciscenten vor Erfüllung der Bedingung, so geht auf die Erben [4] die „spes et facultas adimplendi conditionem" über, wenn sie überhaupt noch erfüllbar ist. Die Wirkung der erfüllten Bedingung erstreckt sich auch rückwärts [5]. War es eine Suspensivbedingung, so gilt das Geschäft als von Anfang an unbedingt; wenn eine Resolutivbedingung, als gar nicht geschlossen.

---

[1] L. 108. § 1. D. de V. O.: „*nulla enim promissio consistit, quae ex voluntate promittentis statum capit.*"

[2] L. 161. D. *de Reg. J.* (50, 17).

[3] L. 24. D. *de condit.*

[4] L. 9. D. de prob. et praes. (22, 3): „*plerumque tam haeredibus nostris, quam nobismetipsis cavemus.*"

[5] L. 11. § 1. D. *qui pot. in pig.* (20, 4). — „Nur in dem Falle (sieh Puchta, Vorlesungen zu § 61) tritt eine Modification ein, wenn die Existenz der Bedingung von dem Willen des bisher Berechtigten, der dadurch sein Recht verlieren soll, oder umgekehrt, von dem des bedingten Schuldners abhängig gemacht ist. Hier ist die Retrotraction nicht als Intention anzunehmen, da es ja von dem einen oder andern abhing, die Bedingung sofort existiren zu lassen, wenn er das Geschäft hätte wirksam machen wollen."

Andere Nebenbestimmungen sind noch folgende:

I. Bestimmung einer Zeit (conventio sub die). Sie hat zum Zwecke, entweder die Verpflichtung nicht sogleich, sondern erst in späterer Zeit beginnen zu lassen (obligatio ex die), wobei übrigens der Vertrag selbst schon gleich bei seinem Abschlusse ein vollkommener und obligirender Vertrag ist und nur die Execution verschoben ist (cessit quidem, sed non venit dies) [1]; oder dieselbe zwar sofort beginnen, aber mit Eintreten eines bezeichneten Zeitpunktes wieder erlöschen zu lassen (obligatio ad diem).

Der intendirte Zeitpunkt kann auch ganz unbestimmt angegeben werden, ungewisse Zeit. Entweder ist es ungewiß, ob und wann derselbe kommt, z. B. wenn mein Sohn die heiligen Weihen empfangen hat — oder, ob er kommt, z. B. wenn mein Sohn das achtzehnte Jahr erreicht hat, — oder wann er kommt, z. B. nach dem Tode meines Sohnes. Im ersten und zweiten Falle ist die Zeitbestimmung ihrer Natur und rechtlichen Wirkung nach eine Bedingung [2], im dritten Falle ist sie bezüglich ihrer Wirkung nicht von einer gewissen Zeitbestimmung unterschieden [3].

Ist keine Zeit bestimmt, so beginnt die Verpflichtung am Tage des Vertrages selbst [4]. Allgemeine Rechtsregel ist „ein Recht, dessen Erwerbung an einen gewissen Tag gebunden ist, wird mit dem Anfange des Tages erworben. Zur Erfüllung einer Verbindlichkeit aber kommt dem Verpflichteten der ganze bestimmte Tag zu statten."

II. Auflage (modus; conventio sub modo) ist irgend eine Leistung, zu welcher sich der eine Contrahent verstehen muß, welcher aus dem Vertrage auch den für ihn entspringenden Vortheil genießen will.

Damit übrigens solche Leistung die Eigenschaft einer Auflage habe, muß der, welcher den andern damit onerirt, wirklich die Absicht haben, zu verpflichten, und nicht bloß einen Rath ertheilen wollen, wie es zu vermuten ist, wenn nur der Erfüllende dabei ein Interesse hat [5].

Obgleich der Modus immer auf die Zukunft geht, so verschiebt er doch nie wie die Bedingung die Vertragsobligation, sondern „statim dies cedit et dies venit", d. h. es besteht im Augenblicke des Vertrages schon gegenseitiges Pflichts- und Rechtsverhältniß und Forderungsrecht auf sofortige Vollziehung des Vertrages [6]. Nur hat der Onerirte die ernstliche Erklärung abzugeben, daß er Willens sei, sich der Auflage zu unterziehen, und muß, wenn die dabei Interessirten es verlangen, Caution leisten. Im Falle der Nichterfüllung haben die Interessirten ein Klagrecht auf Entschädigung, oder je nach Umständen auch auf Restitution der erhaltenen Sache.

Ist die Auflage etwas Unerlaubtes oder physisch Unmögliches, so kann auf ihre Erfüllung natürlich nicht gedrungen werden [7].

---

[1] L. 213. D. de V. S. (50, 16.) § 2. J. de V. O. (3, 16).

[2] L. 30. § 4. D. de leg. et fid. (30, 1). L. 49. § 1 et 2 eod.

[3] L. 17. D. de condict. ind. (12, 6).

[4] L. 14. D. de R. J. (50, 17).

[5] L. 71. pr. D. de cond. et dem. (35, 1).

[6] Beusch (cap. V. n. 42). Cfr. L. 80. D. *de cond.* (35, 1).

[7] Sieh Seuffert, Pandekten § 81. — Als erfüllt ist die Auflage zu betrachten, wenn der damit Belastete gethan hat, was in seinen Kräften stand, die Erfüllung zu bewerkstelligen. Vgl. L. 1. Cod. *de his, quae sub modo* (6, 45). — Ganz nichtig wäre aber der Vertrag, wenn die Auflage dem Wesen und der Substanz des Vertrages selbst entgegen wäre. Denn dieß hieße den Vertrag wollen und ihn nicht wollen. Ebenso, wenn die

Im Zweifel, ob die Nebenbestimmung Auflage oder Bedingung sei, wird nach gewöhnlicherer Meinung erstere angenommen. (Dagegen sieh Puchta, Pandekten § 63.)

III. *Causa.* — Darunter ist zu verstehen der Grund, durch welchen Jemand sich zu einem Vertrage bewogen fühlt, während modus Zweck und Absicht bezeichnet, die man beim Vertrage hat. Bezüglich des motivi principalis darf kein Irrthum obwalten, damit der Vertrag bestehen könne. Sonst schadet causa falsa dem Vertrage nicht (c. 60. X. *de appellat.* 2, 28: „cum cessante causa cesset effectus“ etc.).

IV. *Demonstratio* — ist durch Angabe besonderer Umstände gemachte Beschreibung der Personen und Sachen, mit welchen und bezüglich welcher contrahirt wird. Diese würde dem Vertrage dann schaden, wenn sie so dunkel wäre, daß man den eigentlichen Sinn der Contrahenten gar nicht herausfinden könnte.

V. *Arrha* (Handgeld, Daraufgeld) — was als Zeichen eines Vertrages gegeben wird. Bezieht sie sich auf einen erst künftig zu schließenden Vertrag [1], so hat sie die Natur einer Conventionalstrafe, welche der den Abschluß Verweigernde verliert. Ist sie erst beim Abschlusse des Vertrages zu geben, was immer präsumirt wird, so hat sie nur die Bedeutung einer die Vollendung bezeugenden Form. Nach Vollziehung oder durch gegenseitiges Uebereinkommen geschehene Aufhebung des Vertrages ist sie dann zurückzugeben. Sie kann aber auch hiebei durch Verabredung die Natur einer Conventionalstrafe für den Nichterfüllenden erhalten, auch kann sie mit der Intention eines Reuegeldes (arrha poenitentialis) gegeben sein, so daß der einseitige Rücktritt gegen Verlust der arrha oder ihres Werthes freigestellt ist [2]. Es kommt indessen immer hiebei auf das Herkommen und die speciellen Verabredungen an.

§ 6. Form der Verträge nach dem Gesetze.

Kann das positive Gesetz für sich allein Eigenschaften festsetzen, welche dem Vertrage wesentlich sein sollen, so daß er ohne sie gar nicht besteht?

Die positiven Gesetze können sicher bestimmen, welche Beschaffenheit ein Vertrag haben müsse, damit die Contrahenten gerichtlichen Schutz desselben ansprechen und auf Grund desselben ein Klagerecht erhalten sollen. Bezweifelt aber ist es, ob es Gesetze gebe mit der Kraft, an und für sich nach dem Naturgesetze von Seite des innern und äußern Consenses und des Objectes giltigen Verträgen wegen des Mangels gewisser Eigenschaften der Personen und Sachen und bestimmter Förmlichkeiten des Rechtsgeschäftes alle Wirksamkeit zu benehmen, da doch andererseits niemals ein nach dem Naturrecht ungiltiger Vertrag durch positives Gesetz wirksam gemacht werden kann. Die Meinungen hierüber sind getheilt.

Die Einen sagen, „sich verpflichten wollen“, worin das Wesen des Vertrages besteht, sei als eine rein innere Thatsache von jeder Anerkennung

---

Auflage den einzigen Zweck des Vertrages enthält, und etwas Unmoralisches verlangt. Eine zu einem an sich guten Zwecke noch gefügte Auflage über Unerlaubtes wird als gar nicht beigefügt angesehen.

[1] Z. B. wenn der Vertrag durch schriftliche Fertigung geschlossen werden soll, die Schrift aber bei Hingabe des Daraufgeldes noch nicht aufgesetzt ist.

[2] Puchta, Pand. § 254.

des äußern Forums unabhängig, und es könne die im Naturrecht begründete Wirkung davon vom Gesetze niemals beseitiget werden. Nur die äußern Wirkungen dieser innern Thatsache können vom Gesetze anerkannt und geschützt oder als des Schutzes unberechtigt erklärt werden; in foro interno trete die Wirkung des Vertrages immer ein und bleibe, ohne Rücksicht auf das forum externum. Unter ihnen ist der hl. Antoninus, und auch die vorzüglichsten Vertheidiger der entgegengesetzten Meinung, wie Lugo (d. 22. sect. 9. n. 252) und Lessius (l. 2. c. 19. dub. 3. n. 35), die Theologen von Salamanca, Vasquez u. A. sprechen dieser Ansicht ihre Probabilität nicht ab. Sie vertheidigen jedoch als besser begründet die Meinung, die vor dem Gesetze ungiltigen Verträge seien auch ungiltig in foro interno. Das Gesetz, sagen sie, sei hierin nie dem Naturrechte entgegen, sondern dieß werde von jenem nur erklärt und geschützt. Nach dem Naturrechte nämlich bestehe, sobald der gegenseitige Consens der Contrahenten unzweifelhaft sei, für beide Theile der Vertrag mit den gegenseitigen Rechten und Pflichten. Es stelle aber keine bestimmten allgemein giltigen Normen auf, welche wirklich das Vorhandensein des Consenses unzweifelhaft machen. Diese zu bestimmen, komme darum dem positiven Gesetze zu. Da es nicht möglich sei, ohne bestimmte Formen, an welche die Verträge gebunden werden, das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Consenses unläugbar zu machen, seien die darauf bezüglichen Gesetze zu betrachten als leges in periculo universali fundatae, und daher auch jene einzelnen Fälle nicht davon ausgenommen, in welchen zufällig der Consens auch ohne jene Formen klar am Tage liegt. Mithin verweise das Naturgesetz selbst wenigstens indirect auf das positive Gesetz, und verlange auch in foro interno Beobachtung der von ihm festgestellten Normen zur Giltigkeit und zum Wesen des Vertrages.

Da uns hier nur eine noch unentschiedene Streitfrage begegnet, sind die Contrahenten in solchen Fällen frei, den Vertrag zu erfüllen oder, so lange der andere Theil ihn noch nicht erfüllt hat, zurückzutreten. Sobald jedoch ein richterliches Urtheil über Verpflichtung oder Nichtverpflichtung des Vertrages gefällt worden ist, ist auch nur dieß allein maßgebend. Denn weil das Recht dessen, der aus dem Vertrage fordert, ebenso ungewiß ist, als das des andern Theiles, der behauptet, nicht obligirt zu sein, hat die richterliche Auctorität zu entscheiden.

Demnach ergibt sich folgende Zusammenstellung: a) Verträge, welche sowohl vor dem Naturgesetze als dem positiven Gesetze volle Verpflichtung erzeugen (obligatio *civilis*); b) Verträge, welche naturrechtlich obligiren, vom Gesetze aber zwar nicht für wirkungslos, aber auch nicht für so weit wirksam erklärt sind, daß die Klage nicht mit Einrede unwirksam gemacht werden könnte. Dahin gehören auch jene Verträge, aus welchen eine Klage nicht einmal angestellt werden kann, obgleich sie selbst nicht als wirkungslos erklärt sind. Der Gläubiger kann sich seines Forderungsrechtes bloß zur Grundlage anderer Verhältnisse (Pfandrecht, Bürgschaft, Constitutum, Novation), oder zur Begründung einer Einrede (Retention, Compensation) oder zur Ausschließung der Zurückforderung des Gezalten bedienen, ein Klagerecht aber aus dem Vertrage hat er nicht, — klaglose Verträge mit obligatio *naturalis;* c) Verträge, welche naturrechtlich nicht als ungiltig erscheinen, welche aber nach dem Gesetze im Falle einer erhobenen Klage auf

Erfüllung durch Einrede gänzlich unwirksam werden, oder schon ipso jure für ungiltig erklärt sind [1].

Es kommen für die äußere Form des Vertrages immer die Gesetze in Anwendung, welche zur Zeit seines Abschlusses an dem Orte bestehen, an welchem er zu Stande kommt. Haben den Vertrag Abwesende mit förmlicher Urkunde errichtet, so gelten die Gesetze des Ortes, von welchem diese datirt ist. Verträge bezüglich unbeweglicher Sachen sind immer zu beurtheilen nach den Gesetzen des Ortes, wo die Sache liegt. — Schriftliche Abfassung ist wegen des später nötigen Beweises für alle Fälle sehr zu rathen. Die Contrahenten können sie zur Bedingung der Giltigkeit ihres Vertrages machen. Für Verträge über Immobilien ist zur Erzeugung der obligatio civilis, wenn auch nicht der naturalis, notarielle Fertigung nötig [2].

§ 7. Wirkung der Verträge.

Die Wirkung des Vertrages besteht darin, daß dem einen Contrahenten ein strictes Recht, eine Sache oder eine Handlung von dem andern zu fordern entsteht, und diesem die Gerechtigkeitspflicht, das Recht des ersteren anzuerkennen und seine Forderung zu erfüllen [3].

Recht und Pflicht geht in der Regel auch auf die Erben der Contrahenten über [4], wenn es nicht ausdrücklich anders bedungen worden ist, oder der Vertrag seiner Natur nach nur auf die Person des Contrahenten sich beziehen kann.

Für eine dritte Person kann ein Vertrag Vortheile bewirken, aber es kann ihr durch ihn nie irgend eine Last oder Verpflichtung gegen ihren Willen auferlegt werden. Jeder Vertrag ist zu verstehen salvo jure tertii.

Nur durch die versprochene Leistung wird der Vertrag erfüllt, nicht durch eine andere anstatt derselben gegebene [5], außer es wäre ein Wahlrecht vorbehalten. Werth, Maß, Gewicht des zu Leistenden richten sich, wo nichts Anderes bestimmt wurde, nach dem Orte, wo der Vertrag geschlossen wurde; nach österr. G. aber § 905 nach dem Orte der Uebergabe.

Die Contrahenten können indessen außer der durch den Vertrag direct beabsichtigten Verpflichtung auch gelegenheitlich des Vertrages unter sich Obli-

---

[1] Verträge dieser dritten Art sind nicht viele.

[2] Sieh über civilis und naturalis obligatio und deren Anwendung im heutigen Rechte — Savigny, Obligationenrecht § 5—14.

[3] Wenn zwei oder mehrere Personen Jemand ebendasselbe Recht zu einer Sache versprechen, oder es von ihm annehmen, so wird Forderung und Schuld getheilt nach den Grundsätzen der Eigenthumsgemeinschaft. Ist die Sache theilbar, so haftet jeder Mitschuldner nur für seinen Theil, und jeder Mitgläubiger hat sich mit dem ihn treffenden Theil zu begnügen. Ist sie untheilbar, und nur Ein Gläubiger, so kann sie dieser von jedem Mitschuldner fordern: sind mehrere Gläubiger und nur Ein Schuldner, so kann dieser auf Uebereinkunft aller Gläubiger dringen, oder die gerichtliche Verwahrung der Sache verlangen. Einem einzigen Mitgläubiger ohne Sicherstellung sie herauszugeben, ist er nicht verpflichtet.

[4] L. 13. Cod. *de contr. et comm. stip.* (8, 38).

[5] *Aliud pro alio invito creditori solvi non potest.*

gationen incurriren. Dieß ist der Fall, wenn die Sache, worüber der Vertrag geschlossen ist, Schaden leidet oder zu Grunde geht, welches möglich ist:

a) Dolo malo contrahentis, d. i. durch listige absichtliche Beeinträchtigung des in Folge des Vertrages Berechtigten. Wer solcher Hinterlist sich schuldig macht, ist immer verpflichtet, alle schlimmen Folgen des Dolus durch Restitution gut zu machen [1] (tenetur praestare dolum). Auch seine Erben haften für jeden im Vertrage verübten Betrug.

b) Culpa, durch Schuld. Darunter ist hier nicht zu verstehen eine durch ungerechte Handlung zugefügte Beschädigung, sondern ein dem andern Contrahenten durch Fahrlässigkeit herbeigeführter Nachtheil; also nicht, wie man sagt, culpa theologica, welche hier zusammenfällt mit dolus malus, sondern culpa juridica. Die Schuld hat mehrere Grade nach Maßstab der Vernachlässigung; nämlich: culpa lata, wenn nicht einmal die notwendigste Sorgfalt angewendet ist, welche sonst jeder vernünftige Mensch zu beobachten pflegt, oder wenn man der Sache des Andern nicht jene Sorgfalt zuwendet, wie seiner eigenen [2]. Die culpa lata wird in Civilsachen dem dolus gleich gehalten, und sie wird auch selten von jeder culpa theologica ganz frei sein. — Culpa levis ist demjenigen beizumessen, welcher die sonst von einem klugen und umsichtigen Hausvater auf seine Sache verwendete Sorgfalt in Beziehung auf eines Andern Sache außer Acht läßt. — Ist im Rechte von culpa im Allgemeinen die Rede ohne nähere Bezeichnung, und bringt nicht die Natur des Rechtsgeschäftes es anders mit sich, so ist damit immer culpa levis gemeint. — Culpa levissima endlich ist Vernachlässigung jener Sorgfalt, welche nur den umsichtigsten Menschen eigen und auch sonst um das Ihrige besorgten Hausvätern nicht gewöhnlich ist. — Die Pflicht zu haften für Schaden, welchen die Schuld zur Folge hat, tritt nach dem göttlichen Gesetze jederzeit ein, wenn die den Schaden indirect verursachende Handlung oder Unterlassung wirklich sündhaft war dadurch, daß man ihre Folgen vorhersah, und doch keine andere Handlungsweise wählte, oder daß man wenigstens auf die Folgen reflectiren konnte und sollte, es aber unterließ. Ist die culpa eine reine culpa juridica gewesen, welche zwar in foro externo als zurechenbare Fahrlässigkeit bewiesen werden kann, in foro interno aber, im Gewissen, als durchaus fehlerfrei sich erweist, so tritt die Pflicht der Schadloshaltung nur ein mit der gefällten richterlichen Sentenz, welcher sich zu fügen Gewissenspflicht ist, wenn anders die Sentenz auf Grund des wahren, objectiven Thatbestandes erfolgte, da die Gesetze, nach welchen hiebei geurtheilt wird, durchaus notwendig sind zur Sicherung des Eigenthums, eine Einrede aber der innern moralischen Schuldlosigkeit vor dem äußern Forum nicht stattfinden kann, so lange aus dem äußern Factum das Gegentheil präsumirt werden muß.

Nach dem Civilrechte ist aber festgesetzt:

1) Culpa lata wird gleich dem dolus in jedem Vertrage prästirt.

2) Culpa lata et levis wird gegenseitig in allen Verträgen prästirt, bei welchen für beide Contrahenten ein Vortheil beabsichtiget ist.

3) Bezweckt der Vertrag Nutzen für den einen Theil, und ein Onus für den andern, so prästirt jener jede culpam, auch die levissimam, dieser aber nur latam, so weit nicht ausdrückliche besondere Verabredung oder gesetzliche Ausnahmsbestimmung es anders festsetzen. Culpa levissima wird auch prästirt von dem, welcher

---

[1] L. 23. Dig. de R. J.

[2] C. 2. X. *de deposito* (3, 17): Bona fides abesse praesumitur, si rebus tuis salvis existentibus, depositas amisisti. — L. 32. Dig. *depositi* (17, 3): nec enim salva fide minorem iis, quam suis rebus, diligentiam praestabit.

schuldbarer Weise mit der Erfüllung zögert, vom Augenblicke dieser Zögerung an. Es ist übrigens unmöglich, daß die Gesetzgebung genaue Grenzen ziehe für alle Fälle, wo jeder Grad von Schuld beginne und aufhöre. Es sind hiebei immer die concreten Verhältnisse der handelnden Person und die Umstände der Handlung zu berücksichtigen, und muß daher die Bestimmung des Grades von Schuld meistens dem Urtheile des Richters überlassen bleiben.

Wer eine Forderung zu erfüllen hat, haftet auch für den Schaden, der folgt aus Erfüllung derselben an einem andern, als dem für dieselbe bestimmten Orte, und zu einer andern als der bestimmten Zeit. Ist die Zeit der Erfüllung nicht im Vertrage oder durch die Natur des Geschäftes oder durch Gesetz bestimmt, so ist dem Verpflichteten vor geschehener Forderung des Berechtigten keine Zögerung zur Last zu legen. Wurde eine Zalung der Willkür des Schuldners frei gegeben, so kann der Gläubiger die Forderung erst nach dem Tode des Schuldners mit rechtlicher Strenge gegen dessen Erben verfolgen. — Vor der bestimmten Zalungszeit darf der Gläubiger nicht fordern; bei Gefahr des Verlustes aber kann er den Schuldner zu hinlänglicher Sicherheitsbestellung mit Recht anhalten. Der Schuldner aber darf vor dem Termin die Zalung leisten, außer es geschähe mit Absicht des Betruges, oder es wäre der Termin zum Vortheile des Gläubigers (z. B. bei verzinslichen Capitalien) gesetzt. Wie aber in diesem letzten Falle der Schuldner den durch die frühere Zalung dem Gläubiger ausfallenden Vortheil vergüten müßte, so wäre er auch berechtiget, falls der Gläubiger vor der Zeit fordert, den aus der vorzeitigen Leistung ihm selbst entgehenden Vortheil (commodum temporis oder repraesentationis, bei einer Geldschuld interusurium) dem Gläubiger aufzurechnen. — Zögert der Berechtigte, die Leistung rechtzeitig anzunehmen (mora accipiendi), so wird der Verpflichtete durch die nachfolgende Unmöglichkeit der Leistung frei, wenn er nicht durch dolus oder culpa lata dieselbe beursacht hat. — Die Zögerung des Schuldners hat die Folge, daß er in Verzugszinsen verfällt wird, und im Falle der Werth der geschuldeten Sache zu leisten ist, die Schätzung nach dem höchsten Werthe geschieht, den die Sache während der Dauer der Zögerung hatte. So wenigstens post sentent. judicis.

Was den Ort der Vertragserfüllung betrifft, so ist dieser bezüglich auf Immobilien der Ort, wo diese liegen, bezüglich der Leistung beweglicher Sachen ist es der Ort, an welchem der Vertrag geschlossen wurde, oder wenn auf Erfüllung geklagt worden war, der Ort der Klage. Dieß ist der Fall, so oft nicht die Natur der Leistung, freie Uebereinkunft, richterliche Entscheidung oder Gesetze einen andern Ort bestimmen [1]. So folgt schon aus der Natur von unentgeltlichen Verträgen, daß im Zweifel der Berechtigte die Sache beim Verpflichteten in Empfang zu nehmen hat und auf seine eigenen Kosten.

c) Die in den Vertrag gebrachte Sache kann endlich auch zu Schaden kommen bloß durch Zufall (casus fortuitus vel improvisus), d. h. durch irgend ein Ereigniß, welches auch mit allem menschlichen Fleiße nicht hätte verhütet werden können. Hiefür hat kein Contrahent gegen den andern zu haften. Ausnahmsfälle sind nur:

---

[1] Das bayer. Landrecht Thl. IV. Kap. XIV. § 10 sagt im Allgemeinen, die Erfüllung einer Verbindlichkeit habe in der Regel da zu geschehen, wo der Gläubiger sich befindet. Ebenso preuß. Landrecht Thl. I. Tit. V. § 247 und Tit. XVI. § 27. — — — Bei Klagen auf individuell bestimmte Sachen, welche sich ohne Dolus des Schuldners an einem andern Orte befinden, geschieht deren Herbeischaffung auf Kosten und Gefahr des Klägers (Seuffert § 242).

1) ausdrückliche Verabredung und für specielle Fälle eingegangene Verpflichtung;

2) wenn die Sache vor dem Unglücksfalle hätte schon an den Berechtigten übergeben werden sollen, und dieß aus Fahrlässigkeit unterlassen worden ist; wenn also mora cum culpa stattgefunden. Manche Rechtslehrer sind der Meinung, wenn bewiesen werden kann, die Sache wäre auch ohne schuldbare Verzögerung in den Händen des Berechtigten ebenso gewiß zu Schaden gekommen, so hafte der andere Theil nicht dafür [1]. Geschah die Verzögerung in der Absicht, die Sache einer Gefahr desto leichter auszusetzen, so ist sie gleich dem dolus.

Von dem Augenblicke an, in welchem der Verpflichtete zur Herausgabe der Sache verbunden war, gehen auch alle Vortheile der Sache, als Pertinenzen, Accessionen, natürliche oder bürgerliche Früchte, auf den Berechtigten über. Bei Zuwächsen und Zubehörungen ist kein Unterschied, ob sie zur Zeit des Vertrages wirklich schon zur Hauptsache gehört haben, oder erst nachher durch alluvio, implantatio, inaedificatio u. dgl. dazu gekommen, oder ausdrücklich im Vertrage mitbegriffen worden sind.

Bei entgeltlichen Verträgen muß der eine Contrahent dem andern immer auch dafür haften, daß sich derselbe der gegebenen Sache nach Natur und Inhalt des Vertrages bedienen könne, und dafür, daß kein Dritter auf dieselbe Sache Ansprüche hat (Gewährleistung; Evictionsleistung).

Fehlen der Sache ausdrücklich ausbedungene Eigenschaften oder, ohne daß der Mangel bei gewöhnlicher Vorsicht leicht zu entdecken gewesen wäre, solche, welche gewöhnlich bei der Sache vorausgesetzt werden, so kann der Empfänger auf Gewährung derselben antragen. Kann sie der Geber nicht gewähren, so steht es dem Uebernehmer frei, vom Contracte wieder abzugehen, muß aber dann die Sache in dem Stande zurückgeben, in welchem er sie empfangen. Kann oder will er dieß nicht, so bleibt es beim Vertrage, und er hat dann nur das Recht, so viel an Vergütung zu fordern, als die Sache durch den Mangel jener Eigenschaft weniger werth ist.

Erhobene und [2] gerichtlich anerkannte Ansprüche eines Dritten auf die Sache betreffend, hat der Vormann, wenn ihm der entstandene Rechtsstreit nicht notificirt worden, um selbst sein Recht vertreten zu können, die Befugniß, alle vom Empfänger gegen jenen Dritten versäumten Rechtsmittel für sich zu beanspruchen, so daß er in dem Maße von Entschädigungspflicht frei wird, als durch Anwendung erwähnter Mittel eine günstigere Entscheidung des Rechtsstreites wäre erzielt worden.

Wenn der Empfänger der Sache schon bei Eingehung des Vertrages die Rechte der dritten Person gekannt hat, oder wenn er selbst an der Eviction Schuld trägt, kann er nicht Schadloshaltung fordern. Auf Evictionsleistung kann auch im Vertrage verzichtet werden, wenn nur der Gewährsmann nicht mala fide ist.

Beschränkungen der Erfüllungsverbindlichkeit einer Obligation sind: 1. Die Wohlthat der Competenz [3], d. h. zur Leistung nur verurtheilt zu wer-

---

[1] Die Juristen, welche für diese Ansicht sich entscheiden, berufen sich auf L. 15. § 3. D. *de Rei Vind.* (6, 1). L. 14. § 1. D. *depos.* (16, 3). L. 47. § 6. D. *de leg.* I. (30). Ging die Sache zu Grunde durch einen in ihr liegenden Defect, in Folge dessen sie bei jedem Besitzer zu Verlust gegangen wäre, so ist obige Ansicht ganz sicher in foro interno anwendbar.

[2] Wegen nicht in Folge eines Rechtsstreites geschehener Eviction kann auf Leistung derselben in foro externo nie geklagt werden.

[3] L. 173. pr. D. de R. J.

den, „in quantum quis facere potest", und zwar nach Abzug des zum Lebensunterhalte schlechterdings Notwendigen. Die Einrede, wodurch dieß bezweckt wird, hat der Schuldner lediglich für seine Person, und sie steht dessen Bürgen und Erben nicht zu; auch nur gegen klagweise geltend gemachte Forderungen kann sie eingewendet werden [1]. Die Forderung wegen des Nichtbezalten bleibt; mit Klage aber kann sie vor Verbesserung der Vermögensverhältnisse des Schuldners nicht verfolgt werden. Die Competenzwohlthat ist gestattet: a) den Ehegatten unter sich; b) den Geschwistern; c) den Aeltern gegen die Kinder; d) dem Theilhaber der Gesellschaft, welche das ganze Vermögen der Glieder umfaßt, oder wenigstens ein sehr inniges Verhältniß unter denselben mit sich bringt, gegen die übrigen Theilhaber; e) den Soldaten; f) dem Schenker, der auf Vollzug der Schenkung belangt wird; g) dem Schwiegervater im Verhältnisse zum Schwiegersohne, der während der Ehe die versprochene Dos fordert; h) dem Ehemanne, seinem Vater und seinen Kindern in Ansehung der Zurückforderung der Dos; i) dem Hauskinde, wenn es die in dieser Eigenschaft von ihm gemachten Schulden kurz nach Aufhebung der väterlichen Gewalt bezalen soll, und von der väterlichen Erbschaft Nichts oder im Verhältniß zu den Schulden nur einen geringen Theil empfangen hat; k) demjenigen, der nach geschehener cessio bonorum auf Erfüllung aus dem neu erworbenen Vermögen belangt wird; l) auch vertragsmäßig kann die Competenzrede ausbedungen werden. — Gegen Klagen aus Delicten, oder wenn der Schuldner einen Betrug gegen den Kläger sich erlaubt hat, ist das benef. compet. nicht zuläßig [2].

§ 8. Wirkungen des Eides bei Verträgen.

Häufig kommt es vor, daß die Contrahenten durch einen Eid ihren Consens noch bekräftigen. Welche Verpflichtung entsteht aus dem Eide bei Verträgen?

Der Eid ist in solchen Fällen ein **Versprechungseid**. Er erzeugt keine Obligation der Tugend der Gerechtigkeit, sondern nur eine Obligation der Religion. Der Contrahent geht diese letztere noch ein nach und neben der Verpflichtung der stricten Gerechtigkeit, welche mit ihren Wirkungen als bereits eingetreten präsumirt wird.

Ein beeidigter giltiger Vertrag erzeugt demnach eine Verpflichtung, welcher nicht entgegengehandelt werden kann, ohne in *einem* Acte doppelte Sünde zu begehen, gegen die Gerechtigkeit und gegen die Religion.

Es entsteht aber der Zweifel: „Wenn ein an sich ungiltiger Vertrag beschworen wird, a) besteht dann wenigstens noch die Verpflichtung des promissorischen Eides? b) wenn ja, hat dann nicht etwa der Eid auch die Wirkung, daß die zur Giltigkeit des Vertrages mangelnden Requisiten supplirt werden, und auch die Gerechtigkeitspflicht ins Leben tritt?"

Ad a) Mag auch der Contract ungiltig oder rescindirbar sein, so bleibt man doch in Kraft des Eides gebunden, das Versprochene zu leisten, wenn es überhaupt der Art ist, daß es beschworen werden darf, — außer der Schwörende hätte sich nur unter Bedingung der Rechtskraft des Vertrages obligiren

[1] Aber auch gegen die Execution nach schon entschiedenem Rechtsstreite.

[2] Eine Art benef. comp. räumt das gemeine Recht beim Concurse auch dem Clerus ein. Auch für die Beamten sind im Gesetze Executionsbeschränkungen bezüglich ihrer Besoldungen ausgesprochen.

wollen. Wenn indessen der Vertrag durch ungerechte Gewalt, Drohung u. dgl. herbeigeführt wurde, so kann leicht Dispense von der Eidespflicht erholt werden.

Ad b) Diese Frage kann sich nur beziehen auf solche Verträge, welche bloß ungiltig sind wegen Ermangelung positiv gesetzlicher Erfordernisse. Die wahre Antwort auf dieselbe dürfte folgende sein: „Da der Eid eine Gerechtigkeitspflicht niemals erzeugt, sondern in Verbindung mit derselben sie voraussetzt als das vor Gott abgelegte Versprechen ihr treu nachzukommen, so kann er auch bei Verträgen niemals die ihnen fehlende Verpflichtung weder in foro interno noch externo ergänzen."

Viele Auctoren sind wohl der Meinung, jene Verträge wenigstens, deren Nullität oder Rescindibilität vom Gesetze ausgesprochen scheine als Rechtswohlthat für Privaten, z. B. Verträge Minderjähriger, Versprechen, ein Testament nicht zu widerrufen u. s. w., erhielten durch den Eid volle Kraft, weil dieser eine Verzichtleistung auf die Wohlthat in sich schließe [1]. Allein man entgegnet ihnen mit Grund, obgleich solche Gesetze direct nur die einzelnen Individuen und ihren Schutz betreffen, so seien sie doch notwendig auch zum gemeinen Besten, und zugleich „leges fundatae in periculo universali", und es stehe daher keinem Einzelnen frei, in vorkommenden Fällen auf die Anwendung der irritirenden Gesetze zu verzichten. Es ist ihnen unbenommen, durch Eid eine Verpflichtung auf sich zu nehmen, welche ihnen durch Vertrag nicht entstehen könnte; dieselbe aber bleibe immer nur persönliche Pflicht der Religion. Nur wo das Gesetz ausdrücklich erklärt, wenn verbunden mit einem Eide, könne ein an sich ungiltiges Rechtsgeschäft rechtskräftig werden, ersetzt der Eid alle fehlenden Requisiten, welche sonst dasselbe zur Giltigkeit erheischen würde. Im Allgemeinen aber wird dem Eide an und für sich diese Wirkung abgesprochen im Civilrechte [2]. Freilich glaubt man auch Stellen für das Gegentheil zu finden, z. B. l. c. Cod. *si adv. vend.* 2, 28. [3] — und die darauf folgende „nova constitutio Friderici". [4] Allein es ist in denselben nur die Rede entweder von eidlicher Bekräftigung schon selbst giltiger Verträge, oder von der unabhängig vom Vertrage bestehenden obligatio juramenti ex virtute religionis, welche Niemand läugnen kann. Auch das canonische Recht enthält nirgends etwas, wodurch aus der eidlichen Bekräftigung des Contractes eine das Wesen desselben beeinflussende Wirkung sich erweisen ließe. In den Stellen, worauf man sich bezieht (c. 28. X. de jurej. [2, 24.] und c. 2. de jurej. 2, 11. in 6to — c. 2.[5] de pact. 1,

---

[1] So Reiffenstuel tom. II. Lib. II. Decret. Tit. XXIV. § IV. n. 125 sq.

[2] L. 5. § 1. C. *de leg.* (1, 14.) L. 56. D. *de fidej.* (46, 1); besonders L. 7. § 16. D. *de pact.* (2, 14): „quotiens pactum a jure communi remotum est, servari hoc non oportet; nec legari nec jusjurandum de hoc adactum, ne quis agat, servandum."

[3] Mit diesem Gesetze wird ausgesprochen, der Minderjährige, welcher eidlich das Versprechen gegeben habe, ein Rechtsgeschäft nicht mehr anzustreiten (also nicht Restitution in integrum zu begehren), solle sich nicht einer perfidia und eines perjurium schuldig machen.

[4] Diese const. entscheidet, wer ein Geschäft mit einem giltigen Eide bestärkt hat, solle dasselbe nicht anfechten können — „sacramenta puberum sponte facta super contractibus rerum suarum non retractandis inviolabiliter custodiantur".

[5] Diese letzte Stelle ist wohl die einzige, welche etwas für die Meinung zu sprechen

18 in 6to), ist allerdings ausgesprochen, daß ein abgelegter Eid verpflichte, wenn auch das Civilrecht in der treffenden Materie keine privatrechtliche Verpflichtung erkenne. Aber nirgends ist gesagt, daß die Verpflichtung des promissorischen Eides auch die privatrechtlich nicht bestehende Verpflichtung miterzeuge.

Der Unterschied zwischen der dem Vertrage und dem Eide, jedem für sich, eigenthümlichen Verpflichtung besteht darin, daß die Verpflichtung aus dem Eide eine rein persönliche [1] Obligation ist, und mit dem Tode der Person erlischt, und auch durch Dispensation gehoben werden kann. Dagegen die Vertragspflicht dauert fort, wenn auch die etwa bezüglich derselben Sache eingegangene eidliche Verpflichtung schon durch Dispensation gehoben ist; von ihr ist keine Dispense möglich, und sie geht nach dem Tode der Person noch auf die Erben über [2].

Uebrigens sind die Erben verpflichtet, auch die juramenta et vota *realia* defuncti zu erfüllen, d. h. die vom Verstorbenen einem Andern gemachten und von diesem acceptirten eidlichen Versprechen, eine Sache aus seinem Vermögen zu geben, so wie die Gott gemachten Gelübde, eine Sache aus seinem Vermögen zu einem guten Zwecke zu verwenden. Es geht zwar nicht die obligatio juramenti et voti als einer reinen actio personalis auf die Erben über; aber durch Antretung der Erbschaft entsteht für sie die obligatio quasi ex contractu, alle onera realia des Verstorbenen zu tragen [3]. Die juramenta et vota realia binden übrigens in dieser Weise die Erben nicht weiter, als der Verpflichtung aus der Erbschaftsmasse und ohne Beeinträchtigung des ihnen schuldigen Pflichttheils Genüge geleistet werden kann [4].

Gegen die Erben desjenigen, gegen welche man sich eidlich verpflichtet hat, dauert auch die Verpflichtung aus dem Eide fort, wenn sie nicht auf seine Person restringirt worden ist.

§ 9. Auslegung der Verträge.

Jeder Vertrag ist auszulegen in dem Sinne, welchen man allgemein mit den von den Contrahenten zur Erklärung ihres Willens gebrauchten Worten und Handlungen unter gleichen Umständen verbindet. Rechtsregel ist es, daß im Zweifel über den Sinn das Rechtsgeschäft, so weit es möglich ist, so interpretirt werde, daß es mit der ihm eigenthümlichen Wirkung zu Recht bestehen könne, und dieß um so mehr, je freier und unabhängiger gemäß der

---

scheint, bloß nach dem Civilgesetze nichtige Verträge erlangen Vertragsobligation durch den Eid. „Quamvis pactum patri factum a filia, dum nuptui tradebatur, ut dote contenta nullum ad bona paterna regressum haberet, improbet lex civilis: si tamen juramento non vi, nec dolo praestito firmatum fuerit ab eadem, omnino servari debebit. . . . .“

[1] S. Thom. 2. 2. q. 98. a. 2. ad 4.

[2] Reiffenstuel l. c. § III. n. 102 sqq. Sieh besonders n. 107.

[3] Reiffenst. l. c. n. 108. — — C. 6 X. *de Testam.* (3, 26.) — L. 2. D. *de pollic.* (50, 12) „voti enim obligationem ad haeredem transire constat“.

[4] Ferraris Pr. Bibl. s. v. „votum“ art. I. n. 49.

Natur desselben die Willenserklärung abgegeben worden ist [1]. — Eine andere Rechtsregel bestimmt, daß derjenige, welcher aus dem Vertrage einen Vortheil für sich suchen will, so deutlich als möglich sich erklären muß, und daß im Falle er dunkler Worte sich bedient, im Zweifel und bei erhobener Klage seine Worte immer gegen ihn interpretirt werden (adversus eum, qui clarius loqui debuisset) [2]. — Einseitig verbindliche Verträge werden im Zweifel eher für eine geringere als für eine ausgedehntere Obligation interpretirt.

§ 10. Beendigung der Vertragsobligation.

Die durch den Vertrag erzeugte Verpflichtung wird aufgehoben:

1. Durch Entrichtung der Schuld (Zalung) [3]. Hat der Gläubiger mehrere Forderungen gegen den Schuldner, und ist aus der Natur seiner Leistung selbst nicht klar, welcher derselben er damit genügt habe, so geschieht die Abrechnung zuerst auf die Zinsen, dann auf die heimzuzalenden Capitalien, und zwar zuerst auf die dem Schuldner lästigeren Schulden, unter welchen wieder die älteren vorerst getilgt werden.

2. Durch Deposition bei Gericht, wenn der Gläubiger mit Annahme zögert oder ihm die Sache nicht sicher übermacht werden kann.

3. Durch Unmöglichkeit der Erfüllung.

Hat der Schuldner selbst diese Unmöglichkeit beursacht, so haftet er für den dadurch dem Gläubiger erwachsenden Schaden [4]. Geht die Sache, welche in Folge eines onerosen bereits abgeschlossenen Vertrages in des einen Contrahenten Eigenthum übergehen soll, ohne Schuld des andern, der sie zu übergeben hat, zu Grunde oder wird sie am Werthe gemindert, so hat diesen Verlust ersterer zu tragen, vorausgesetzt, daß es sich um eine der Species nach schon bestimmte und von andern ausgeschiedene, nicht erst zur Ermittelung des Preises noch zu zälende, wägende, messende, oder dem Erwerber zur Probe vorzulegende Sache handelt. — War der Vertrag auf Gewährung einer Dienstleistung oder einer Gebrauchsgestattung gerichtet, und der Acceptant verhindert, dieselbe sich zu Nutzen zu machen, während der andere Contrahent seiner Obliegenheit nachkommen konnte und wollte, so muß er gleichwohl die Gegenleistung entrichten. — — War die Obligation gerichtet auf eine aus mehreren zu wählende Leistung, so erlischt sie erst, wenn sämmtliche Wahlstücke unmöglich geworden sind.

4. Durch Compensation [5], indem der Schuldner zugleich Gläubiger seines Gläubigers wird, und zwar mit dem Rechte einer eben so werthvollen bereits liquiden Gegenforderung;

5. durch Confusion, — Beerbung des Schuldners durch den Gläubiger oder umgekehrt;

---

[1] C. 6. X. *de donat.* 3, 24: „in contractibus plena, in testamentis plenior, in beneficiis plenissima est interpretatio adhibenda." Vgl. L. 12. D. de R. J.; L. 3. D. de constt. princ. 1, 4.

[2] L. 99. D. de V. O. (45, 1.) L. 39. D. de pact. (2, 14.)

[3] Dig. *de solut. et liberat.* 46, 3.

[4] „Culpa perpetuatur obligatio." L. 91. § 3. 4. D. de V. O. 45, 1.

[5] Cod. *de compens.* (4, 31.)

6. durch Nachlaß (pactum remissorium) und von beiden Contrahenten vereinbarte Auflösung des Vertrages (mutuus dissensus), durch welche aber die in Folge des Vertrages bereits wohl erworbenen Rechte dritter Personen nicht geschmälert werden dürfen.

7. Erlischt die Obligation auch durch Verjährung (praescriptio *liberativa*)? — Das Civilrecht kennt außer acquisitiver Verjährung (s. oben S. 558 u. 566) eine Verjährung mit Wirkung der Befreiung von einer Schuldforderung. Sie kann nur als Einrede gegen persönliche Klagen (Klagen zum Schutze von Obligationen) geltend gemacht werden (Klagenverjährung), und erfordert, um sich ihrer bedienen zu können, a) daß der zur Forderung Berechtigte die vom Gesetze bestimmte Zeit vergehen ließ, ohne die Forderung zu stellen (die Zeit ist verschieden für die einzelnen Arten von Obligationen; in 30—40 Jahren aber verjähren alle Klagen); — b) daß der Schuldige sich im guten Glauben befand, d. h. ganz und gar keine Kenntniß oder auch nur Vermutung seiner Schuld hatte (so wenigstens nach canonischem Rechte).

Die Wirkung dieser Verjährung ist nun aber nach der Ansicht der besten neueren Juristen [1] keine Aufhebung der Obligation an sich, sondern nur der Klagbarkeit derselben; aus einer obligatio civilis wird eine obl. mere naturalis. — Ist der Schuldige bona fide, so hat er durch diese Verjährung nur den Vortheil, daß er sich dem gerichtlichen Proceßverfahren entziehen kann; ist er mala fide, so haftet er durch seine schuldbare Versäumung rechtzeitiger Zalung auch noch für die dem Gläubiger daraus entstandene Nötigung, den Rechtsweg zu betreten und für die dadurch erwachsenen Kosten. Die Schuld zu bezalen bleibt er im ersten wie im zweiten Falle verpflichtet.

Wollte man auch die Fortdauer der obligatio naturalis nach dem Civilrechte in Zweifel ziehen, so läßt sich doch die Gewissenspflicht zur Schuldentrichtung nicht läugnen. Denn ein gewiß und unbestreitbar entstandenes Recht wird durch einen später sich ergebenden Zweifel seiner Fortdauer nicht aufgehoben. Das Forderungsrecht des Gläubigers nun ist gewiß entstanden; dessen Erlöschung durch Verjährung aber ist nicht nur nicht gewiß, sondern sogar zufolge der Interpretation der ersten Auctoritäten in der Rechtswissenschaft wenig wahrscheinlich.

Indessen auch Moralisten, welche die Aufhebung der Schuld durch Verjährung im Gewissen nicht ganz verwerfen, wie Carrière [2], sprechen sich dafür unter solchen Einschränkungen aus, daß sie kaum Anwendung finden kann, außer auf Fälle, in welchen Jemand eine Schuld übernommen hat, ohne davon Kenntniß zu erhalten (z. B. ein Erbe, auf welchen eine ihm unbekannt gebliebene Schuld des Erblassers überging, — ein Bevormundeter, für welchen ohne sein Wissen der Vormund eine Schuld contrahirte u. dgl.) und fordern dann auch für deren Erlöschen eine 30jährige Präscription. Wer die Schuld selbst contrahirt hat, von dem kann gar nie gesagt werden,

---

[1] Sieh u. A. Savigny, System des röm. Rechts Bd. 5 § 248 ff. — Desselben Obligationenrecht § 11. n. 10. — Puchta, Pand. § 237 und Vorlesungen dazu. Ebendaselbst § 92.

[2] 410—412; 417—427; 464 sq.

er befinde sich in bona fide. Damit kann man sich wohl einverstanden erklären.

*) Die Sache kann nicht selbst für das Rechtssubject, dem sie zugehört, zeugen, und daher übernimmt das Gesetz die Obsorge für Beseitigung der Unsicherheit der Rechtssubjecte durch das Institut der Ersitzung (praescr. acquis.), und zwar mit voller Wirksamkeit in Ansehung des dadurch anerkannten Rechtssubjectes. Eine Obligation dagegen ist eingegangen mit Wissen und Willen der Person, welche ihrer Verpflichtung und deren Erfüllung oder Nichterfüllung sich bewußt ist und bleibt. Und daher wird sie nicht in Kraft des Gesetzes ipso facto von ihrer Schuld frei, wenn auch der Gläubiger wegen seines Saumsales, seine Forderung rechtzeitig geltend zu machen, es verdient, des gesetzlichen Schutzmittels verlustig zu gehen.

§ 11. Wucher in Verträgen.

Wie wir gesehen, ist der Vertrag wesentlich begründet durch den freien Willensentschluß zweier Personen und dessen unzweideutige Kundgabe, gegenseitig einander Forderungen einzuräumen, welchen eine **Gerechtigkeits**pflicht, sie zu erfüllen, entsprechen soll.

In so weit der Wille des einen Contrahenten aus vollkommen freier Selbstbestimmung sich verpflichtet, ein derartiges directes Forderungsrecht dem andern einzuräumen, ohne daß er eine Compensation für das demgemäß zu Leistende anzusprechen haben solle, verstößt dasselbe offenbar gegen keine sittliche Forderung, seine freie Dispensationsbefugniß über den Gegenstand seiner Freigebigkeit vorausgesetzt.

Wenn aber Jemand weder in der Lage ist noch des Willens, aus reiner Liberalität sich zu einer Leistung gegen einen Andern zu verpflichten, zugleich aber in der Notwendigkeit sich befindet, von Seite des Andern eine Leistung zu suchen gegen eine entsprechende Gegenleistung, — so ist es unzweifelhaft gegen die Liebe und gegen die Gerechtigkeit, wenn dieser ihm das, wessen er bedarf, nur geben will unter Bedingung einer ungleich höheren Gegenleistung. Zu einer den Betrag seiner Leistung übersteigenden Forderung berechtiget ihn weder der Wille des Mitcontrahenten noch die Leistung, für die er Compensation zu fordern hat. Es fehlt ihm hiezu jeder Rechtstitel.

Es liegt aber darin auch eine flagrante Verletzung der Liebe; es wird die Not des Nächsten benützt, ihm eine Leistung abzunötigen, durch welche der Contrahent Gewinn zieht, er selbst aber in noch größere Not versetzt wird.

Es liegt für den aus dem Vertrage beabsichtigten Vortheil kein Grund im Vertrage selbst, sondern man bedient sich der Hilflosigkeit des Nächsten, ihm abzunötigen, was er weder geben will, noch ohne großen Nachtheil geben kann.

Dieser bei einem Vertrage unter Mißbrauch fremder Not und Hilflosigkeit, unter dem Scheine der Hilfeleistung stipulirte ungerechte Gewinn ist Wucher [1].

---

[1] S. *Jo. Chrys.* hom. in Matth.: Nihil crudelius est nihilque turpius frequenti hominum usura. Foenerator ex aliorum interitu lucrum quaerit, et ex aliena paupertate ditescit; immo fructus reperit, quasi suae caritati debeantur. Omni carens misericordia misericors haberi cupit; de paupere optime videtur velle mereri; sed

Das lateinische Wort usura wird zur Bezeichnung dieser Species von Ungerechtigkeit gebraucht; aber es bedeutet auch so viel als das deutsche Wort „Zins", erlaubter Entgelt für Gewährung des Gebrauches oder Nießbrauches einer Sache. Näheres über den Unterschied von Wucher und Zins ist bei den einzelnen Verträgen zu erörtern.

Die Wuchersünden unterscheiden sich in: us. *explicita* sive *formalis*, ausdrücklich im Vertrage bedungener ungerechter Gewinn, und *implicita* sive *virtualis*, die durch unzweideutige Handlung gestellte ungerechte Forderung; us. *palliata*, ein nach seiner äußeren Form scheinbar gerechter Vertrag, durch welchen ein wucherischer Vertrag verhüllt wird; us. *mentalis*, ungerechter Gewinn oben erklärter Art, welcher nicht formell oder virtuell gefordert, aber als eine wirkliche vertragsmäßige Schuld intendirt wird.

Die Auctoren verstehen gewöhnlich unter Wucher unerlaubten Gewinn aus dem Darlehensvertrage. Allein der hl. Thomas deutet klar in seinem opusc. 73. c. 8 an, daß diese Begriffsbestimmung zu enge gefaßt ist, wenn er sagt: *Omnis* contractus, in quo aliquid plus accipitur, quam datur, sive in spe, sive in re, vocatur contractus *usurarius*. Dieß steht im Einklange mit c. 4. C. XIV. q. 3. c. 6. X. *de usuris* 5, 19. c. 19. X. *eod.* — Vgl. Funk, Zins und Wucher. Tübingen 1868.

§ 12. Veräußerung von Forderungen. (Cession.)

Jede Forderung, die nicht rein persönlicher Natur und nicht unveräußerlich ist, gilt als Bestandtheil des Vermögens, und kann als solcher selbst zum Gegenstande eines Rechtsgeschäftes, eines entgeltlichen oder unentgeltlichen Vertrages gemacht werden. Sie besteht auch nach Uebertragung auf eine andere Person in ganz gleicher Weise fort, wie vorher; nur die Person des Gläubigers, welchem sie zusteht, ist eine andere. Der neue Gläubiger wird Cessionar genannt, sein Vorgänger Cedent. Jener kann nicht mehr Recht erwerben, als dieser gegen den Schuldner hatte, und die Lage des Schuldners darf durch Cession nicht verschlimmert werden. Zur Cession ist weder eine besondere Form, noch Zustimmung des Schuldners nötig, sondern nur ein Rechtsgeschäft, das auch sonst Uebertragung und Erwerbung von Rechten begründet [1].

§ 13. Eintheilung der Verträge.

Die Begründung eines gegenseitigen Rechts- und Pflichtverhältnisses durch den freien Willen zweier Personen ist möglich entweder in der Weise, daß die Einräumung eines Rechtes auf eine Sache vorhergeht, und auf dessen Grund sodann die Forderungen stipulirt werden, und dieß ist das Eigenthümliche der Realverträge; oder in der Art, daß ohne Rücksicht auf ein vorher gebil-

---

illum opprimit . . . . Cfr. s. *Ambros.*, de Tobia cap. 14. 15. s. *August.*, ep. 54. ad Macedon. Serm. III. in ps. 36. *Lactant.*, div. inst. VI, 18.

[1] Durch Uebertragung des Schuldscheins allein hätte der Cessionar noch nicht Beweismittel genug für die Cession; er bedarf noch einer schriftlichen Urkunde über dieselbe. Nur wenn die Obligation auf jeden Inhaber (au porteur) ausgestellt ist, wird man schon durch Erwerb derselben Gläubiger.

betes dingliches Recht lediglich durch die erklärte Willensübereinstimmung die Obligation erzeugt wird, — Consensualverträge. Die ersteren bezeichnet das römische Recht als contr. *nominati,* da die Obligation einen bestimmten Namen im Rechte hat (mutuum, commodatum etc.), und auch durch eine mit bestimmtem Namen im Rechte aufgeführte Klage geschützt werden kann. Es stellte ihnen aber auch eine andere Klasse von Verträgen an die Seite unter dem Namen der contr. *innominati,* welche mit den Realcontracten dieß gemein haben, daß sie durch Leistung auf Gegenleistung verpflichten [1], aber nicht unter die contr. nominati subsumirt werden können, weil die durch sie stipulirten Leistungen ganz anderer Art sind. Sie werden daher nur durch die allgemeinen Formeln bezeichnet, auf welche diese zurückgeführt werden können, *„do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias“*, und zu ihrem Schutze dient die sog. „actio in factum praescriptis verbis“.

Verschieden von den Verträgen selbst sind die sie einleitenden Acte, als: Proposition, einseitige Aufforderung zur Vertragsabschließung, — Tractate, gegenseitige Erklärungen über die Vertragsbedingungen, welche jede Partei stellt, — Punctationen, schriftlicher Entwurf des vereinbarten Vertrages, welchem erst noch die solenne Form gegeben werden soll.

Auch das Versprechen an sich ist noch kein Vertrag, sondern nur eine Proposition, die Erklärung der Bereitheit des Willens, eine bestimmte Leistung zu übernehmen. So lange es noch nicht acceptirt ist, hat es noch keine Wirkung und ist widerruflich. Nach erfolgter Acceptation verpflichtet das ernst gemeinte und mit vollster, ungeminderter Freiheit gemachte Versprechen, kann aber auch dann strenge genommen nicht Vertrag genannt werden, in so lange nur der Promittent eine Leistung auf sich nehmen will, welche für den Promissar eine reine Begünstigung sein soll, so daß er auch im Falle der Nichterfüllung über nichts sich beklagen könnte, als daß ihm das gegebene Wort nicht gehalten wurde. Es fehlte die dem Vertrage wesentliche Obligation aus stricter Gerechtigkeit; das Versprechen der bezeichneten Art erzeugt nur Treuepflicht, welche unter die obligationes ex genere suo leves zu zälen ist [2] (cfr. S. Th. 2. 2 q. 88 a. 3 ad I.).

Daß Promittent dem Promissar ein strictes Recht habe einräumen wollen, das er gegen ihn und seine Erben geltend machen könne, müßte bewiesen werden und läßt sich nicht präsumiren. Ist das aber wirklich der Fall, so ist der Act schon mehr als ein Versprechen; er ist dann ein Schenkungsvertrag, welcher die Forderung auf Extradition des Vertragsobjectes nicht sofort, sondern erst nach Ablauf einer bestimmten oder unbestimmten Zeit entstehen läßt, oder ein „pactum de contrahendo“, d. i. ein Vertrag, durch welchen man sich zum spätern Abschlusse eines Vertrages obligirt.

In Fällen, in welchen der Promittent durch sein Versprechen den Promissar dazu veranlaßt hat, sich um desselben willen eines Vortheils zu begeben, — oder auch seinerseits ein Gegenversprechen zu machen und dieß zu

---

[1] Vering, Römisches Privatrecht § 159.

[2] Einige Auctoren, wie Antoine, statuiren eine Gerechtigkeitspflicht, welche sub gravi obligirt. (Cfr. Antoine, Tr. de contr. p. II. cap. I. q. 3.) — Sieh dagegen *Lugo,* disp. 23. n. 93 sq.; besonders S. *Alphonsi,* de Lig. hom. ap. X. 127.

erfüllen, kann er allerdings aus Gerechtigkeit verpflichtet sein, das Versprechen zu halten; dieß aber nicht wegen der dem Versprechen seiner Natur nach eigenen Wirkung, sondern weil er ohne Erfüllung seines gegebenen Wortes den Promissar in Schaden bringen würde. Er muß in diesem Falle entweder leisten, wozu er sein Wort verpfändet, oder für die mit Rücksicht auf dieses übernommene Opfer ein anderes Aequivalent bieten. Hat ja auch ein nur erheucheltes, also gar nicht zu Recht bestehendes Versprechen, wodurch man eines Andern Schaden beursachte, die gleiche Verpflichtung zur Folge.

Ist ohne Schuld des Promittenten die Erfüllung des Versprechens unmöglich geworden, oder sind ohne seine Schuld Umstände eingetreten, unter welchen er von Anfang an nie sich verpflichtet haben würde, so wird er von selbst von seiner Verbindlichkeit frei [1].

Tit. II. Realverträge.

Die benannten Realverträge schließen sich an die Sachenrechte an, für deren Gewährung sie die Pflicht der Gegenleistung erzeugen. Entweder ist die Hingabe der künftig zu erstattenden Sache verbunden mit Uebertragung des Eigenthums derselben, und dann wird auf dessen Grund der Darlehensvertrag (mutuum) errichtet; — oder nur mit Uebertragung eines Rechtes an einer fremden Sache, und dieses kann sein: Recht, die Sache in Detention zu haben, als Fundament des Hinterlegungsvertrages (depositum), — oder Gebrauchsrecht, auf welches sich stützt der Leihvertrag (commodatum), — oder Recht, durch den Besitz der Sache eine Forderung zu sichern, die man gegen den Eigenthümer derselben hat, und diesem entspricht der Pfandvertrag (contr. pigneratitius), — Recht, die Sache zu veräußern, als wäre man Eigenthümer, welches Voraussetzung ist für den Trödelvertrag (contr. aestimatorius).

§ 1. Darlehensvertrag (Mutuum) [2].

A. Natur des Vertrages.

Dieser Vertrag wird geschlossen durch Uebergabe von verbrauchbaren Sachen mit dem Rechte des Verbrauches, also zum Eigenthume, gegen die Verpflichtung, seiner Zeit Sachen derselben Qualität und Quantität zurückzugeben. Da er zum Vortheile des Empfängers (mutuatarius) der Sache ist, so prästirt der Verleiher (mutuans) nur „culpam latam" — er haftet jenem für allen aus der geliehenen Sache in Folge seiner groben Fahrläßigkeit ihm zugehenden Schaden. Außerdem aber trägt alle Gefahr und den Verlust der Sache der Empfänger, weil auf ihn das Eigenthum der Sache übergeht. Vor Ablauf der festgesetzten Zeit ist der Mutuant nicht berechtiget, die Rückerstattung zu fordern [3]. Wurde keine Zeit bestimmt, so darf der Mutuatar warten,

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 110 a. 3. ad 5. s. Alph. Lig. IV. 720.

[2] D. *de reb. cred. et si cert. pet.* 12, 1.

[3] Wer sein Eigenthum nicht veräußern kann, ist selbstverständlich unfähig, Darlehen zu geben, und wer sich nicht verpflichten kann, ist unfähig, solches aufzunehmen. — Das römische Recht (D. de SC. Maced. 14, 6. Cod. ad SC. Maced. 4, 28) erklärt durch das

bis er zur Rückerstattung aufgefordert wird und ist ihm auch dann noch so viel Zeit zu lassen, als nach billigem Ermessen genügt, das zu erstattende Object sich zu verschaffen. Von der Pflicht, zu restituiren, wird er durch keinerlei Ursache frei, selbst nicht, wenn ihm das Dargeliehene durch einen Unfall zu Grunde gegangen wäre, ohne nur den mindesten Gebrauch davon gemacht zu haben; denn „res perit domino“.

Bezüglich des zu erstattenden Quantum entsteht die Frage, ob die Werthveränderung der Sache bei der Rückerstattung in Betracht zu ziehen sei. Ist der Mutuant berechtiget, im Falle er z. B. ein Scheffel Getreide hingeliehen hat, eben so viel sich später ersetzen zu lassen, wenn das Getreide zur Zeit der Rückerstattung im Preise bedeutend gestiegen ist? — Ohne Zweifel ist er es dann, wenn er das Getreide vor dieser Zeit weder verbraucht noch veräußert hätte. Hätte er dieß gethan, so bleibt er gleichwohl berechtiget, wenn die Rückgabe des ganzen empfangenen Betrages unter allen Umständen ausbedungen worden und eine Wertherhöhung nicht mit Bestimmtheit vorhergesehen werden konnte. — Für den Fall einer vorhersehbaren Werthminderung kann ohne Unrecht stipulirt werden, daß der Mutuant zur Zeit der Rückerstattung für den Verlust am Werthe entschädiget werde, da er unter diesen Verhältnissen gewiß nicht mehr erhält, als er hingegeben. (S. Lig. IV. n. 782.) Ungerecht wäre die Forderung, es müsse das ganze hingeliehene Quantum zu der Zeit erstattet werden, in welcher die Waare höheren Preis erreicht haben wird, obgleich der Verleiher die Sache nicht bis dahin aufbewahrt hätte [1].

B. Zins.

Wir begegnen bei diesem Contracte der wichtigen praktischen Frage, ob sich der Mutuant nicht auch für die Dienstleistung des Verleihens seiner Sache einen Entgelt — Zins — ausbedingen dürfe.

Es wird mit Unterscheidung zu antworten sein. Kann die hingeliehene verbrauchbare Sache dem Mutuanten nur durch ihren Verbrauch dienen (consumptives Darlehen), so wäre es ungerecht, einen Zins zu fordern. Denn in diesem Falle bildet das Gebrauchsrecht und die Sache selbst nicht zwei verschiedene Rechtsobjecte. Wem ersteres zusteht, dem gehört auch letztere. Es kann also auch aus Hingabe der Sache nur ein Rechtstitel entstehen, nämlich auf Rückgabe der Sache [2]. Die Natur eines Consumptivdarlehens

---

Senatusc. Macedonianum Gelddarlehen an Personen, die noch unter väterlicher Gewalt stehen, für klagelos. Der Schuldner sowohl als dessen Vater, Erben und Bürgen können die auf Rückerstattung erhobene Klage durch die exceptio SC. Maced. unwirksam machen, außer der filius familias könne die Schuld aus seinen bonis castrens oder quasi-castr. abtragen, oder der Verleiher habe nicht gewußt, daß der Empfänger noch unter väterlicher Gewalt stehe, oder es habe der Vater das Darlehen zum Besten des Kindes mit Ersparung der sonst dafür zu machenden Auslagen verwendet.

[1] C. 6. 19. X. *de usuris* (5, 19).

[2] S. Th. 2. 2. q. 78. a. 1 . . . venderet eamdem rem bis vel venderet id quod non est: unde manifeste per injustitiam peccaret. — Duns Scotus hat denselben Gedanken in anderer Form; nämlich, da das Hingeliehene Eigenthum des Empfängers wird, so würde sich der Verleiher durch Zinsforderung von einem Andern dafür zalen lassen, daß dieser über die ihm eigenthümliche Sache disponirt, wofür gewiß kein Rechtstitel denkbar ist. Cfr. *Reiffenstuel*, J. Can. Tom. IV. Tit. XIX. § 2. n. 17.

hat aber gewiß die Hingabe verbrauchbarer Sachen immer, wenn ein Armer sie gesucht hat, der sie nur bedarf zu seinem und der Seinigen Lebensunterhalt.

Kann dagegen die Sache für den Mutuanten Gewinn bringend sein (productives Darlehen), so hat offenbar der Gebrauch zur Production einen von dem Werthe der Sache selbst verschiedenen Werth, und wer ihn gestattet, kann sich auch außer der Sache diesen Gebrauchswerth ersetzen lassen. Bei dem gegenwärtigen Stande der Industrie und des Handels können alle im Verkehre befindlichen Artikel, auch die consumptiblen (sieh oben S. 536) Sachen productiv verwendet werden theils als Stoffe zur Verarbeitung, theils als Tausch- und Handelsartikel. Eine und dieselbe Sache wird daher als Object eines consumptiven Darlehens im oben erklärten Sinne keinen Zins erlaubter und gerechter Weise zulassen, dagegen kann solcher aus ihr als Object eines productiven Darlehens bezogen werden. Da die älteren Auctoren unter mutuum in der Regel nur erstere Art des Darlehens verstehen, so erklärt sich die Einstimmigkeit, womit sie immer ganz allgemein den Satz aufstellen: „Jeder in Kraft des Darlehensvertrages als solcher gezogene Gewinn ist Wucher.“ Mit Einschränkung auf das consumptive Mutuum ist derselbe vollkommen und unbedingt wahr [1].

Indessen ist auch in Ansehung dieser Art von Darlehen der Bezug des Interesse nicht zu beanstanden, d. h. Ersatzforderung für den Verlust, welchen der Mutuant durch das Darlehen erleiden muß (damnum emergens) und für den in Folge desselben ihm entgehenden Gewinn (lucrum cessans), wenn nur Verlust und Gewinn gewiß erfolgten und lediglich durch das Darlehen beursacht sind und der Ersatz dafür schon gleich im Vertrage ausbedungen wurde [2]. Dieses Interesse ist nicht ein Mehrbetrag über die Sache, sondern gehört eigentlich mit zu dem, was der Gläubiger dem Schuldner gegeben hat.

Mehr als den numerischen Betrag der aufgezählten Sache gibt auch derjenige, welcher das Seinige hinleiht mit ganz besonderer Gefahr, es nicht mehr oder nur zum Theile oder nur mit vielen Mühen und Kosten zurückerhalten zu können. Da offenbar die gewisse Hoffnung auf eine bestimmte Sache mehr werth ist als eine zweifelhafte Aussicht, und der sichere Besitz höher geschätzt werden muß, als ein kostspielig erst zu erringender Besitz, so gehört es auch noch mit zum Interesse des Darleihers, einen verhältnißmäßigen Ersatz zu erhalten für die Werthminderung seiner Forderung durch die individuellen Verhältnisse des Schuldners (periculum sortis) [3]. Personen, welche so arm sind,

---

[1] Eine Verhüllung solchen wucherischen Gewinnes ist verdammt in der prop. 42. damn. ab Innoc. XI.: usura non est, dum ultra sortem aliquid *exigitur* tanquam ex benevolentia et gratitudine *debitum*, sed solum si exigatur tanquam ex justitia debitum.

[2] S. Th. 2. 2. q. 78. a. 2 ad 1. Daß lucrum cessans zum Interesse gehöre, haben Einige bestritten. Sieh S. Lig. n. 768.

[3] Die Congreg. de propag. fide entschied im J. 1654 (Innocenz XI.) für die chinesischen Christen, welche fürchten mußten, daß ihre Schuldner ungerechter Weise sich der Zalung entziehen: „Si aliquid accipiant ratione periculi probabiliter imminentis prout in casu, non esse inquietandos, dummodo habeatur ratio qualitatis periculi et probabilitatis ejusdem ac servata proportione inter periculum et id quod accipitur.“ — In gleichem Sinne spricht sich für solche Fälle der hl. Thomas aus op. 75. c. 6. —

daß überhaupt eine Rückerstattung nicht möglich ist, kann selbstverständlich nur ein Almosen gegeben werden [1].

Das von Gefahr, die Rückerstattung nicht erwirken zu können Gesagte, wird mit Unrecht in der Art generalisirt, daß man sagt, in jedem Darlehen gibt man sein wirkliches Besitzthum hin für eine bloße Hoffnung. Denn das Mutuum an sich macht das Geliehene nicht unsicherer, als es vorher war. Im Gegentheile verliert der Verleiher alle Gefahr der Sache, und übernimmt sie der Empfänger. Selbst für den Fall der Not wird dem Mutuanten seine Sache nicht entzogen, da er sich zu jeder Zeit freistehende Rückforderung vorbehalten kann [2].

C. Gelddarlehen und Geldzins.

Das am meisten übliche Darlehen ist gegenwärtig Gelddarlehen. Es fragt sich, ob denn Geld eine consumptible Sache sei. Das Geld an sich, die Münze als solche, hat seine Bedeutung nur als Ausdruck eines Werthes. In dieser Eigenschaft ist es Tauschmittel; der Münze werden Sachen substituirt von dem gleichen Werthe, der durch sie ausgedrückt wird. Es wird zur Beantwortung obiger Frage also darauf ankommen, welche Sachen und zu welchem Zwecke der Münze substituirt werden sollen. Sind dieß zum Lebensunterhalte bestimmte consumptible Sachen, so hat das geliehene Geld den Charakter einer consumptiblen Sache und ist das Darlehen ein consumptives. Sollte es als Tauschmittel gebraucht werden für Sachen, mit denen Gewinn in Industrie und Handel erzielt wird, so ist es gleich einer producirenden Sache und Object eines productiven Darlehens. Darnach wird zu beurtheilen sein, ob ein Zins daraus gezogen werden darf oder nicht.

Heutzutage ist der Hauptbesitz Geldbesitz, nicht mehr Grundbesitz. Das Hauptgewicht des Vermögens liegt also auf den Werthen, ausgedrückt in Geld, die man im Flusse des socialen Verkehres erhalten kann, indem man sie in Umtausch setzt im Handel, oder der Industrie und dem Gewerbe überläßt als Kapital, welches es ermöglichet, in ausgedehntem Maße durch Arbeit die Naturstoffe zu verarbeiten, — Waaren zu produciren. Als eine Hauptgrundlage des Handels aber und als der eine Factor der Production bringt das Kapital Gewinn; und man sucht so vorherrschend in Handel und Industrie die Quellen des

---

Auch das Conc. Later. V. sess. 10 deutet die Forderung eines Ersatzes des periculum sortis an, wenn es als Wucher bezeichnet, „lucrum, quod nullo labore, nullo sumptu, nullo *periculo* conquiri studetur."

[1] Ueber das berechtigte Interesse des Gläubigers sieh *Zech*, „rigor moderatus doctrinae Pontificiae circa usuras a SC. D. N. Benedicto XIV. per epist. encycl. epps. Ital. trad. diss. II."

[2] Prop. 41. damn. ab Innoc. XI.: cum enumerata pecunia pretiosior sit numeranda, et nullus sit, qui non majoris faciat pecuniam praesentem quam futuram, potest creditor aliquid ultra sortem a mutuatario exigere et eo titulo ab usura excusari. — Prop. 42. damn. ab Alex. VII.: licitum est mutuanti aliquid ultra sortem exigere, si se obliget ad non repetendam sortem usque ad certum tempus. — Mit diesem letzten Satze ist nicht berührt die nicht unwahrscheinliche Meinung einiger Auctoren, es begründe ein Recht auf einige Vergütung, wenn man sich verpflichte, das Geliehene in sehr langer Zeit nicht zurückzuforderu, während welcher man in die Lage kommen kann, nicht ohne Schaden seine Sache zu entbehren. Cfr. Dom. Viva propp. damn.

Reichthums, daß für jeden in Geld repräsentirten Werth leicht eine Verwendung zu mercantilen und industriellen Zwecken gefunden werden kann. Bei dieser Sachlage kann das Geld resp. das Capital im Allgemeinen als eine ihrer Natur nach nicht mehr sterile, sondern vielmehr fructificirende Sache angesehen werden. Wird auch die Münze als solche dahingegeben, der durch sie ausgedrückte Werth bleibt, und läßt einen selbst werthvollen, weil Gewinn bringenden Gebrauch zu. Der Werth des Capitals im Einzelnen wird sich berechnen nach dem erzielbaren Gewinne, an welchem dem zur Rückforderung des Capitals Berechtigten ein entsprechender Antheil gebührt. Im Allgemeinen aber bestimmt ihn die Größe oder der Mangel der Nachfrage von Seite des Handels und der Industrie oder des Angebotes von Seite der Besitzenden.

Die Grundbesitzer können die zur Bewirthschaftung ihrer Güter nötigen Capitalien auch nur mehr verlangen und erhalten gegen Entgelt für den dem Capitalisten dadurch entgehenden Gewinn, daß er sein Geld, um es ihnen zur Verfügung stellen zu können, nicht den mercantilen und industriellen Unternehmungen zuwendet. In Folge dessen ist der Werth der liegenden Güter selbst den Schwankungen des Capitalwerthes unterworfen. Das Capital ist also nicht nur keine sterile, nur ohne Gewinn gebrauch- und verbrauchbare Sache, sondern es ist so sehr durch Gebrauch Gewinn bringend, daß der Gebrauchswerth aller Vermögensobjecte von dem seinigen bedingt ist.

Demnach ist unter den gegenwärtigen socialen und national-ökonomischen Verhältnissen die Regel für das Gelddarlehen, daß es productiver Natur sei und einen von dem Werthe des Hingeliehenen an sich verschiedenen Werth des durch dasselbe repräsentirten Capitales habe, welchen der Empfänger besonders zu compensiren verpflichtet werden kann [1]. Eine sterile Sache ist das Geld nur in den Händen des Armen, der es sofort umzusetzen hat in Lebensmittel. Nur ein den Armen gewährtes Gelddarlehen ist consumptiver Natur und duldet keinen Zinsengenuß.

Um die nunmehrige allgemeine Praxis des Zinsenbezuges aus dem Gelddarlehen trotz der alten kirchlichen Zinsenverbote zu rechtfertigen, haben die Moralisten sich auf die Civilgesetze berufen, welche die Zinsen nach einem allgemein bestimmten Procentsatze erlaubten (titulus legis civilis), und deren Berechtigung abgeleitet aus dem staatlichen Obereigenthum (dom. altum), in dessen Kraft die Uebertragung einer Sache von dem einen Rechtssubjecte auf das andere geschehen könne, wenn es das öffentliche Wohl erfordere, ohne daß ein anderer Rechtstitel irgend welcher Art hiefür erfordert werde. Das öffentliche Wohl aber, sagen sie, erfordere wirklich die Gestattung eines Zinsenbezuges aus Capitalien, weil außerdem der gesammte bürgerliche Verkehr wegen Zurückhaltung der Geldmittel von Seite der Besitzenden gehemmt wäre [2].

Ist die oben entwickelte Anschauung des Geldbesitzes unter den seit Ende des Mittelalters geänderten nationalökonomischen Verhältnissen wirklich begründet, so hat man nicht nötig, zu dieser Theorie des gesetzlichen für sich allein schon genü-

---

[1] Diesen Charakter des Gelddarlehens zu erweisen, setzten sich in neuerer Zeit besonders zur Aufgabe der römische Abbate Mastrofini in seinem Buche: „le usure" libri tre, herausgegeben unter Pius VIII., und der Theologus der hl. Pönitentiarie Bolgeni (dissert. sopra l'impiego del danaro e l'usura). Im gleichen Sinne schrieben Scipio Maffei in Verona schon im J. 1746, Cardinal de la Luzerne u. A.

[2] Sieh Gury I. n. 863 sq.

genden Zinstitels seine Zuflucht zu nehmen. Ob auch nicht wirklich damit der Staatsgewalt zu viel eingeräumt wäre? Die Zinsgesetze des Staates wären nach unserer Auffassung nur anzusehen als Taxirung des Gebrauchswerthes des Capitals und als Verbot, mehr zu fordern als derselbe beträgt, aber nicht an sich genügend, Zinsengenuß erlaubt zu machen. Sie sind ganz gewiß zum Besten der bürgerlichen Gesellschaft und eine heilsame Schranke gegen wucherische Ausschreitungen der Capitalisten [1]. Indessen ist Ueberschreitung des gesetzlichen Zinsfußes nur ein und zwar nicht das Hauptmoment dessen, was man „Wucher" nennt [2].

D. Biblische und kirchliche Zinsenverbote.

Die heilige Schrift enthält an verschiedenen Stellen Verbote, auf Zinsen zu leihen. Sehen wir, welche Fälle sie unter sich begreifen:

a) Exod. 22, 25: Si pecuniam mutuam dederis *populo meo pauperi* qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris *opprimes*. Aehnlich Levit. 25, 35 sqq. — Beide Stellen verbieten verzinsliche Darlehen an Arme aus dem Volke Israel.

b) Deut. 23, 19: Non foenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam nec fruges nec quamlibet aliam rem, sed alieno. Hier ist nur die Rede von verzinslichen Darlehen an Israeliten [3], also kein unbeschränktes Zinsenverbot ausgesprochen. Es scheint auch diese Stelle sich nur zu beziehen auf Darlehen an Notleidende, da die unmittelbar darauf folgenden Worte: „fratri autem tuo absque usura *id, quo indiget,* commodabis, *ut benedicat tibi Dominus Deus tuus,*" auf ein Werk der Liebe und Barmherzigkeit hinweisen.

Mit den Nichtisraeliten stand das Volk Gottes nicht in so naher Beziehung, daß sie in gewöhnlichen Notständen des Lebens bei ihm Darlehen zu suchen in der Lage waren; im Handelsverkehre aber war dazu Anlaß gegeben und zwar zu productiven Darlehen, und wenn das heilige Gesetz Zinsen zu nehmen von Fremden nicht für strafbar erklärte, so hat dieß etwa gerade darin seinen Grund, daß die Darlehen an dieselben in der Regel an Nichtarme und productiv geleistet wurden, die an Israeliten aber gewöhnlich Hilfeleistung gegen Arme zum Zwecke hatten.

c) In den Stellen 2 Esdr. 5, 7; ps. 14, 5 und 54, 12 läßt sich „usura" gleichfalls interpretiren von der „usura oppressiva", Zinsennehmen mit Bedrückung der Armen — oder überhaupt von jedem betrügerisch erschlichenen Gewinn.

---

[1] Wie lange die Gesetzgebung eine derartige Taxirung handhaben kann, ist freilich eine andere Frage, nachdem man für alle Objecte des Commercium die gesetzlichen Taxen aufgegeben hat (vgl. „Historisch-politische Blätter" Bd. XXXIX. S. 17. Braun und Wirth, „Die Zinswuchergesetze." — Merckel, „Ueber den Zinswucher") und das Capital eben auch nur zur Waare geworden ist.

[2] Sieh Funk a. a. O. S. 230: Zinstaxen und Wuchergesetze.

[3] Daß Gott erlaubt habe, von Ausländern Zinsen zu nehmen, ist übrigens nicht erweisbar. Viele Auctoren sagen, der Sinn des Verbotes sei, Zinsenbezug von Darlehen an Israeliten sei strafbar, von Darlehen an Ausländer aber, obgleich unerlaubt, doch nicht mit besonderer Strafe belegt. — Cfr. S. Th. 2. 2. q. 78. a. 1 ad 2. de malo q. 13. a. 4 ad 1. *Bened.* XIV., de Syn. dioec. X. 4. n. 3 sqq. — *Ferraris* s. v. *usura* n. 9 sqq.

d) Ezech. 18, 8. 13 wird „usura“ unter den Sünden aufgezählt, welche die schwerste Strafe verdienen, „morte morietur, sanguis ejus in ipso erit.“ Aber auch hier ist darunter zu verstehen ein mit Unterdrückung der Armen gemachter Gewinn, wie hervorgeht aus der Zusammenstellung der Sünden: „egenum et pauperem contristantem, rapientem rapinas, pignus non reddentem, ... ad usuram dantem,“ und der ihnen entgegengesetzten Werke des Gerechten: „si . . . . panem suum esurienti dederit, et nudum operuerit vestimento, ad usuram non commodaverit et amplius non acceperit.“

e) Das neue Testament enthält nur eine Stelle, welche man als Zinsenverbot ansehen könnte Luc. 6, 34 sq.: „et *si mutuum dederitis his, a quibus speratis accipere, quae gratia est vobis?* nam et peccatores peccatoribus foenerantur, ut recipiant aequalia; — verumtamen diligite inimicos vestros, benefacite, et *mutuum date, nihil inde sperantes*“ . . . Aber auch hier ist nur die Rede von Darlehen an Personen, von welchen man keinen Gewinn erwarten kann — von Armen. Es ist Dienstleistung gegen Nebenmenschen, die uns das Geleistete vergelten können, gegenübergestellt der Hilfeleistung, die von Seite der Menschen unbelohnt bleibt, und gesagt, nicht jene, sondern diese sei vorzüglich den Kindern Gottes eigen[1].

Die heilige Schrift also spricht sich entschieden nur aus gegen das Zinsennehmen von Armen, so wie gegen betrügerisch gezogenen Gewinn.

Die in der kirchlichen Gesetzgebung enthaltenen Zinsenverbote sind nachfolgende:

a) C. XIV. q. 3 et q. 4. — X. *de usuris* (5, 19); strenge und allgemeine Verbote aus irgend welchem Geldbarlehen oder anderen Darlehen in Kraft des Darlehens allein, ohne einen andern Titel, Zinsen zu nehmen;

b) in 6to *de usuris* (5, 5); Strafgesetze, welche über die Wucherer verhängen: Excommunication, Infamie, Beraubung des kirchlichen Begräbnisses im Falle der Unbußfertigkeit bis zum Tode;

c) cap. 2. Dist. XLVII.; besonderes Zinsenverbot für den Säcular- und Regularclerus;

d) Clement. cap. un. *de usuris* (5, 5) wird Jeder für excommunicirt und der Häresie schuldig erklärt, der vertheidiget, Zinsen nehmen sei keine Sünde.

Es läßt sich nicht läugnen, diesen Canones ist durchgängig die Anschauung eigen, Zinsenbezug aus Darlehen in Kraft des Darlehens allein sei Wucher. Allein gleichwohl ist die heutige Anschauung und Praxis, nach welcher es für erlaubt gehalten wird, Zinsen zu fordern und zu nehmen, damit nicht in Widerspruch. Die allegirten Verbote haben die mittelalterlichen wirthschaftlichen Verhältnisse im Auge, unter welchen ein productives Darlehen im heutigen Sinne des Wortes nicht praktisch werden konnte. Damals galt nach deutschrechtlicher „Gewehre“ und den lehensrechtlichen Bestimmungen Grund und Boden als Hauptbesitz und war unveräußerlich. Das Gewerbe war Sache der in sich abgeschlossenen Zunft. Eine Benützung des Geldes zum Ankauf

---

[1] Als allgemeines Zinsverbot scheint die Stelle gefaßt vom hl. Thomas 2. 2. q. 78. a. 1 ad 4. de malo q. 13. a. 4 ad 13. Ebenso in c. 10. X. *de usuris* (5, 19), wo sie aber vorzüglich angewendet wird auf „usura mentalis ex parte mutuantis“.

fruchtbringenden Bodens oder zur Gründung eines Gewerbes für den Einzelnen, das in Concurrenz mit dem eines Andern treten konnte, war nicht möglich, während jetzt der Boden gleich einer allgemein verkäuflichen Waare geworden ist, und das Gewerbe Jedem zugänglich wurde, der mittelst genügenden Capitals seinen Arbeitskräften und seiner Tüchtigkeit hinreichendes Material zur Verarbeitung bieten kann, um mit andern Gewerbtreibenden in Concurrenz zu treten. Der Handel war in den Händen Weniger. Geld war noch nicht das fast ausschließliche Tauschmittel, sondern der Eintausch benötigter oder gesuchter Waaren geschah meist gegen die Erzeugnisse der Viehzucht und des Ackerbaues oder gegen Waaren anderer Art[1]. Daraus ist es erklärlich, daß „Capital" im gegenwärtigen Sinne in damaliger Zeit eine unbekannte Sache war, und Geld wirklich nicht die Eigenschaft einer Gewinn bringenden Sache haben, in dem Gelddarlehen daher auch keinerlei Titel für einen Entgelt desselben liegen konnte.

Indessen hatte es die mittelalterliche Gesetzgebung der Kirche und des Staates der Bewirthschaftung des Bodens und dem Gewerbsbetriebe nicht unmöglich gemacht, Capital zu erhalten, in so weit es damals nötig werden konnte. Man bediente sich zu diesem Zwecke bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts mit Vorliebe des Rentenkaufes. Der Besitzer eines Grundstücks oder Gewerbes verkaufte eine Rente, d. h. verpflichtete sich zu einer jährlichen Abgabe an einen Andern, welcher sich diese Rente durch eine Summe kaufte, und sich dieselbe sichern ließ durch Verpfändung des dieselbe abwerfenden Grundstückes oder Gewerbes. Die Rente ist ein Antheil an dem aus einer fruchtbringenden Sache entstehenden Gewinn, den man sich erkauft hat. Ursprünglich blieb dem Verkäufer das Recht, die Rente zu künden und sich durch Rückzahlung der Summe davon zu befreien, später hielt man den Vertrag für kündbar von beiden Seiten.

Die heftigen Streitigkeiten über Erlaubtheit dieses Vertrages wurden beigelegt durch die Bullen Martin's V., Calixt' III.[2] und Pius V., welche ihn für sittlich zuläſsig und bindend erklärten[3].

Eine andere Art, Capital zu erhalten, — mehr in den Ländern außer Deutschland üblich — war geboten im Gesellschaftsvertrage, der darin bestand, daß der eine Contrahent Geld beibrachte, der andere Grund und Boden oder Gewerb, und der durch die Arbeit aus diesen erzielte Gewinn nach stipulirter Norm getheilt wurde. Auch dieser Vertrag blieb von Seite der kirchlichen Gesetze unbeanstandet.

Im Princip ist aber damit schon anerkannt, daß ein Productivdarlehen zu einem Entgelte (census, „usura im weitern Sinne", Zins) berechtige,

---

[1] Eigenthümlich ist die Ansicht Moy's, „Das Recht außerhalb der Volksabstimmung" S. 57, ein Gelddarlehen zu dem Zwecke, „Dinge zu erwerben, die sich mit Vortheil gegen andere Werthe vertauschen lassen," gehören nicht zu den productiven Darlehen, auf welche die alten Zinsverbote keine Anwendung mehr finden können.

[2] c. 1. Extravag. comm. *de empt. vend.* 3, 4.

[3] Freilich entstand die beiderseitige Kündbarkeit erst in der Zeit nach diesen päpstlichen Constitutionen; aber dennoch hielt man sie auch unter dieser Voraussetzung für anwendbar. Sieh Zech, „rigor moderatus" etc. § 227.

und nur Gewinn aus dem Consumptivdarlehen „Wucher" (usura im Sinne der kirchlichen Zinsverbote) genannt werden könne. Ist nach Beseitigung der Schranken, welche ehedem der Veräußerung des Bodens und dem Gewerbe gesetzt waren, das Geld als Ausdruck eines Vermögenswerthes (Capital), der dem Gewinn bringenden Commercium oder dem Landwirthschaftsbetriebe überlassen wird, als an sich schon fruchtbringende Sache anzusehen, so gibt es auch ein productives Mutuum, — einen Vertrag mit dem Zwecke, das benötigte Capital zu erhalten, in der reinen Form des Darlehens — und können sich darauf dann die alten Zinsverbote nicht mehr beziehen.

Reichsgesetzlich wurde dieß in Deutschland anerkannt seit dem Jahr 1654, und fünfprocentiger Zinsenbezug aus Geldbarlehen für zuläßig erklärt, auch wenn kein besonderer Titel (damnum emergens, lucrum cessans, periculum sortis) ausdrücklich denselben rechtfertiget. Es wurde damit eigentlich nur dem allgemeinen Bewußtsein Ausdruck gegeben, daß in Folge der veränderten wirthschaftlichen Verhältnisse bei jedem nicht offenbar nur consumptiven Mutuum das Vorhandensein eines der Titel zu präsumiren sei, auf welchen hin von jeher die Forderung eines Ersatzes geltend gemacht werden konnte [1].

Die Moralisten zogen dieses verzinsliche Geldbarlehen unter dem Namen „contractus germanus" in den Kreis ihrer Untersuchungen, und allmälig neigte sich die Wissenschaft der Ansicht zu, derselbe sei erlaubt; er habe für sich den „titulus legis civilis", und dieser genüge auch für sich allein.

Das Richtige ist wohl, — nicht das Gesetz gibt einen Titel, sondern es gibt nur dem Ausdruck, was objectiv sich im Laufe der Zeit gestaltet hat, nämlich der allgemeinen Ueberzeugung, das Geldbarlehen sei unter den nunmehrigen wirthschaftlichen Verhältnissen nicht mehr seiner Natur nach ein consumptives, sondern ein productives Darlehen.

Die kirchlichen Gesetze der neueren Zeit sprechen in keinem Falle sich gegen den staatsgesetzlich gebilligten Zinsenbezug aus [2]. Das wichtigste derselben ist

---

[1] Sieh oben S. 599. Außer den dort angeführten Titeln ist noch zu erwähnen die vom Gesetze gestellte Forderung von Verzugszinsen (usura *moratoria*) aus einer nicht am Verfalltermine geleisteten Zalung zur Vergütung des aus der Zögerung dem Gläubiger zugegangenen Schadens, — und die Conventionalstrafe (usura *punitoria*), eine von den Contrahenten selbst stipulirte Leistung, welche den mit der Zalung säumigen Schuldner treffen soll. Wüßte der Darleiher, der Empfänger könne unmöglich in bestimmter Frist die Schuld heimzalen, so wäre eine derartige Stipulation ungerecht und ein versteckter Wucher.

[2] Ueber die wahre Bedeutung der kirchlichen Gesetze für die verschiedenen Rechtsgeschäfte zum Zwecke Geld in fructificirlicher Weise anzulegen, sieh besonders *Zech*, „rigor moderatus doctrinae pontificiae circa usuras" bei *Migne*, Theol. Curs. compl. t. XVI. pag. 883 und *Biner*, dissert. juridica de usuris ibid. p. 999. — — Aus der neuesten Literatur ist vorzüglich hinzuweisen auf C. Périn, „Ueber Wuchergesetzgebung", übersetzt aus der Revue d'économie chrétienne etc. in Dr. Huttlers kathol. Studien Bd. I. S. 325, 408 und 522; ganz besonders aber auf Funk, „Zins und Wucher", Tübingen 1868. — Außerdem v. Moy, Archiv Bd. I. S. 321 ff.; in Verbindung damit zwei Gutachten eines römischen Canonisten; die daselbst geäußerte Ansicht Moy's, im Falle einer Aufhebung des den Zins erlaubenden Staatsgesetzes treten die alten kirchlichen Zinsenverbote wieder in Kraft, führt allzu einseitig die Erlaubtheit der Zinsen auf den Titel des Civilgesetzes als letzten Grund zurück. Nicht weil das Staatsgesetz den Zins erlaubt, ver-

Benedict's XIV. Encyclika *„vix pervenit"* vom 26. Juni 1745. So entschieden darin der Wucher verpönt wird, so wenig berührt dieselbe das vom Gesetze garantirte Geldbarlehen (§ 6 *„de contractu, qui novas has controversias excitavit, nihil statuimus"*). Der Papst nahm vielmehr schon im Jahre darauf die Widmung des Maffei'schen Buches an, welcher die Ertragsfähigkeit des Capitals vertheidigte in der Ueberzeugung, damit nicht gegen die erwähnte Bulle zu verstoßen, welche er an die Spitze seines Buches stellte.

Auf die in Folge der Zeit öfter in Rom gestellten Anfragen, ob Zinsen vom Gelde erlaubt seien auch in Ermangelung äußerer Titel, hat die Congregation des heiligen Officium und die heilige Pönitentiarie[1] immer geantwortet, Gläubige, welche solchen Zins fordern oder geben, Beichtväter, welche dieß nicht als Wucher behandeln, Lehrer, welche die Erlaubtheit des Zinses ohne andern als den Titel des Civilgesetzes vertheidigen, *„non esse inquietandos"*, ein Ausdruck, welcher in den Entscheidungen des heiligen Stuhles nicht den Sinn einer bloßen Duldung, sondern einer positiven Zustimmung hat[2].

Die erwähnten Entscheidungen haben aber immer die Clausel, „in so lange nicht der heilige Stuhl eine andere definitive Entscheidung treffen wird, und unter der Bedingung, daß man bereit ist, dieser sich zu unterwerfen", worauf auch immer aufmerksam zu machen ist, wenn man öffentlich die Erlaubtheit der Zinsen aus dem Gelddarlehen lehrt[3].

Die Kirche enthält sich mit aller Vorsicht, auch nur ein Wort zu reden, welches als Gutheißung der Geldherrschaft in der Welt und der Geldspeculationen erscheinen könnte, unterläßt aber nicht, dafür zu sorgen, daß die Gläubigen, nachdem nun einmal die alten Verbote auf die gegenwärtigen Verhältnisse nicht mehr Anwendung finden können, mit ruhigem Gewissen von productivem Darlehen Zinsen nehmen und geben können.

---

lor das Zinsennehmen eine ihm früher eigene Unsittlichkeit, sondern weil die veränderte objective Sachlage eine Productivität des Darlehens herbeigeführt hat, kann ein unbedingtes Zinsenverbot keinen Platz mehr in der Gesetzgebung finden, — und weil bei den jetzigen nationalwirthschaftlichen Verhältnissen der productive Charakter bei jedem Darlehen die Präsumption für sich hat, war eine allgemeine Zinserlaubniß unabweisbare Notwendigkeit. Die Gesetzgebung kann das Zinsnehmen nur beschränken durch Festsetzung des Zinsfußes, aber auch hier nur nach einer der Objectivität möglichst entsprechenden Taxirung des Capitalwerthes. Werden die betreffenden Gesetze in einem Staate aufgehoben, so ist damit erklärt, die Gesetzgebung könne oder wolle nicht mehr das Capital in seinem Gebrauchswerthe taxiren, sondern überlasse dieß dem Geldmarkte. Das Zinsnehmen an sich würde in seiner Moralität dadurch gar nicht berührt. Es müßte dann nur untersucht werden, nach welchen Normen die wahrhaft berechtigte Höhe der Zinsen zu bestimmen sei.

[1] S. Offic. 18. Aug. 1830. — 31. Aug. 1831. — 17. Jan. 1838. — S. Poenit. 14. Aug. 1831. — 7. März 1835. — 26. März 1840. — 18. Aug. 1858.

[2] Sieh S. Lig. IV. n. 765.

[3] Cardinal de Gregorio tadelt im Auftrage des hl. Vaters Priester, welche dieß unterließen (dd. 7 Mart. 1835 ad Episc. Vivariensem: *„hos sacerdotes probari non posse, quia privata auctoritate definiunt quaestionem, quam S. Sedes nondum voluit definire")*.

E. Wucherischer Zins.

Es ergibt sich nun aus den bisherigen Ausführungen leicht, in welcher Weise im Vertrage des Mutuum Sünde des Wuchers begangen werden könne:

1. Jeder zeitliche Gewinn, welcher in einem rein consumptiven Darlehen an Arme vom Empfänger als Schuld gefordert wird, ist ungerecht und wucherisch.

2. Ersatz für damnum emergens, lucrum cessans und periculum sortis ist nicht ein Gewinn aus dem Darlehen, sondern gehört mit zu dem Objecte des Darlehens, und kann, in so weit es dem Empfänger nicht schwer fällt, ihn zu leisten, gefordert werden [1].

3. Entgelt für das Productivdarlehen auch ohne einen der genannten Titel ist kein Wucher, in so weit er im Verhältnisse steht zum reinen Gewinn aus dem Unternehmen, zu welchem es verwendet wird, und der unter jenen zu theilen ist, die Boden oder Material, Arbeit und Capital dazu beigetragen haben.

4. Besondere Unternehmungen dieser Art abgerechnet, ist der berechtigte Entgelt des Capitals bestimmt durch den allgemein üblichen Zinsfuß (4 bis 5 Procent im gewöhnlichen Verkehr; 6—8 Pr. im Handel).

5. Mithin besteht Wucher aus dem Mutuum in der Benützung der Not des Nächsten, welcher es nicht unterlassen kann, Geld aufzunehmen, zu einem Gewinn, für welchen jeder Titel fehlt, — sei es, daß derselbe in seiner Armut des Geldes bedarf, um es umzusetzen in zum Lebensbedarf nötige Gegenstände, und man ihm nur leihen will gegen Zinsen, — oder daß er, um großen Vermögensnachtheilen zu entgehen, sofort ein Darlehen aufnehmen muß, das man ihm nur zu über Gebühr hohen Zinsen geben will.

6. Die Formen, unter welchen der Wucherzins gefordert werden kann, sind verschieden; z. B. Zinsforderung schon gleich im Augenblicke des Darlehens, ohne das Empfangene später in Abzug zu bringen; ein größeres Capital schreiben und verzinsen lassen, als man hingeliehen; auf Arbeit leihen, dieselbe aber in zu geringen Anschlag bringen; den Empfänger zu Zinseszinsen verpflichten u. s. w.

F. Ist Productivdarlehen Mutuum im eigentlichen Sinne?

Es ist oben gesagt (S. 597), das Mutuum übertrage das Eigenthum auf die hingeliehene Sache, und deßhalb sei ein Entgelt für deren Gebrauch, resp. Verbrauch, — ein pretium usus, usura — nicht gerechtfertiget; man ließe ja den Eigenthümer dafür zalen, daß er seine Sache gebraucht. Gleichwohl wird vom Productivdarlehen ein Zins für zuläßig erachtet. Ueberträgt

---

[1] Armen aber wird dieß immer schwer fallen, und deßhalb kommen bei dem ihnen gemachten Darlehen auch diese Forderungstitel nicht in Betracht. Der Darlehensvertrag intendirt seiner Natur nach das Beste des Mutuatars. Käme er durch denselben in eine noch drückendere Lage als vorher, so wäre dieß gegen die Liebe, unsittlich, und könnte daher eine ihn in solcher Weise drückende Forderung nicht Object eines giltigen Vertrages sein, und daher auch nicht ohne Ungerechtigkeit stipulirt und urgirt werden.

also dieses das Eigenthum nicht, und ist somit vom Vertrag des Mutuum wesentlich verschieden?

Das Mutuum überträgt dem Mutuatar das Eigenthum der Sache (species), in so weit sie Ausdruck eines Werthes von Vermögensobjecten ist. Der Mutuant behält sich aber eine Forderung vor auf ein gleiches Quantum desselben Genus, — und diese Forderung bildet selbst ein Eigenthumsobject (als res incorporalis). Es ist also in keinem Mutuum der Eigenthumsübergang so ausschließlich zu fassen, wie etwa im Schenkungsvertrag.

Das consumptive Darlehen gibt aber jenes Eigenthum zu dem Zwecke, daß der in der Species enthaltene Ausdruck des Werthes total vernichtet wird, ohne daß in den Händen des Mutuatars ein Aequivalent dafür bliebe. Nur in den Händen des Mutuanten befindet sich ein anderer Ausdruck desselben Werthes — die Forderung nämlich auf das Genus.

Dagegen im productiven Darlehen wird die Species gegeben zum Zwecke der Substitution für andere Werthausdrücke, und besteht daher der Werth auch in den Händen des Mutuatar fort, wenngleich dessen ursprünglicher Ausdruck veräußert ist, und diese Substitution producirt. Man wird deßwegen das productive Darlehen besser dem Leihvertrage (commodatum) oder Miethvertrage (locatio) unterordnen als dem Mutuum.

Zusatz.

Leihanstalten (Montes pietatis).

Wir müssen noch kurz eines kirchlichen Instituts erwähnen, das dem Geiste der Liebe entsprungen ist. Als die christliche Wohlthätigkeit nicht mehr ausreichend war, allen in den unglücksvollen Zeiten vom eilften bis fünfzehnten Jahrhunderte verarmten Familien in Italien Hilfe zu schaffen, nahmen sie ihre Zuflucht zu Gelddarlehen von den Juden und jüdisch wucherischen Christen gegen ungeheure Zinsen. Da bewog (1450) der sel. Barnabas von Perugia, Franziskaner-Mönch, welchem sich Bernardin von Feltre aus demselben Orden anschloß, durch begeisterte Predigten die Reichen, beizutragen zur Ansammlung von Fonds [1], aus welchen den Armen Geld vorgestreckt werden könnte. Gegen Einsetzung eines Pfandes verabreichte man diesen das nötige Geld. Wurde es heimgezalt, so erhielten sie das Pfand zurück; wurde dieß unauslösbar, so wurde es verkauft und der Ueberschuß des Erlöses über die geliehene Summe dem Entlehner zurückbezahlt. Für das Geliehene wurde ein kleiner Zins (er durfte nie über drei Procent sich belaufen) verlangt, nicht für das als consumptiv zu betrachtende Darlehen, sondern als Beitrag zur Bestreitung der Verwaltungskosten der Leihanstalt. Die Päpste begünstigten diese Anstalten vielfach.

Es entstand ein heftiger Streit zwischen Franziskanern und Dominikanern, welche letztere wegen der geforderten Zinsen die Leihanstalten für wucherisch erklärten [2]. Leo X. machte diesem Streite ein Ende auf dem V. Concil von Lateran, in dessen zehnter Sitzung die montes pietatis approbirt wurden und aus-

---

[1] Man nannte diese „montes pietatis“, welcher Name für den Armenschatz schon alten Ursprunges war; „fulgidae montes monetae conditos“ nennt selben Prudentius im Hymnus auf den hl. Laurentius.

[2] Sieh Ben. XIV. de Syn. dioec. lib. X. cap. V. n. 1.

gesprochen wurde, neque speciem mali praeferre, neque ullo pacto improbari; quinimmo meritorium esse et laudari et probari debere tale mutuum [1]. Das Conc. Trid. Sess. 22. cap. 8 de Ref. zählt die montes pietatis unter die loca pia. Eine Entscheidung der Congreg. Conc. Trident. (7. Febr. 1637) erlaubt ihnen Zinsenbezug nur nach ausdrücklich erholter und erhaltener Dispens des hl. Stuhles, um jedem Mißbrauche und Wucher zuvorzukommen. Beigefügt wird übrigens, vollkommener und rathsamer sei es allerdings, wenn die Stifter von Leihanstalten auch für die zur Verwaltung nötigen Einkünfte sorgen und jeden Zins der Geldentlehner unnötig machen würden.

§ 2. Hinterlegungsvertrag [2] (depositum).

Dieser zweite Realvertrag wird dadurch geschlossen, daß der eine Contrahent (Deponent) dem anderen (Depositar) eine bewegliche Sache übergibt, zu deren unentgeltlichen [3] Aufbewahrung und künftigen Zurückgabe sich dieser verpflichtet. Auch die bloße Uebernahme einer fremden Sache in Verwahrung setzt stillschweigend zum Eigenthümer in das Verhältniß des Depositars zum Deponenten. Der Depositar erhält weder juristischen Besitz, noch Eigenthums-, noch Gebrauchsrecht der hinterlegten Sache; keinerlei Benützung derselben ist ihm erlaubt [4]. Würde solche gestattet, so wäre es „depositum irregulare". Dieses findet statt besonders bei fungiblen Sachen, die nicht in specie, sondern in genere zurückgestellt werden sollen. (Uebergabe einer nicht verschlossenen Geldsumme bildet stillschweigend depositum irregulare.) Es geht hiebei das Eigenthum auf den Depositar über, und er allein muß auch die Gefahr der Sache tragen. Hinterlegung fungibler Sachen mit Gestattung des Verbrauches derselben wäre einem Darlehen gleich zu achten von dem Augenblicke an, in welchem von solcher anfänglich gegebenen Erlaubniß durch Benützung Gebrauch gemacht, oder die Befugniß, eine früher deponirte Sache zu verbrauchen, verabredet wurde. Dieselben Thatsachen bei hinterlegten, nicht verbrauchbaren, aber gebrauchbaren Sachen, machen den Vertrag zu einem Leihvertrage.

Der Deponent kann die Sache beliebig wieder zurückfordern, selbst vor der bestimmten Zeit; der Depositar aber ist nicht berechtiget, vor derselben sie zurückzustellen, so lange er sie in seinem Gewahrsame behalten kann. Beim depositum regulare prästirt Letzterer nur dolum et culpam latam, außer er hätte die Zurückgabe gegen seine Verpflichtung verzögert, oder von der Sache einen ihm nicht zugestandenen Gebrauch gemacht, oder er hätte sich selbst freiwillig zur Eingehung des Vertrages angeboten, oder ausdrücklich eine weitere Haftung übernommen. Auch einem Dritten kann er die zu bewahrende Sache anvertrauen. Ist die Auswahl desselben nicht mit dolus oder culpa lata geschehen, so ist er, falls die Sache bei diesem Dritten beschädiget oder

---

[1] Sieh über die montes pietatis Audin Leo X. Bd. II. Kap. 2.

[2] Dig. dep. v. contra (16, 3).

[3] Versprechen und Annahme eines bloßen Honorars ändert aber die Natur des Depositums nicht.

[4] Wird doch Gebrauch gemacht, so ist dieses strafbares „furtum usus"; jede Veruntreuung an deponirtem Gute wird als Betrug gestraft.

verloren wird, nur verpflichtet, seine Ansprüche gegen denselben dem Deponenten zu cediren. Zurückzugeben ist die Sache mit allen ihren Früchten und ihrem Zuwachse.

Der Deponent haftet für jedes Verschulden, wenigstens vor dem forum externum, aus welchem dem Depositar Schaden zugeht, so wie für die aus Aufbewahrung der Sache je nach ihrer Natur erwachsenen Kosten.

Anmerkung. Eine Art der Hinterlegung ist Sequestration, d. i. Anvertrauung an einen Dritten von Sachen, worüber Streit obwaltet, um sie dem künftigen Obsieger zu sichern, entweder in Folge freier Verabredung der Interessenten oder in Folge richterlicher Verfügung. Aus triftigen Gründen kann der Sequester (die Person, welcher die streitige Sache anvertraut worden) verlangen, daß man ihm die Sache wieder abnehme. Sonst steht er dem Depositar gleich.

§ 3. Leihvertrag (commodatum)[1].

Dieser Vertrag (commodatum) besteht darin, daß der eine Contrahent (commodans) eine Sache zu einem ausdrücklich oder durch die Natur der Sache bestimmten Gebrauche dem andern (commodatarius) unentgeltlich übergibt mit der Verpflichtung, dieselbe Sache nach gemachtem Gebrauche wieder zurückzugeben. Früher kann sie der Commodant nur dann zurückfordern, wenn sie der Commodatar verdirbt oder mehr als den gestatteten Gebrauch sich erlaubt. In der Regel haftet der Commodant nur für dolus und culpa lata, der Commodatar aber für jedes Verschulden, für den Zufall indessen nicht[2], da immer der Commodant juristischen Besitz und Eigenthumsrecht der Sache behält. Ist der Vertrag zu beiderseitigem Vortheile oder bloß zum Vortheile des Commodanten, so kommen die oben (S. 586) angegebenen Grundsätze in Anwendung.

Regel des gemeinen Rechtes ist es: „Wenn der Commodatar oder der Miether oder wer sonst zur Zurückgabe einer Sache in specie verpflichtet war, für die durch Dolus oder Culpa verlorene Sache den Berechtigten entschädiget hat, und dieser Letztere die Sache später doch erhält, so hat, wer die Entschädigungssumme bezalte, die Wahl, entweder durch condictio sine causa das gezalte Geld zurückzufordern, oder die Sache als durch dieß Geld rechtlich erkauft für sich zu begehren.“[3]

Eine andere Art Leihvertrag ist das Precarium, welches sich vom Commodate darin unterscheidet, daß die Sache zum Gebrauche[4] überhaupt ohne nähere Bestimmung desselben überlassen oder die Ausübung eines Rechtes einstweilen gestattet wird, und daß die Zurückforderung der Sache oder Widerrufung des einstweilen eingeräumten Rechtes der Willkür des Verleihers zu

---

[1] Dig. *commod. v. contra* (13, 6). Cod. *de commod.* (4, 23).

[2] Cap. un. X. de commod. (3, 15): „Cum gratia sui tantum quis commodatum accepit, de levissima etiam culpa tenetur: licet casus fortuitus, nisi acciderit culpa sua, vel intervenerit pactum seu in mora fuisset sibi non debeat imputari.“

[3] Vgl. Savigny, Obligationenrecht Bd. I. § 38. C.

[4] L. 1. § 3. D. de prec. (43, 26): „Et est simile commodato; nam et qui commodat rem, sic commodat, ut non faciat rem accipientis, sed ut ei uti re commodata permittat.“

jeder Zeit frei steht. Der precäre Besitzer wird auch als juristischer Besitzer der Sache angesehen — der Commodatar aber niemals [1].

Die mit dem Gebrauche selbst verbundenen gewöhnlichen Erhaltungskosten der Sache hat jeder Entlehner zu tragen, die außerordentlichen nötigen Ausgaben trägt der Verleiher.

§ 4. Pfandvertrag und Pfandrecht [2].

Dieser Vertrag wird geschlossen durch Uebergabe einer Sache an einen Gläubiger, damit sie ihm hafte für Befriedigung seiner Forderung mit der Verpflichtung, nach erfolgter Befriedigung oder nach sonstiger Aufhebung des Pfandrechtes sie wieder zurückzustellen, aber auch mit dem Rechte, die Sache, im Falle der Forderung, nachdem sie fällig geworden, in anderer Weise nicht Genüge geschieht, zu veräußern. Ist das Pfand rechtmäßig veräußert, so muß der Mehrbetrag des Erlöses über die Forderung dem gewesenen Eigenthümer des Pfandes hinausbezalt werden.

Dieses Recht (Pfandrecht) ist ein dingliches Recht, ein Recht an der Sache, ohne Rücksicht darauf, in welcher Person Besitz und Vermögen sie sich befinde [3].

Wird der Besitz der verpfändeten Sache dem Gläubiger mit übertragen, so heißt das Pfand Faustpfand (pignus). Das Pfandrecht entsteht hiebei erst durch die Uebergabe der Sache, welche nach Umständen eine symbolische sein kann, z. B. Uebergabe der Schlüssel bei Verpfändung eines Waarenlagers [4]. Ist mit dem Pfandrechte keine Besitzübertragung verbunden, so heißt es Hypothek [5] (hypotheca). Der Empfänger des Faustpfandes haftet für jedes Verschulden, aber nicht für den Zufall, da das Eigenthum immer dem Pfandgeber bleibt.

---

[1] Nach römischem Rechte hatte der Precarist nur zu haften für dolus und culpa lata; das heutige Recht läßt gleich dem Commodatar ihn für jedes Verschulden haften. (Vgl. Kreittm. zu bayer. Landrecht Thl. IV. Kap. II. § 6. n. 2—4.)

[2] Dig. *de pignerat. act. v. contra* (13, 7). Cod. 4, 24. — Dig. *de pignor. et hypoth. et qual. ea contrah. et de pact. eorum* (20, 1). — Cod. *de pign. et hypoth.* (8, 14). — X. *de pignor. et aliis causis* (3, 21).

[3] „Das Pfandrecht unterscheidet sich von andern dinglichen Rechten vorerst dadurch, daß es ein accessorisches Recht einer Forderung ist, zu deren Sicherung es dient, sodann dadurch, daß es durch sein Bestehen an sich nicht den Inhalt des Eigenthums einschränkt oder mindert, selbst das Veräußerungsrecht dem Eigenthümer nicht benimmt, aber dem Gläubiger die Möglichkeit gibt, das Eigenthum zu dem angegebenen Zwecke dem Eigenthümer zu entziehen. Die Verpfändung der Sache ist gleichsam eine accessorische Verpflichtung derselben, eine sachliche Bürgschaft für die Bezahlung einer Schuldforderung.“ So Arndts, Pand. § 364.

[4] Jetzt ist das Leihen auf Pfänder polizeilicher Aufsicht unterstellt. An vielen Orten sind von Obrigkeitswegen Pfand- und Leihhäuser errichtet, und neben diesen keinem Privaten das Ausleihen auf Pfänder gestattet.

[5] Hypotheken werden im heutigen Rechte nur auf unbewegliche Sachen errichtet und auf jenen fruchtbringenden dinglichen Rechten, welche gesetzlich den Immobilien gleich geachtet sind, und mit dem Tode des Berechtigten nicht erlöschen. Auf bewegliche Sachen erstreckt sich die Hypothek nur, in so weit sie Zugehörungen der unbeweglichen Sache sind. (Vgl. Phillips, Deutsches Privatrecht § 112.)

Verpfändet kann alles werden, was einen Verkaufswerth hat und einen Verkauf zuläßt, also nicht bloß körperliche Sachen, sondern auch Rechte, sogar ein Pfandrecht selbst, indem der Gläubiger einen ihm verpfändeten Gegenstand weiter einem Dritten verpfändet (Afterpfandrecht, Subpignus) [1].

Die neuesten Hypothekengesetzgebungen gestatten in der Regel nur mehr Specialhypotheken, und deren nur solche, welche gerichtlich in das Hypothekenbuch eingetragen werden. Die Ingrossation ist bedingt durch hinlängliche Legitimation des Gläubigers; liegen noch nicht alle Bescheinigungen vor, so kann eine Vormerkung stattfinden, welche dem Gläubiger seine Stelle sichert. Verschieden von der Vormerkung ist die Protestation, deren Wirkung ist, daß von ihrer Verzeichnung im Hypothekenbuche an Nichts zum Nachtheile des Rechtes geschehen kann, dessen Sicherung durch die Protestation beabsichtiget wird [2]. Die Hypothekenbücher sind öffentlich, und jeder Besitzer einer unbeweglichen Sache, jeder darauf eingetragene Gläubiger, so wie jeder Andere, welcher wegen eines mit dem Besitzer oder Gläubiger bestehenden Rechtsverhältnisses ein Interesse glaubhaft nachweist, kann von den bezüglichen Stellen Einsicht nehmen, oder auch beglaubigte Auszüge erlangen.

Ist eine bestimmte Sache verpfändet, so werden es auch alle Accessionen derselben; ist es eine Sachengesammtheit, z. B. ein Waarenlager, so sind es auch alle einzelnen dazu gehörigen und alle später in dieselbe fallenden Stücke. Sind für mehrere Forderungen mehrere Objecte zugleich verpfändet, besteht aber für eine derselben noch überdieß eine speciell für sie allein errichtete Hypothek, so muß sich der Gläubiger zu ihrer Sicherung vor Allem an letztere halten und dann erst, in so weit diese nicht genügt, an die ihr mit den andern Forderungen gemeinsame Hypothek.

Das ganze Pfand haftet ungetheilt für die ganze Forderung und für jeden Theil derselben und von mehreren für dieselbe Schuld verpfändeten Sachen wird keine frei, bis die ganze Schuld getilgt ist (pignoris causa indivisa est). Das Pfand haftet nicht bloß für die Hauptforderung, sondern auch für alles, was mit den aus der Forderung entspringenden Rechtsmitteln gefordert werden kann, als Verzugszinsen, Proceßkosten, Ersatz der auf das Pfand gemachten angemessenen Verwendungen [3]. Für Vertragszinsen und Conventionalstrafe haftet es nur, in so weit sich die Verpfändung darauf erstreckte. Im Zweifel ist diese Ausdehnung anzunehmen, wenn der Verpfänder mit Kenntniß der Zinsverbindlichkeit das Pfand für die Hauptforderung bestellt hat. — Der Pfandgeber ist gegen den Pfandnehmer auch verpflichtet zur Gewährschaft und Evictionsleistung.

Anmerkung. Bricht Concurs aus, so haben diejenigen, von welchen ein Eigenthum im Gewahrsam des Gemeinschuldners noch in Natur und unvermischt mit seinem Vermögen sich befindet, in Ansehung desselben das Separationsrecht. Dieß findet statt (bayer. Prior.-G. § 3): 1) in Ansehung der Lehen und

---

[1] Ein Recht auf Afterverpfändung haben der Bürge und jeder rechtmäßige Besitzer des Pfandes, wenn sie, vom Gläubiger belangt, die Pfandschuld zalen.

[2] Sieh Phillips a. a. O.

[3] So nach gemeinem Rechte. Particularrechtlich treten vielfache Beschränkungen ein.

alles zu einem Familienfideicommisse gehörigen Vermögens; 2) bezüglich der Sachen, die dem Schuldner gegeben wurden aus einem das Eigenthum nicht übertragenden Rechtstitel, — auch der in Commission und unter einem Trödelvertrage übergebenen Waaren vor Ablauf der zur Rückgabe bestimmten Zeit; 3) bezüglich der auf Credit zugeschickten noch nicht ausgepackten oder erst nach erklärter Insolvenz angenommenen Waaren gegen Ersatz oder Uebernahme aller Speditionskosten, Zölle u. dgl.; 4) in Ansehung des der Ehefrau eigenthümlich Zustehenden; 5) der Sachen, welche die Kinder des Gemeinschuldners von andern Personen geerbt, geschenkt erhalten oder sonst eigenthümlich erworben haben; 6) in Ansehung desjenigen Vermögens, auf dessen Eigenthum dritte Personen aus einem bedingten oder künftigen Rechte, z. B. aus einer fideicommissarischen Substitution einen Anspruch haben; vorbehaltlich der Rechte, welche bis zum Eintritte jener Bedingung oder des bestimmten Falles hinsichtlich der Früchte begründet sind.

In Betreff der Bestellung des Pfandes ist zu unterscheiden: das freiwillige Pfandrecht (pignus *voluntarium*), welches entsteht durch Vertrag (contr. *pignoratitius*), aber auch durch letztwillige Verfügung (pignus *testamentarium*), und das pignus *necessarium*, das durch richterliche Verfügung oder schon unmittelbar in Kraft eines Rechtssatzes entstandene Pfandrecht (letzteres heißt gesetzliches, auch stillschweigendes Pfandrecht); ferner das öffentliche (unter Auctorität der Gesetze und der ordentlichen Obrigkeit) und das private (bloß von Privaten unter sich bestellte) Pfandrecht. Nach der neueren Gesetzgebung wird eine Hypothek immer erst mit der Eintragung erworben; Vertrag, Testament, Gesetz geben bloß einen Titel, die Eintragung zu verlangen. Damit ein Pfandrecht entstehen könne, ist immer notwendige Voraussetzung das wirkliche Bestehen einer Forderung. Nur in so weit diese vorhanden ist, kann jenes entstehen; als ihr Accessorium steht und fällt es mit ihr.

Nur sein Eigenthum kann man verpfänden, freie Dispositionsbefugniß vorausgesetzt; der redliche Besitzer einer fremden Sache kann diese jedoch in so weit verpfänden, als ihm Publiciana in rem actio zusteht (sieh S. 569). Mit ausdrücklicher oder stillschweigender Einwilligung oder Genehmigung des Eigenthümers kann auch eine fremde Sache verpfändet werden.

Das Pfandrecht und die Forderung, zu deren Sicherung es eingeräumt ist, dürfen nicht confundirt werden. Ohne die Forderung ist allerdings kein Pfandrecht denkbar. Aber das Recht der Forderung ist nicht gebunden an das Pfandrecht. Durch Verpfändung verzichtet der Schuldner nicht auf die ihm zustehenden Einreden gegen die Klagen aus der Forderung; und durch Verlust des Pfandrechtes wird dem Gläubiger sein Forderungsrecht mit allen daraus entstehenden Klagerechten nicht verkürzt.

Hinsichtlich der Veräußerung der Pfandsache ist zu beachten: Kann auch der Schuldner die verpfändete Sache, weil sie noch sein Eigenthum ist, unter Vorbehalt des darauf bestellten Pfandrechtes veräußern, so muß er doch das Vorhaben der Veräußerung dem Gläubiger anzeigen, und haftet im Unterlassungsfalle für allen ihm dadurch entstandenen Schaden.

Damit der Pfandgläubiger befugt werde zur Veräußerung der Pfandsache, ist nötig, daß seine Forderung vollkommen liquid und zalbar, und nach bereits abgelaufenem Zalungstermine, oder, ist ein solcher nicht gesetzt worden,

nach geschehener Interpellation, ein weiteres Mittel, sich Zalung zu erwirken nicht mehr geboten sei.

Ist über die Art der Veräußerung nichts bedungen, so ist im Allgemeinen Gesetz — das Vorhaben der Veräußerung muß dem Schuldner und der Obrigkeit angezeigt werden, worauf Ersterem eine Zalungsfrist gesetzt und nach deren Ablauf noch der Termin abgewartet wird, bis zu welchem nach den Gesetzen die Veräußerung zu verschieben ist. War ausbedungen worden, daß der Gläubiger das Pfand nicht veräußern solle, so hat dieß nur die Wirkung, daß die Anzeige an den Schuldner dreimal nach einander, wenigstens von vierzehn zu vierzehn Tagen geschehen und sodann der doppelte gesetzliche Termin abgewartet werden muß.

Ungiltig ist der Vertrag, im Falle nicht geleisteter Zalung solle das Pfand ohne Verkauf dem Gläubiger verfallen sein (pactum commissorium). Findet sich übrigens kein annehmbarer Käufer des Pfandes, so kann der Gläubiger bei Gericht darauf dringen, daß ihm das Eigenthum desselben unter gerichtlicher Abschätzung zugeschlagen werde mit Vorbehalt des Mehrbetrages seiner Forderung, aber auch mit der Verbindlichkeit, den Mehrbetrag des Schätzungspreises über die Forderung herauszubezalen (jus impetrandi dominii). Innerhalb der nächsten zwei Jahre kann aber dann der Verpfänder das Pfand wieder einlösen. (Sieh Puchta Pand. § 206.)

Beim Verkaufe muß der Gläubiger das Interesse des Verpfänders gleich einem Geschäftsführer im Auge haben, darf nicht mehr verkaufen, als zur Tilgung der Forderung nötig ist, und nicht um zu niedern Preis. Selbst kaufen darf er die Pfandsache nur mit Einwilligung des Schuldners, oder wenn der Verkauf in gerichtlicher Versteigerung geschieht [1].

Nicht strenge nach den gesetzlichen Formen geschehene Pfandveräußerung ist nichtig; vollkommen gesetzmäßige aber hat die Wirkung, daß das Eigenthum des Schuldners auf den Käufer übergeht und alle auf dem veräußerten Pfande gelegenen Pfandrechte des veräußernden Gläubigers sowohl als aller Uebrigen, welchen ein solches an der Sache bestellt war, erlöschen. Besondere mit dem Pfandrechte verbundene Rechte sind:

a. jus retentionis. Ist der Gläubiger im Besitze des Pfandes, so hat er die Befugniß, auch nach voller Befriedigung der Pfandforderung, dasselbe zurückzubehalten, der Klage auf Herausgabe die doli exceptio entgegenzustellen, so lange er noch andere Forderungen an den Schuldner hat.

b. Nutzungspfand. Wenn eine fruchttragende Sache verpfändet wurde, so hat der Pfandnehmer dadurch noch kein Recht auf die Früchte. Es sind vielmehr die Früchte dem Schuldner zu verrechnen. Der Gläubiger kann sich aber ausbedingen, daß er anstatt der Zinsen so viel Früchte beziehe, als die gesetzmäßigen Zinsen betragen (pactum antichreticum). Bei dieser Verabredung ist übrigens leicht versteckter Wucher möglich. Wird ihm mehr vom Reinertrag des Gutes überlassen, so ist dieß als Abzalung am Capital selbst aufzurechnen [2].

---

[1] Der Schuldner selbst darf bei gerichtlichem Verkaufe nicht mitsteigern (außer, sagt das preuß. Landrecht § 42, gegen sogleich baare Zahlung).

[2] Die Rechnungsablegung kann zwar vertragsmäßig erlassen werden. Der etwa in

c. Concurrenz der Pfandrechte. Haben mehrere Gläubiger Pfandrecht auf eine und dieselbe Sache, aber nicht durch gemeinschaftliche Verpfändung gleiches Recht, so geht das früher entstandene Pfandrecht, mag es sein welcher Art nur immer, dem der Zeit nach jüngeren Rechte vor (qui prior tempore, potior jure). Nach der neueren Gesetzgebung gibt es keinen andern Vorzug als den des Alters.

*) Nach gemeinem Rechte tritt der Vorzug des Alters zurück vor dem Vorzuge des gesetzlichen Privilegiums, und es geht ein gesetzlich privilegirtes jüngeres Pfandrecht allen älteren nicht privilegirten vor.

d. Jus offerendi. Der nachstehende Pfandgläubiger ist durch das Vorrecht des vorgehenden in Geltendmachung seines Rechtes beschränkt und gehindert; ja dieser letztere könnte sogar durch Verkauf der Pfandsache die Erlöschung seines Pfandrechtes herbeiführen. Zur Sicherung gegen diesen doppelten Nachtheil kann der nachstehende Gläubiger das jus offerendi gebrauchen, dem zufolge jeder Pfandgläubiger einen andern Pfandgläubiger selbst gegen dessen Willen befriedigen und dafür den Eintritt in die demselben zukommende Stelle der Rangordnung verlangen kann, aber nur zu der Summe, welche der Befriedigte an dieser Stelle zu fordern hatte; ein Pfandgläubiger kann den andern auskaufen. Verweigert der Auszukaufende die Annahme der angebotenen Befriedigung, so kann der Auskaufende statt der wirklichen Zalung deponiren (sieh S. 592). Der Gläubiger indessen, welchem Auskauf angeboten wird, kann diesen abwenden dadurch, daß er seinerseits den Anbietenden auszukaufen sich erbietet.

§ 5. Tröbelvertrag (contr. aestimatorius)[1].

Durch diesen Vertrag (contractus aestimatorius) wird von dem einen Contrahenten dem andern eine zu bestimmtem Werthe geschätzte Sache übergeben, um sie zu verkaufen, mit der Verpflichtung, entweder den bestimmten Preis oder die Sache wieder zurückzubringen. Hat der Empfänger selbst von dem zalungsunfähigen Käufer Nichts erhalten, so bleibt ihm doch die Verpflichtung, den bestimmten Preis dem Verkäufer zu zalen. Was er aber erlöst hat über den bestimmten Preis, gehört in Ermangelung anderer Verabredungen ihm; auch ein Lohn wird ihm hie und da für seine Bemühung ausgesetzt. Für geringes Versehen und den Zufall haftet er nicht, außer er hätte sie ausdrücklich übernommen oder die Besorgung des Handels selbst gesucht, oder er wäre für Einlieferung des Preises gutgestanden. Der Uebergeber der Sache behält ihr Eigenthum bis zu ihrem Verkaufe oder bis zur Bezalung.

Tit. II. Consensualverträge.

§ 1. Uebersicht.

Die Consensualverträge erzeugen zunächst und unmittelbar ohne Ver-

---

der Antichresis verborgene Wucher wird aber dadurch nicht erlaubt. Verbot wucherischer Antichresis sieh in Jure Can. capp. 4. 6. X. *de pig. et al. caut.* (3, 21).

[1] Dig. de aestimat. (19, 3). — Bayer. Landrecht Thl. IV. Kap. XII. § 4.

mittlung eines übertragenen Sachenrechtes das Obligationsverhältniß, welches entweder Uebertragung eines binglichen Rechtes oder Leistung einer auf Vermögensverhältnisse bezüglichen Handlung als seine Erfüllung bezweckt. Naturgemäße Eintheilung der Consensualverträge dürfte demnach folgende sein:

I. Obligation des Einen, ein Vermögensrecht dem Andern zu übertragen ohne Obligation dieses Letztern zu irgend einer Gegenleistung — Schenkungsvertrag.

II. Dieselbe Obligation des Einen, aber mit Obligation des Andern zu einer entsprechenden Gegenleistung, wozu gehören:

1) Kaufvertrag und Tauschvertrag, deren Obligation erfüllbar ist nur durch Uebertragung und Erwerbung des vollen Eigenthumsrechtes;

2) der emphyteutische Vertrag, welcher Uebertragung und Erwerbung der Emphyteusis oder eines getheilten Eigenthums bezweckt;

3) Mieth- und Pachtvertrag, gerichtet auf Uebertragung und Erwerbung des Gebrauches oder des Nutzens einer Sache oder einer Handlung;

4) der Gesellschaftsvertrag, wodurch mehrere Personen sich obligiren, den Nutzen oder auch zugleich das Eigenthum ihres ganzen oder theilweisen Vermögens unter sich gemeinsam zu machen;

5) die Intercessionen und der Bürgschaftsvertrag insbesondere, wodurch die Person obligirt wird, für Sicherung der Forderung einer andern Person Haftung zu übernehmen;

6) Vollmachtsverträge und Geschäftsführung, Obligation des Einen in Eingehung oder Erfüllung von Obligationsverhältnissen des Andern Stelle zu vertreten und Obligation des Letzteren, jenen als seinen Stellvertreter anzuerkennen.

7) Obligation, jeder Person in einer gewissen Weise verpflichtet sein zu wollen, welche die Erfüllung der zu diesem Zwecke festgesetzten bestimmten Bedingungen aufweist. Derartige Obligation erzeugen besonders die Papiere auf den Inhaber [1].

8) Aleatorische Verträge, durch welche man sich entweder obligirt, eine gewisse bestimmte Sache zu leisten für die Hoffnung auf Erlangung einer noch ungewissen zukünftigen Sache; oder wenigstens eine bestimmte schon erworbene Sache der Gefahr des Verlustes aussetzt, um die Hoffnung auf eine künftig in ihrer Erwerbung von zufälligen ungewissen Umständen abhängige Sache zu haben.

§ 2. Schenkungsvertrag [2] (donatio).

Schenkung unter Lebenden (d. inter vivos) ist ein Vertrag, durch welchen Jemand (donator) einem Andern (donatarius) aus Freigebigkeit, ohne

[1] Nach gemeinem Rechte gibt es keinen giltigen Vertrag, dessen Obligation nicht mit einer individuell bekannten Person eingegangen wird, sondern mit einer noch unbestimmten, aus einer allgemeinen Eigenschaft erst erkennbaren, die in ganz verschiedenen Personen sich vorfinden und nach und nach durch verschiedene andere Personen hindurch gehen kann. — Ueber Verträge mit unbestimmten Personen im Allgemeinen und über Papiere auf den Inhaber insbesondere, sowohl jene, welche auf reine Privatgeschäfte einzelner Personen sich beziehen (namentlich Wechsel), als jene, welche vom Staate selbst ausgehen (Staatsobligationen), oder unter Genehmigung und näherer Aufsicht des Staates von juristischen Personen — sieh Savigny, Obligationenrecht § 61—70.

[2] Inst. *de donat.* (2, 7). Dig. *de donat.* (39, 5). Cod. 8, 54.

rechtlich dazu verbunden zu sein und ohne eine Gegenleistung sich auszubedingen, eine Sache aus seinem Vermögen als Eigenthum überläßt, welcher sich zu deren Acceptation bereit erklärt. Stirbt der Donatar vor Acceptation, so kann diese von seinen Erben nicht mehr ersetzt werden. Stirbt der Donator vor der Erklärung des Donatars, so kann dieser nach wahrscheinlicher Meinung das Geschenk dennoch annehmen, wenn der Verstorbene selbst noch den Willen zu schenken unzweideutig erklärt hat [1]. — Wenn er nur den Auftrag gegeben hat, daß Jemand in seinem Namen die Schenkung vollziehe, so scheint dieses Mandat mit seinem Tode erloschen.

Schenkung einer Sache, über welche der Donator in solcher Weise nicht verfügen darf, obgleich sie ihm eigenthümlich gehört [2], kann der Donatar ohne Sünde nicht acceptiren, — bildet also auch keinen giltigen Vertrag nach Grundsatz oben S. 571. Acceptirt er sie gleichwohl, so übernimmt er auch dieselbe Verpflichtung, welche hinsichtlich der geschenkten Sache dem Donatar obgelegen [3].

Pflichttheilsberechtigte dürfen durch die Schenkung an ihrem Pflichttheile nicht verkürzt werden. Wäre dieß doch geschehen, so hätten sie nach dem Tode des Schenkers das Recht der „querela donationis inofficiosae“.

Die Gesetze erklären aus bestimmten Gründen die Schenkung für widerruflich, und es können dieselben auch im Forum des Gewissens geltend gemacht werden. Dahin gehört besonders:

a) „supervenientia liberorum“, Geburt eines ehelichen Descendenten (Kindes oder Enkels) des Schenkers, welcher zur Zeit der Schenkung noch ohne Descendenz gewesen. Eine erst später erfolgte Legitimation illegitimer Abkömmlinge hätte dieselbe Wirkung [4]. Vorausgesetzt ist eine Schenkung von hohem Betrage.

b) Grober Undank [5] des Beschenkten gegen den Schenker, in welchem Falle letzterer, aber nicht mehr seine Erben (außer der Erblasser hätte selbst noch vor seinem Tode Klage gestellt), eine persönliche Klage hat gegen den ersteren, aber nicht gegen seine Erben.

Daß Nichterfüllung der Bedingungen oder der Auflagen zur Zurücknahme der Schenkung berechtiget, ist von selbst klar.

Schenkungen von Immobilien erfordern immer notarielle Beglaubi-

---

[1] Die gegentheilige Meinung, es könne in diesem Falle nicht mehr zu einer Willenseinigung beider Contrahenten kommen, wird ebenso gut vertheidiget. Der hl. Alphons hält sie für sent. probabilior n. 729.

[2] Dieß gilt z. B. von Schenkungen einer überschuldeten Person, durch welche die Rechte der Gläubiger geschmälert werden; — von Schenkungen eines Clerikers aus den „bona superflua“, außer sie wäre ad causas pias u. s. w.

[3] S. Lig. n. 722 nennt diese Ansicht „sent. verior et communior“. Er behandelt die Frage aber nur in Ansehung eines „debitis gravatus“.

[4] Nach bayer. Landrecht Thl. III. K. VII. § 16 und dem französ. Gesetz art. 963 ff. ist die Schenkung ipso facto aufgehoben, sobald obiger Grund eintritt.

[5] Außerdem ist noch in den Gesetzen der Fall vorgesehen, daß der Schenker in große Dürftigkeit geräth, so daß ihm der nötige Unterhalt mangelt. Unter dieser Voraussetzung kann er aus dem einem Andern geschenkten Vermögen, in so weit es noch in dessen Händen sich befindet, Alimentation fordern.

gung, um nicht angestritten werden zu können, — von Mobilien aber nur bei hohen Beträgen [1].

Hat sich der Schenker vorbehalten, über eine in der Schenkung inbegriffene Sache noch später in anderer Weise zu verfügen, so bleibt sie bis zu seiner definitiven Verfügung noch sein Eigenthum und geht also, wenn er solche nicht mehr trifft, auf seine Erben über.

Als Schenkung wird auch beurtheilt der sogenannte Freundschafts- oder Gnadenkauf, wodurch in der genügend bewiesenen Absicht zu schenken eine Sache unter oder über dem wahren Werthe verkauft, resp. gekauft wird. Es kommen aber auf dieses Rechtsgeschäft auch die Gesetze des Kaufvertrages in Anwendung, so weit sie darauf anwendbar sind. Ist es aber nur eine Schenkung in betrügerischer Weise, z. B. um die mit dem Kaufe verbundenen gesetzlichen Taxen zu umgehen oder einen Dritten in seinem Verkaufsrechte zu beeinträchtigen, so wird das Geschäft nach seiner wirklich verabredeten und nicht nach dieser Scheingestalt behandelt.

§ 3. Kaufvertrag [2].

Dieser Vertrag besteht in dem Uebereinkommen einer dispositionsfähigen Person (venditor) mit einer andern (emtor), welche erwerbsfähig ist und eine Verpflichtung eingehen kann, ihr eine Sache gegen einen in Geld bestimmten Preis zum Eigenthum zu überlassen. Mit dem Abschlusse des Vertrages übernimmt der Käufer die Gefahr der Sache; es fallen ihm aber auch alle Accessionen derselben zu. (Vgl. oben S. 556 f.) Das Eigenthumsrecht der Sache geht indessen erst mit der Tradition auf ihn über [3].

Wäre also eine und dieselbe Sache an zwei oder mehrere Personen nach einander verkauft worden, so erhält das Eigenthum jene, welcher sie tradirt wird, vorausgesetzt, daß sie nicht betrügerisch handelt gegen die andern Käufer, die ein früheres Recht erworben hatten, und welche der Verkäufer in jedem Falle schadlos halten muß, wenn er durch Nichterfüllung des Vertrages sie in Schaden gebracht hat.

---

[1] Nach gemeinem Rechte ist gerichtliche Insinuation und Bestätigung nötig, wenn die Schenkung die Höhe von 500 Dukaten erreicht; nach bayer. und andern Particularrechten genügen schon 1000 fl. u. s. w. — Die remuneratorische Schenkung, d. i. jene, bei welcher der Schenker erweislich die Absicht hatte, einen von Jedermann als hohen Lohnes würdig erkannten Dienst zu vergelten, bedarf nach gemeinem und bayer. Rechte der öffentlichen Verbriefung nicht und ist vollkommen unwiderruflich.

[2] Inst. *de emt. et vend.* 3, 23. Dig. *de contrah. emt. et de pactis inter emtorem et vend. compos. et quae res venire non possunt* 18, 1. Cod. *de contr. emt. et vend.* 4, 38. X. *de emt. et vend.* 3, 17.

[3] Nach preuß. Landrecht Thl. I. Tit. XI. § 95 ff. fällt Gefahr und Schaden vor der Tradition dem Verkäufer zur Last, er hat aber auch die Nutzungen. Wird die Sache vor der Tradition durch Zufall gänzlich zerstört, so gilt der Contract für aufgehoben. Nur bei Käufen in Bausch und Bogen übernimmt der Käufer gleich nach Unterzeichnung des Vertrages mit allen Nutzungen und Rechten die Gefahren und Lasten. — Das französ. Gesetz art. 1583 betrachtet schon mit Abschluß des Vertrages das Eigenthum für übergegangen auf den Käufer, außer es müßte die Sache erst noch gemessen, gewogen oder gekostet werden.

Beim Kaufvertrage kommt in Betracht[1]:

1. das Kaufobject; dieses ist sammt allen seinen Pertinenzen so genau zu bezeichnen, daß kein Zweifel über die dem Vertrage unterstellten Gegenstände entstehen kann. Was immer eines Vermögenswerthes fähig ist, kann, Veräußerungsbefugniß vorausgesetzt, verkauft werden, auch zukünftige und streitige Sachen. Erbschaften sind nur verkäuflich, wenn sie schon wirklich angefallen sind; der künftige Nachlaß lebender Personen kann nicht einmal mit ihrer Zustimmung verkauft werden. Ist der Kaufvertrag auf eine von mehreren Sachen gerichtet und das Wahlrecht unbestimmt gelassen, so hat nach römischem Rechte der Verkäufer die Wahl, wie es überhaupt Regel ist, daß bei alternativen Obligationen der Verpflichtete das Wahlrecht habe[2].

2. Der Kaufpreis, welcher ganz oder doch dem größeren Theile nach baares Geld sein muß, — sein Betrag, die Münzsorten, Zeit seiner Zalung. Der Preis der Sache bedarf ebenso notwendig wie das Object einer allen Zweifel ausschließenden Bestimmung; er muß dem wahren Werthe der Sache entsprechen, und darf nicht bloß zum Scheine festgesetzt werden, um dem Geschäfte nur den Namen eines Kaufes geben zu können, während es in Wirklichkeit eine heimliche Schenkung ist, wobei man der gerichtlichen Insinuation zu entkommen sucht, oder ein anderer verborgener Contract[3].

Man unterscheidet gesetzlichen Preis, welcher für bestimmte Sachen durch das Gesetz selbst festgesetzt ist (taxa legalis). Es ist nicht erlaubt, theurer als um diesen Preis zu verkaufen, aber in foro externo darf ohne besondere Erlaubniß auch nicht wohlfeiler verkauft werden, und auch in foro interno wäre dieß nicht zu erlauben, wenn andere Verkäufer, die sich an das Gesetz halten, dadurch beeinträchtiget würden. Von andern Sachen bestimmt sich der Preis nach dem Markte und Handel, so daß von jedem Artikel ein fixer Preis sich herausstellt auf eine längere oder kürzere Zeit und zwar für die beste, mittlere und geringste Sorte (pretium naturale, quod est summum, medium, infimum). Ungerecht ist es, den Käufer betrügerischer Weise zur Zalung eines höheren Preises zu veranlassen. Gegenstände, welche weder gesetzlich noch im gewöhnlichen Verkehr fixen Preis haben, werden verkauft um den Preis, worüber beide Parteien übereinkommen (pretium conventionale), etwa unter Beiziehung Sachverständiger. Sachen, welche ursprünglich hohen wissenschaftlichen oder ästhetischen Werth hatten, gegenwärtig aber als alte und wenig werthvolle Dinge feil geboten sind, werden erlaubter Weise

---

[1] Sieh hl. Thomas 2. 2. q. 77. (die ganze Quästio.). — S. *Alph. Lig.* IV. n. 793—830. Ausführlich und sehr praktisch behandelt diesen Gegenstand Gury I. 881 sqq. — *Carrière*, de Contract. n. 690 sqq.

[2] Vgl. Savigny, Obligationenrecht Bd. I. § 38. — Das preuß. Landrecht, obgleich es dieß Princip adoptirt (Thl. I. Tit. V. § 274), macht doch für den Kauf eine Ausnahme, und spricht dem Käufer das Wahlrecht zu. (Thl. I. Tit. XI. § 38.) Ist vor der Wahl eines der Wahlstücke verloren oder verdorben, so kann der Käufer vom Vertrage abstehen, aber nach Belieben auch beim Vertrage bleiben, wenn nur wenigstens eine der Sachen noch übrig ist. (§ 33 ff.) Dasselbe gilt aber auch vom Verkäufer, wenn ihm war die Wahl vorbehalten worden. (§ 37.) Wer durch eigene Schuld die Wahl vereitelt hat, kann nicht vom Vertrage abstehen, und muß dem andern Theile das Interesse leisten.

[3] Preuß. Landrecht über Scheinkäufe sieh Thl. I. Tit. XI. § 70—74.

um geringen Preis gekauft, da sie wirklich entwerthet sind, bis eine Restauration ihnen wieder höheren Werth gegeben hat. Gegenstände, die dem Verkäufer besonders lieb und werth sind, dürfen dieses Werthes wegen (pretium affectionis) von ihm höher angeschlagen werden, aber nicht Gegenstände, an deren Besitz dem Käufer wegen persönlicher Vorliebe gar viel gelegen ist. Dinge, die man nur kauft, um dem Verkäufer gefällig zu sein, ihm aus einer Not zu helfen, dürfen zwar um einen niederern Preis gekauft werden; aber ohne die Liebe und Gerechtigkeit zu verletzen, kann man nicht die Not des Nächsten benützen, etwas um unverhältnißmäßig niedern Preis an sich zu bringen. Auf Borg und im Kleinhandel darf theurer verkauft werden als gegen Baarbezahlung und in großen Beträgen, weil bei der Menge der Käufer immer Gefahr ist, von den Kaufpreisen manche zu verlieren, und weil eine nicht gleich zu bezalende Sache auch mehr Käufer findet. Der Kaufpreis von Schuldforderungen ist zu bemessen nach der mehr oder weniger sichern Hoffnung, die Schuld ganz oder nur zum Theile erheben zu können. Bezalt muß der Kaufschilling in der Regel bei der Uebernahme der Sache werden. Vor der Zalung wird der Käufer nicht Eigenthümer, außer es wäre ihm Credit gegeben und der Kaufschilling daher als Darlehen zu betrachten. Durch Verzögerung der Zalung erwächst die Pflicht der Verzinsung.

3. Angegeben im Vertrage soll ferner werden Zeit und Ort der Uebergabe des Kaufobjectes,

4. wie es zu halten sei mit den Lasten und Abgaben. Die verkaufte Sache geht in Ermangelung besonderer Stipulationen mit allen ihren Lasten, namentlich mit allen bekannten oder unbekannten Hypothekschulden auf den Käufer über. Der Hypothekgläubiger kann sich nach dem Verkaufe sowohl an den Verkäufer halten, weil er persönlich ihm obligirt ist, als auch an den Besitzer der verpfändeten Sache, welche er zu seiner Befriedigung gerichtlich feilbieten lassen kann. Will der Käufer die Hypothekschulden nicht übernehmen, so soll er vor Löschung der Hypothek den Kaufschilling nicht zalen, außer er würde sofort zur Löschung der Hypothek verwendet.

5. Nähere Bestimmungen können getroffen werden über die Gewährschaft und Evictionsleistung. Gemäß dem edictum Aedilitium[1] haftet der Verkäufer für alle nicht offenbare und von ihm nicht geoffenbarte Mängel solcher Eigenschaften, welche ihrer Natur nach an der Sache zu erwarten oder welche vom Verkäufer als vorhanden angegeben waren, in so weit diese Mängel schon im Augenblicke des Vertrages an der Sache hafteten[2]. Der Käufer hat die Wahl, entweder Zurücknahme der Sache und Erstattung des schon bezalten Kaufpreises sammt Zinsen und Interessen zu fordern mittels der actio redhibitoria, Wandelungsklage, welche binnen sechs Monaten (temp. utile), von der Uebergabe an gerechnet, angestellt werden kann, — oder entsprechende Minderung des Preises zu verlangen durch die actio quanti minoris, zu deren Anbringung ein annus utilis ihm gestattet ist[3].

[1] Dig. de aedil. edicto (21, 1). Cod. de aedil. actionibus (4, 58).
[2] Dieselbe Forderung stellt das Naturgesetz.
[3] Die Folgen von Irrthum und Betrug sieh oben S. 577.

6. Dem Kaufvertrage können auch mancherlei Nebenverträge einverleibt werden, als:

a) Eigenthumsvorbehalt (pactum reservati dominii), wodurch der Verkäufer sich das Eigenthum vorbehält bis zur Zalung des Kaufschillings, wobei er aber auch den Untergang der Sache zu tragen hat, und der Käufer einstweilen nur die Nutznießung hat. Das pact. res. dom. kann auch in dem Vorbehalte bestehen, daß das Eigenthum an den Verkäufer zurückfallen solle, wenn der Käufer zalungsunfähig wird, in welchem Falle der Käufer alle Eigenthumsrechte, aber auch die Gefahr der Sache hat, der Verkäufer aber sich im Falle des Concurses sogleich in den Besitz der Sache wieder zu setzen berechtiget ist.

b) Vorbehalt des Vorkaufsrechtes (jus protimeseos), — welches auch verstanden wird unter dem Namen: Näherrecht, Einstandsrecht, Retract. Dem Verkäufer bleibt dadurch das Recht, falls der Käufer die Sache an einen Dritten verkauft, selbst unter den von diesem gebotenen Bedingungen die Sache zurückzukaufen [1]. Ein Vorkaufsrecht ist in den einzelnen Rechten für bestimmte Personen auch gesetzlich ausgesprochen.

c) Vorbehalt des Rückverkaufsrechtes (pact. de retrovendendo) — wodurch der Käufer verpflichtet wird, die gekaufte Sache dem Verkäufer, sobald er es verlangt, oder auch dessen Erben auf Verlangen wieder zu verkaufen [2], und zwar, wenn es nicht anders verabredet worden, um denselben Kaufpreis und mit den nämlichen Bedingungen, unter welchen er die Sache gekauft hat, und mit gegenseitiger Abrechnung des Früchteertrags und des auf die Sache gemachten Kostenaufwandes.

Im Vertrage des Rückverkaufsrechtes liegt an und für sich nichts, was der Gerechtigkeit zuwider wäre. (Vgl. S. *Lig.* n. 812.) Um indessen aller Gefahr einer Beimischung ungerechter Absicht vorzubeugen, soll a) der Kaufpreis wegen der dem Käufer aufgebürdeten Beschränkung entsprechend niederer gestellt werden; b) die Verabredung, theurer oder wohlfeiler zurückzuverkaufen, ist nicht zu treffen, wenn sie nicht evidente Gründe rechtfertigen; c) die Gefahr des Unterganges der Sache hat immer der Käufer zu tragen. — —

Es ist auch die Stipulation zuläßig, daß der Rückverkauf auf Verlangen des Käufers statthaben solle, in welchem Falle aber der Kaufpreis wegen der Beschränkung des Verkäufers mit Recht entsprechend erhöht wird.

d) Vorbehalt des bessern Käufers (pact. addictionis in diem) — der Vertrag soll dann giltig sein, wenn binnen einer bestimmten Zeit der Verkäufer nicht vortheilhafter verkaufen kann.

---

[1] Das österr. Gesetz § 1074 bestimmt, das Vorkaufsrecht könne weder einem Dritten abgetreten noch auf die Erben übertragen werden. § 1075. Der Berechtigte müsse bewegliche Sachen binnen 24 Stunden, unbewegliche binnen 30 Tagen nach geschehener Anbietung wirklich einlösen. Bei längerer Zögerung ist das Recht erloschen.

[2] Nach österr. Gesetz § 1070 „findet dieser Vorbehalt nur bei Immobilien statt, und nur für des Verkäufers Lebenszeit. Auf die Erben oder einen Dritten läßt es sich nicht übertragen, und zum Nachtheile eines Dritten kann es nicht ausgeübt werden, außer in wie weit es den öffentlichen Büchern einverleibt ist.“ — Das französ. Gesetz art. 1660 erlaubt nur, auf fünf Jahre das Wiederkaufsrecht sich auszubedingen. — Nach preuß. Landrecht a. a. O. § 312 kann das Wiederkaufsrecht wider Willen des Besitzers der Sache einem Dritten nicht abgetreten werden. § 317. Ist keine Zeit zur Ausübung desselben bestimmt, so geht es auf die Erben des Verkäufers nicht über. Es kann übrigens der Verkäufer den Wiederkauf sich und seinen Erben ausdrücklich vorbehalten.

e) Reuevertrag (pact. displicentiae), wodurch sich eine oder beide Parteien vorbehalten, vom Vertrage wieder abzugehen [1].

f) Das possessorische Constitut — der Verkäufer solle von der Zeit des Abschlusses des Vertrages an nicht mehr in eigenem Namen als Eigenthümer, sondern auf den Namen des Käufers besitzen.

g) Commissorischer Vertrag, wodurch sich der Verkäufer für berechtiget erklärt, vom Vertrage zurückzutreten, wenn der Käufer nicht rechtzeitig zalen würde, und dieser seinerseits, wenn jener nicht rechtzeitig übergeben würde. Das gemeine Recht zählt diesen Fall unter diejenigen, in welchen die vom Käufer gegebene Arrha an den rücktretenden Verkäufer verloren wird [2].

Erwähnte Vorbehalte (Reservate) sind nur dann auch jedem Dritten gegenüber wirksam, hindern den Käufer an der weitern Verpfändung, und geben dem Verkäufer beim Concurs des Käufers Separationsrecht, wenn sie im Hypothekenbuche eingetragen worden sind.

Verkäufe von Immobilien müssen notariell verbrieft werden. Beim zuständigen Hypothekenamte ist sodann auf Zuschreibung des Gutes auf den Namen des Käufers im Hypothekenbuche anzutragen. So lange es in demselben noch auf den Namen des Verkäufers aufgeführt ist, könnte dieser fortwährend neue Hypotheken auf dem Gute eintragen lassen, welche der Käufer anerkennen müßte vorbehaltlich des Regresses gegen den Schuldner.

§ 4. Besondere Arten von Kaufverträgen.

Mit dem Kaufvertrage stimmt im Allgemeinen überein der Tauschvertrag. Nur ist zu bemerken: Jeder der beiden Contrahenten erhält Eigenthum des Tauschgegenstandes mit der wirklichen Uebergabe, auch wenn er seinerseits den Vertrag noch nicht erfüllt hat, — trägt aber auch vor derselben keine Gefahr der Sache.

Besondere Arten von Kauf und Verkauf sind:

1. Versteigerung (venditio sub hasta; licitatio). Hier bestimmt das letzte Angebot den Kaufpreis ohne Rücksicht auf deren wirklichen Werth. Da von den Contrahenten vollkommen frei dieses Uebereinkommen getroffen worden, ist an und für sich nichts Ungerechtes in derartigem Rechtsgeschäfte, wenn nur jeder Betrug von Seite des Verkäufers (Verheimlichung der Fehler der Sache u. dgl.) und jedes ungerechte Mittel von Seite des Käufers, Andere vom Anerbieten eines höheren Preises abzuhalten, unterbleibt. Als solches wäre auch anzusehen der förmliche geheime Vertrag mit andern Steigernden, wodurch man sie obligirt [3], kein höheres Angebot zu machen, weil

---

[1] Nach fuldaischem Rechte hat das Reuerecht bei Güterveräußerungen 24 Stunden lang auch ohne besondern Vorbehalt desselben statt.

[2] L. 6. pr. L. 8. Dig. de Leg. commiss. 18, 3. — Nach gemeinem Recht hat auch der Vorbehalt, daß bis zur Vollziehung einer besondern Form (z. B. der Schrift) des Vertrages jeder Theil noch vom Vertrage zurücktreten könne, die Wirkung, daß der Geber einer Arrha, wenn er zurücktritt, dieselbe verliert, der Empfänger aber, welcher vom Vertrage abgeht, sie zurückgeben und noch ihren Geldwerth dazu geben muß. L. 17. C. de fide instr. (4, 21) pr. J. de emt. (3, 23)

[3] Einfache Bitten, nicht hinaufgesteigert zu werden, sind erlaubt.

derselbe im Widerspruche steht mit den Bedingungen des mit dem Verkäufer eingegangenen Licitationsvertrags[1].

2. Das Monopol. Dieses ist an sich nicht selbst ein Vertrag, sondern vielmehr die einem Rechtssubjecte vor andern gebotene Möglichkeit, bestimmte Artikel zu verkaufen. Ist dieselbe begründet in einem von der competenten Obrigkeit erhaltenen Privileg (monopolium *publicum)*, so ist darin nichts Ungerechtes. Entstand das Monopol aus der besonderen Geschicklichkeit des Verkäufers, unter kluger Benützung günstiger Umstände sich in den ausschließlichen Besitz von Handelsartikeln zu setzen, um diese dann zu dem von ihm bestimmten Preise ohne Concurrenz zu verkaufen (monop. *privatum)*[2], so ist auch dieses nicht an sich schon gegen die Gerechtigkeit. Es verbinden sich aber damit Ungerechtigkeiten,

a) wenn ungerechte Mittel (Lüge, Betrug u. s. w.) angewendet werden, um andere Verkäufer vom Markte ferne zu halten oder die Nachfrage nach einem Artikel plötzlich in hohem Grade zu steigern;

b) wenn der Preis der betreffenden Artikel zu hoch festgesetzt wird; er darf für keinen Fall höher sein als der Werth der Sache, wenn er auch über den mittleren Preis etwas hinaufgeht, zu welchem der Artikel ohne das Monopol verkauft würde und in welchem man das gewöhnliche Aequivalent der Sachen findet;

c) wenn man damit eine Theuerung allgemein zum Lebensunterhalte nötiger Artikel herbeiführt, welche auch die Armen zu kaufen genötiget sind, und dadurch auch diese zwingt, um theuern Preis ihren Unterhalt sich zu verschaffen und so ihre Not ausbeutet zum Gewinne (Wucher)[3]. — Die verschiedenen Ansichten der Theologen sieh S. Lig. n. 815 sqq.; trägt man denselben auch Rechnung, so weit als möglich, so werden sich doch für die Praxis nur die so eben aufgestellten Regeln ergeben.

3. Kauf und Verkauf durch Unterhändler (per proxenetas), welchen bestimmt wird, wie theuer sie eine ihnen übergebene Sache verkaufen oder eine andere bestimmte Sache einkaufen dürfen. — Sie handeln lediglich als die Mandatare Jener, in deren Namen sie kaufen oder verkaufen, gleichviel ob sie für ihren Unterhandel Lohn erhalten oder nicht, und wenn sie mit Gewinn das Geschäft betreiben, so ist dieser Eigenthum der Auftraggeber. Daß ihnen diese einen Antheil am Gewinne gewähren wollten, müßte außer allen Zweifel gestellt sein, um solchen beanspruchen zu können.

4. Der Wiederverkaufvertrag wurde in früheren Jahrhunderten auch benützt, um damit ein verzinsliches Darlehen zu maskiren, indem der Käufer obligirt

---

[1] Lugo d. XXVI. n. 45. — Die gegentheilige Ansicht scheint kaum haltbar; S. Lig. n. 808.

[2] Eine andere Art von Privatmonopol besteht in der verbindlichen Uebereinkunft der Handelsleute, einen Artikel nicht billiger zu geben als zu dem von ihnen gemeinsam vereinbarten Preise.

[3] Prov. 11, 24 sqq.: Alii dividunt propria, et ditiores fiunt: alii rapiunt non sua, et semper in egestate sunt. Anima, quae benedicit, impinguabitur: et qui inebriat, ipse quoque inebriabitur. *Qui abscondit frumenta, maledicetur in populo: benedictio autem super caput vendentium.*

wurde, die Sache, welche er um höheren Preis auf Borg gekauft hatte, sofort dem Verkäufer um niederern Preis, der baar ausbezahlt wurde, zurückzuverkaufen (Mohatra). Diese Art von Kaufvertrag, die in der Praxis nur mehr an der Börse analoge Rechtsgeschäfte hat, unterliegt allen den oben in Betreff des Gelddarlehens dargelegten Grundsätzen [1].

§ 5. Mieth- und Pachtvertrag (locatio, conductio).

Durch diesen Vertrag [2] verpflichtet sich der Eine (locator), einem Andern (conductor) den Gebrauch einer Sache gegen eine Vergeltung in Geld oder auch in Früchten der Sache zu überlassen, — oder ihm gewisse Dienste gegen einen bestimmten Lohn zu leisten. Im ersten Falle heißt der Vertrag Pachtvertrag, wenn die Sache ein fruchtbringendes Grundstück oder ein Gewinn bringendes Recht ist; Miethvertrag, wenn lediglich der Usus einer Sache beabsichtiget ist. Im zweiten Falle ist der Vertrag Dienstmiethe, Lohnvertrag.

Der Verpächter oder Vermiether muß alle Kosten tragen, die notwendig sind, die Sache ihrer Substanz nach in brauchbaren Stand zu versetzen und darin zu erhalten, und hat der Miether notwendige Reparaturen vorgenommen, so muß er sie ihm vergüten. Nützliche Verwendungen sind ihm nur dann zu vergüten, wenn sie wirklich der Sache einen fortdauernden Nutzen gewähren.

Der Vermiether trägt ferner alle Reallasten, die auf dem Mieth- oder Pachtobjecte ruhen. Der Pächter aber trägt jene Abgaben, welche von den Früchten allein bei deren Verwendung oder Veräußerung ohne Rücksicht auf die Substanz des Gutes oder auf die Person des das Pachtgeld ziehenden Verpächters zu entrichten sind. Vor Ende der Pacht- oder Miethzeit kann der Verpächter oder Vermiether die Sache nicht zurückfordern, außer sie wäre ihm aus einem beim Vertragsabschlusse nicht voraussehbaren Grunde notwendig geworden. Er hat wegen seiner noch unbefriedigten Forderungen ein Retentionsrecht auf alle Sachen des Miethers oder Pächters, welche sich in dem gemietheten oder verpachteten Gute vorfinden.

Der Miether oder Pächter seinerseits muß das Mieth- oder Pachtgeld rechtzeitig entrichten. Konnte er aber wegen irgend eines Ereignisses die Sache nicht benützen, so ist er für die Zeitdauer der Unmöglichkeit des Gebrauches kein Miethgeld schuldig. Ob, in welchen Fällen und wie großer Nachlaß gewährt werden soll, wird übrigens gewöhnlich vertragsmäßig ausdrücklich bestimmt. Er darf nur ordnungsgemäß und wirthschaftlich die Sache gebrauchen und muß sie nach Beendigung des Miethverhältnisses zurückgeben, in so weit er nicht Retentionsrecht hat wegen Forderung auf Vergütung gemachter Auslagen. Während der Mieth- oder Pachtzeit darf er das Mieth- oder Pacht-

[1] In so weit diesen zufolge (oben S. 600 ff.) dasselbe als unerlaubt und wucherisch zu gelten hat, muß es auch von dem contractus mohatra gesagt werden; prop. 40. damn. ab Innoc. XI.

[2] Inst. *de loc. et cond.* 3, 24. Dig. *locati et cond.* 19, 1. Cod. *de loc. et cond.* 4, 65. X. *de loc. et cond.* 3, 18.

object auch einem Dritten vermiethen oder verpachten (Aftermiethe, Afterpacht)[1], ohne daß dadurch das Verhältniß des Miethers zum Vermiether geändert würde.

Das Miethverhältniß erlischt durch gegenseitige Einwilligung, Untergang des Objectes, durch den Tod eines Contrahenten, im Falle nur in Rücksicht auf seine Person contrahirt worden war[2], wie z. B. wenn die Erfüllung des Vertrages nur auf der besondern und individuellen Geschicklichkeit des Vermiethers beruhte, oder wenn er selbst nur ein persönliches Recht, dergleichen Nutznießungsrecht wäre, gehabt hat; wird des Miethers Erbschaft lange Zeit von keinem Erben angetreten, so kann der Vermiether wegen Ungewißheit der Person die Miethe künden. Der Miethvertrag hört ferner auf durch Singularsuccession, wenn dem Eigenthümer der vermietheten Sache Jemand nachfolgt, der nicht sein Erbe ist. Ist aber im Vertrage ausdrücklich die Sache dem Miether zu dem Ende verpfändet, daß er vor einer bestimmten Zeit nicht ausgestiftet werden darf, so muß auch der Singularsuccessor diese Zeit abwarten.

Ausdrückliche Erneuerung der Miethe oder stillschweigende (dadurch, daß der Miether das Miethverhältniß fortsetzt und der Vermiether es duldet) heißt Relocation.

Ist das Recht des Pächters oder Miethers den öffentlichen Büchern einverleibt, so dauert es für die bestimmte Zeit auch unter jedem Besitzer des Pachtgutes fort[3], den Fall des gerichtlichen Verkaufs ausgenommen.

---

[1] Nach preuß. Landrecht Thl. I. Tit. XXI. § 309 ff. hat der Miether oder Pächter diese Befugniß nie ohne ausdrückliche für jeden Fall zu erholende Einwilligung des Vermiethers oder Verpächters.

[2] Das preuß. Landrecht a. a. O. § 366 ff. verordnet: Die Erben eines verstorbenen Pächters, auf welche der Vertrag nicht ausdrücklich war ausgedehnt worden, müssen die Pacht fortsetzen ein Jahr lang vom Ende des Wirthschaftsjahres gerechnet, während dessen der Pächter gestorben ist, und haben dann an die gesetzliche Aufkündungszeit sich zu halten, die aber auch dem Verpächter gegen die Erben zusteht. Für die Erben des Miethers ist dieß modificirt in der Art, daß sie an die Miethe nur gebunden sind ein halbes Jahr lang von dem Ablaufe des Quartals an, in welchem jener starb. War (§ 388 f.) der Verpächter oder Vermiether über die Sache nur auf Lebenszeit oder eine andere bestimmte Zeit zu verfügen berechtiget, so ist der Nachfolger an den Contract nicht weiter gebunden, und muß nur dem Pächter oder Miether den gesetzmäßigen Aufkündigungstermin gestatten.

[3] Ist die Aufhebung des Verhältnisses vorhergehender Aufkündung unterworfen ohne nähere Bestimmung, so hat solche nach österr. Gesetz (§ 1116) bei Pachtung sechs Monate, bei Miethe von Immobilien vierzehn Tage, von Mobilien 24 Stunden vor der Zurückstellung der Sache zu geschehen. — Das preuß. Landrecht § 342 ff. setzt fest eine Aufkündigung von sechs Monaten vor der Räumung bei Pachtungen von unbeweglichen Sachen und Gerechtigkeiten; von sechs Monaten vor Ablauf des Wirthschaftsjahres bei Land- und Ackergütern; bei Miethen unbeweglicher und Pachtungen beweglicher Sachen muß aufgekündet werden in den ersten drei Tagen des Quartals, mit dessen Ablauf der Besitz geräumt werden soll; bei Miethen beweglicher Sachen reicht eine Kündung von 24 Stunden hin. In Fällen, in welchen zwar keine Dauer des Pacht- oder Miethverhältnisses bestimmt, aber doch der Betrag der Miethe nach gewissem Zeitraume, z. B. monatlich, jährlich u. dgl. abgemessen worden, gilt diese auch als Zeit der Aufkündung. Widerspruch gegen eine Aufkündung ist in keinem Falle später mehr zulässig als binnen acht Tagen, nachdem sie dem betreffenden Theile bekannt geworden. — Nach Ansbacher Gewohnheitsrecht sind die

Dem Pachtvertrage können die oben beim Kaufvertrage angegebenen Nebenverträge, soweit sie hier anwendbar sind, einverleibt werden.

Besondere Arten des Miethvertrages sind:

a) locatio — conductio operarum; Dienstmiethe, wodurch der Eine dem Andern sich verpflichtet, um Geldlohn Dienste zu leisten, welche eine Schätzung zulassen;

b) loc. — cond. operis; Verdingungsvertrag. Dadurch verpflichtet sich der Eine dem Andern zur Vollführung eines bestimmten Werkes gegen einen Geldlohn. Der Uebernehmer der Arbeit haftet dafür, daß das Werk der Bestellung gemäß und ohne Fehler sei. Hat der Besteller die gelieferte Arbeit einmal gebilliget, so haftet der Unternehmer nicht weiter, wenn ihm nicht Dolus nachgewiesen werden kann.

§ 6. Gesellschaftsvertrag (societas)[1].

Der Gesellschaftsvertrag überhaupt ist die freiwillig eingegangene Verbindung Mehrerer zur Erreichung eines gemeinschaftlichen Zweckes, sei es durch Beiträge von Sachen oder von Diensten und Arbeiten.

Die Erwerbsgesellschaft (societas quaestuaria) hat zum Zwecke, gemeinschaftlichen Erwerb zu machen. Soll alles, was die einzelnen Gesellschafter erwerben, gemeinschaftlich werden, so ist die Gesellschaft soc. generalis; — wenn nur der Ertrag eines besonderen Erwerbszweiges, specialis; — wenn nur der Erfolg eines einzelnen Geschäftes, singularis.

Es kann entweder das Eigenthum der Sachen oder nur deren Gebrauch und Nutzung (societas usus) gemeinsam werden.

Gleichheit der Beiträge erfordert der Gesellschaftsvertrag nicht. Die Uebereinkunft, der eine Contrahent solle Antheil am Gewinne haben, aber keine Beiträge leisten, — oder er solle den Gewinn allein ziehen, ohne die Gefahr des Verlustes zu theilen, ist kein Gesellschaftsvertrag (man bezeichnet sie mit dem Namen societas leonina), kann aber als Schenkung gelten, so weit die Absicht zu schenken keinem Zweifel unterliegt.

Die einzelnen Glieder sind verpflichtet, die versprochenen Sachen und Dienstleistungen wirklich zum gemeinsamen Zwecke beizutragen; — für die Angelegenheiten der Gesellschaft mit dem Fleiße zu sorgen, mit dem jeder gewissenhafte Hausvater für seine eigenen Angelegenheiten Sorge trägt[2]; — alles, was nach Inhalt des Vertrages als Erwerb für die Gesellschaft anzusehen ist, auch in das gemeinschaftliche Vermögen einzuwerfen; — und Rechnung zu stellen über alle für die Gesellschaft geführten Verwaltungen und Geschäfte.

Zu eigenem persönlichen Nutzen darf kein Glied das gesellschaftliche Vermögen verwenden. Ist vertragswidrige Verwendung doch geschehen, so ist das Verwendete mit den gesetzmäßigen Zinsen zu vergüten. Dagegen kann auch

---

Miethziele von Wohnungen vierteljährig, und kann jeder Theil bis 14 Tage nach dem Ziele künden. (Arnold Bd. II. S. 188.)

[1] Inst. *de societ.* 3, 25. Dig. *pro socio* 17, 2. Cod. 4, 37.

[2] Von der Pflicht, schuldbar verursachten Schaden zu ersetzen, kann der Gesellschafter sich nicht durch einen auf anderer Seite der Gesellschaft früher erworbenen Vortheil befreien.

jeder einzelne Theilhaber von den übrigen Unterstützung verlangen in dem für die Gesellschaft übernommenen Geschäfte, Vergütung und Verzinsung des eigenen zum Besten derselben aufgewendeten Vermögens und Ersatz für den bei Besorgung der gemeinsamen Angelegenheiten ohne eigene Schuld erlittenen Schaden.

Die Klage, womit diese gegenseitigen Ansprüche verfolgt werden, ist die actio pro socio. Die Gesellschafter haben aber gegen einander das benef. compet., außer es wäre der Beklagte des Betruges überwiesen.

Am Gewinne[1] aus dem gemeinsamen Vermögen haben alle Glieder Antheil; eben so am Verluste. Es richtet sich in der Regel die Theilung nach der gemachten Einlage mit Rücksicht auf die Zeit, in der sie geschehen.

Wer bloß Dienste zum gemeinsamen Zwecke beigetragen, hat keinen Anspruch auf das Capital, sondern nur auf einen entsprechenden Theil des Nutzens, trägt aber auch nicht Gefahr und Verlust des Capitals. Ueber seinen Antheil am Gewinne ist jedes Mitglied frei zu verfügen und denselben aus der Gesellschaft herauszuziehen berechtiget. Doch kann die baare Herauszalung nicht gefordert werden, so lange Zerrüttung für die fortzusetzenden Geschäfte befürchtet werden muß.

Soll die Gesellschaft gegen eine außer ihr stehende Person vertragsmäßig verpflichtet werden, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß:

a) entweder die ganze Gesellschaft mit dem Dritten contrahirt,

b) oder daß einer der Gesellschafter als Factor und Bevollmächtigter aller Uebrigen den Vertrag eingeht;

c) oder dadurch, daß ein Glied der Gesellschaft mit gemeinschaftlichem Vermögen oder in Hinsicht desselben zum Besten der Gesellschaft ein Geschäft macht.

Jeder Theilhaber kann für seinen Antheil gegen jenen dritten Contrahenten Klage erheben. Sie alle haften aber auch diesem in obigen Fällen nicht bloß mit ihrem Antheile an der Gesellschaft, sondern auch mit ihrem sonstigen Vermögen und auch noch nach Aufhebung der Gesellschaft, und zwar im ersten obigen Falle nach Maßgabe ihres Antheils an der Societät, im zweiten Falle solidarisch, jedoch mit Regreß des auf das Ganze Belangten gegen die übrigen Genossen, im dritten nach Maßgabe der Bereicherung.

Die Gesellschaft nimmt ein Ende: 1. durch Untergang des gemeinsamen Gutes; 2. durch Beendigung oder Vereitlung des Geschäftes, das bei Eingehung der Gesellschaft beabsichtiget wurde; 3. durch Aufkündigung.

Letztere steht jedem Mitgliede zu jeder Zeit frei, in so weit es sich nicht für eine bestimmte Zeitdauer ausdrücklich verpflichtet hat. Hatte der Gesellschafter diese Verpflichtung eingegangen und er tritt doch ohne dringende Gründe vor der Zeit aus, so muß er bis zum Ablaufe derselben noch allen Verlust mittragen, ohne am Gewinne participiren zu dürfen. Es würde übrigens für den Austretenden die Pflicht der Entschädigung gegen alle andern Mitglieder entstehen, wenn ein nicht durch dringende Gründe motivirter Aus-

---

[1] Ueber die Erlaubtheit des Gewinnes aus dem Gesellschaftsvertrage und den Unterschied desselben vom Gewinne aus dem Darlehen sieh hl. Thomas S. Th. 2. 2. q. 78. a. 2 ad 5. — S. Lig. IV. n. 905—910.

tritt ohne Schaden der Gesellschaft nicht möglich wäre [1]. Die einem Abwesenden gemachte Aufkündigung wirkt, so weit sie ihm vortheilhaft ist, schon vom Augenblicke ihrer Erklärung an; so weit sie zu seinem Nachtheile ist, tritt sie erst von der Zeit, in welcher er sie erfahren hat, in Kraft.

War nicht vom Anfang an das Fortbestehen der Gesellschaft ungeachtet des Austrittes eines oder des andern Gliedes bedungen, so hört sie mit dem Austritte eines Gliedes auf, und die etwa doch fortgesetzte Gesellschaft gilt als eine neue stillschweigend contrahirte.

4. Der Tod eines Theilhabers endet die ganze Gesellschaft, wenn nicht deren Fortsetzung durch die Ueberlebenden in die Vertragsbedingungen aufgenommen wurde. Die Erben des Verstorbenen können nicht durch eine im Vertrage enthaltene darauf gerichtete Verabredung verpflichtet werden, die Gesellschaft anstatt des Verstorbenen fortzusetzen. Die Erben haben Anspruch auf alles, was aus der Gesellschaft dem verstorbenen Mitgliede noch rechtlich zugehörte, gleichwie sie andererseits verpflichtet sind, alle Leistungen an die Gesellschaft zu machen, zu denen der Erblasser im Falle einer Auflösung der Gesellschaft verpflichtet gewesen wäre, — alle von demselben für die Gesellschaft begonnenen Geschäfte zu Ende zu führen, ohne aber für mehr als dolus und culpa lata zu haften, — und an allen Unternehmungen der Gesellschaft so lange noch Antheil zu nehmen, bis den Theilhabern derselben der Todesfall bekannt geworden ist.

5. Der über das Vermögen eines Theilhabers ausgebrochene Concurs endet gleichfalls die Gesellschaft.

Die Klage, womit nach Auflösung der Societät Auseinandersetzung und Theilung des Vermögens gefordert wird, ist die actio communi dividundo [2].

Anmerkung 1. Eine unter mehreren Personen durch andere Ursachen als Vertrag entstandene Rechtsgemeinschaft bezüglich einer Sache oder eines Sacheninbegriffes wird mit dem Ausdrucke „communio incidens“ bezeichnet.

Das Verhältniß der einzelnen Glieder in dieser Gemeinschaft ist im Allgemeinen dem in der vertragsmäßig eingegangenen Gesellschaft gleich.

Jeder Theilhaber, welcher veräußern kann, ist befugt, jeder Zeit Theilung zu beantragen, wenn sie nicht nach Verabredung bis zu einem gewissen Termin unterbleiben soll. Unwirksam ist die Verabredung, daß niemals getheilt werden solle. Zum Zwecke Theilung herbeizuführen, wenn man sich außergerichtlich nicht darüber vereinigen kann, oder wenn sich ein Theilhaber der Theilung widersetzt, sind die Theilungsklagen (judicia divisoria) gegeben: actio communi dividundo, wenn die Theilung einzelner Sachen oder Rechte streitig ist; actio familiae erciscundae, wenn eine Erbschaft getheilt werden soll; actio finium regundorum, wenn es sich handelt um Berichtigung streitiger Grenzen.

Anmerkung 2. Handelsgesellschaften haben ihre eigenen von obigen in mancher Beziehung abweichenden Gesetze.

---

[1] Ein hinreichender Grund zum Austritt wäre z. B. der Abgang eines Mitgliedes, von dessen Betrieb und Einsichten die Geschäfte der Gesellschaft oder ein gewisser Zweig derselben bisher hauptsächlich abgehangen haben.

[2] Die Rechnung über Gewinn und Verlust ist am Ende der Gesellschaft zu stellen. Dauert diese aber mehrere Jahre, so ist alljährlich abzuschließen, und hat jedes Mitglied das Recht, davon Einsicht zu verlangen.

Anmerkung 3. Eine Art des Gesellschaftsvertrages, über dessen Erlaubtheit ein langer Streit unter den Theologen geführt wurde, war ehedem der sogenannte contractus trinus [1], welcher einen dreifachen Vertrag in sich schließt, contractum societatis, — assecurationis sortis, — emptionis lucri — in folgender Weise: A. tritt in Gesellschaft mit B. und bringt 10,000 fl. bei (societas); er verlangt aber und erhält von B. die Garantie, daß er unter allen Umständen und Erfolgen sein Capital vollkommen nach bestimmter Zeitfrist zurückfordern könne (assec. sortis); seinerseits macht er sich verbindlich, obgleich Hoffnung auf großen Gewinn aus dem gemeinsamen Geschäfte vorhanden ist, mit 6 Proc. jährlichen Zinses aus dem Capital sich zu begnügen, ohne weitern Antheil an dem Gewinne (emptio lucri). — Der strengeren Meinung über die Natur dieser Vertragsweise, es sei Wucher, Zinsen für das in solche Gesellschaft gebrachte Capital zu nehmen, nachdem für die Contrahenten alles periculum sortis beseitiget ist, und verpönt durch die Bulle: Detestabilis von Sixtus V. (vom Jahre 1586), steht gegenüber die mehr begründete, welche nichts Unerlaubtes im erwähnten Vertrage findet. Denn habe auch der eine Contrahent alle Gefahr übernommen, so habe er auch Hoffnung auf um so größeren Gewinn, und es bestehe also Gleichheit auf beiden Seiten. Die Bulle Sixtus' V. enthalte aber keine Verwerfung der Lehre von Erlaubtheit des Vertrages, wie Benedict XIV. de synodo dioec. lib. 7 cap. 50 ausdrücklich erklärt („etsi minus congruere videatur Sixtinae constitutioni," fügt er gleichwohl bei), und die Rota Romana in mehreren Decisionen ausgesprochen hat, 3. Juni 1602 — 4. Juni 1742 — 7. Juni 1743 — 26. Juni 1744.

§ 7. Bürgschaftsvertrag (fidejussio).

Vorbemerkung. Die Bürgschaft ist eine Art Intercession. Darunter versteht man Uebernahme einer Obligation für einen Andern neben ihm oder an seiner Stelle mit der Gefahr, die Schuldverbindlichkeit so leisten zu müssen, als wäre man allein dem Gläubiger verpflichtet. Man unterscheidet: 1) cumulative Intercession, Uebernahme der Obligation neben dem eigentlichen Schuldner in der Art, daß der Gläubiger den Einen oder den Andern belangen kann. Dahin gehört die Bürgschaft; 2) privative Intercession, durch welche der Schuldner von seiner Obligation ganz befreit wird, und dem Gläubiger nur die Forderung gegen den Intercedenten bleibt. Der Art ist die Expromission oder Uebernahme der Stelle des Schuldners durch Novation [2]; — ferner Eingehung eines Compromisses [3] für den Schuldner.

Auf Sicherung einer schon bestehenden Forderung ist unter den Consensualverträgen der Bürgschaftsvertrag [4] gerichtet. Er wird eingegangen

---

[1] Sieh hierüber Zech. rigor. moder. doctrinae Pontif. circa usuras etc. diss. II. cap. II. sectio VI.

[2] D. i. vertragsmäßige Aufhebung einer bisherigen Obligation, an deren Stelle man eine neue eintreten läßt, sei es, daß ein neues Object substituirt wird, oder ein neuer Gläubiger oder ein neuer Schuldner.

[3] Compromiß ist die Uebereinkunft, ein zwischen den Contrahenten entstandener Rechtsstreit solle durch den Ausspruch eines bestimmten beim Rechtsstreite ganz und gar unbetheiligten und für beide Parteien unparteiischen Dritten (judex compromissarius) entschieden werden, welcher gemeinrechtlich nur eine wenigstens 20 Jahre alte Mannsperson sein darf. Es liegt darin eine Art Vergleich (transactio), d. i. Vertrag, vermöge dessen zweifelhafte unter den Contrahenten obschwebende Rechtsverhältnisse durch gegenseitiges Nachgeben geschlichtet werden.

[4] Inst. *de fidejuss.* 3, 20. Dig. *de fidej. et mand.* 46, 1. Cod. 8, 41.

durch die einem Gläubiger gemachte und von ihm acceptirte Erklärung [1], haften zu wollen für Erfüllung der Obligation, welche sein Schuldner gegen ihn hat. Es ist also ein accessorischer Vertrag, der in seiner Wirksamkeit notwendig abhängt von dem Rechtsbestande des Obligationsverhältnisses zwischen dem Gläubiger und dem Hauptschuldner, für welchen der Bürge einsteht. Es ist aber zur Wirksamkeit einer Bürgschaft nicht mehr notwendig, als daß die Hauptschuld wenigstens als naturalis obligatio bestehe. Hat der Bürge nicht mit ausdrücklich erklärten beschränkenden Modificationen nur für einen Theil der Schuld Haftung übernommen, so muß er dem Gläubiger gut stehen für die Erfüllung der Schuldverbindlichkeit in demselben Umfange, wie der Hauptschuldner selbst, also auch für die aus Schuld, Verzug u. dgl. gegen den letzteren dem Gläubiger entstandenen Forderungen [2]. Für die Vertragszinsen haftet er nur dann, wenn vom Anfang an die Bürgschaft für die Schuld als eine verzinsliche ohne Beschränkung erklärt oder sonst ausdrücklich auch auf die Zinsverbindlichkeit ausgedehnt wurde.

Obgleich nun der Bürge vollkommen neben dem Hauptschuldner und in gleicher Weise wie dieser dem Gläubiger verpflichtet ist, so daß dieser den Schuldner oder den Bürgen, oder von mehreren Bürgen für dieselbe Schuld jeden aus ihnen einklagen kann, wie es ihm gut dünkt (außer es wäre der Bürge nur fidejussor indemnitatis, d. h. ein solcher, welcher ausdrücklich erklärt hat, nur für Schadloshaltung des Gläubigers haften zu wollen, falls dieser nicht volle Befriedigung vom Hauptschuldner erlangen könnte); so hat doch der Bürge die Rechtswohlthat der Vorausklage (beneficium excussionis sive ordinis). Er kann gegen die Klage des Gläubigers excipiren und von ihm fordern, daß er vorerst den Hauptschuldner belange, ihn selbst aber nicht, so lange noch Bezalung von diesem zu erwarten ist. Diese Wohlthat kann aber der Bürge nicht anrufen, wenn der Hauptschuldner abwesend ist und vom Bürgen nicht in der gerichtlich bestimmten Frist gestellt wird; wenn die Ausklagung des Schuldners sehr erschwert ist, z. B. wegen Concurs; — wenn der Bürge auf die Wohlthat verzichtet hat; — wenn er seine Bürgschaft dolo malo abgeläugnet hatte.

Im Falle mehrere Bürgen für dieselbe Schuld eingestanden sind, hat der auf die ganze Schuld belangte Bürge noch überdieß das beneficium vel auxilium divisionis. Er kann nämlich verlangen, daß die Schuld auf alle

---

[1] Preuß. Landrecht Thl. I. Tit. XIV. § 203. „Diese Erklärung muß, ohne Unterschied des Gegenstandes, schriftlich oder zum gerichtlichen Protokolle abgegeben werden." Bayer. Landrecht Thl. IV. K. 10. § 4. „Die Bürgschaft gemeiner Bürger und Bauern (aber nur dieser) muß bei Vermeidung der Richtigkeit vor ordentlicher Obrigkeit (jetzt also vor dem Notar) nach vorläufiger Einsicht und Erwägung aller Umstände förmlich beurkundet, d. h. protokollirt oder bei einem Vertrage von mehr als fünfzig Gulden ordentlich verbrieft werden."

[2] Nach bayer. Landrecht a. a. O. § 9 und preuß. Landrecht a. a. O. § 259 haftet der Bürge nur für die Hauptschuld, nicht aber für das Interesse, die Kosten, Schaden, Zinsen u. s. w., wenn kein besonderer Vertrag ihn dazu bindet, oder die Bürgschaft nicht ausdrücklich darauf ausgedehnt wurde. — Doch haftet (nach preuß. Landrecht § 260) der, welcher für ein zinsbares Capital Bürgschaft leistet, auch für die rückständig gebliebenen Zinsen des letzten Jahres.

zalungsfähigen und mit Erfolg zu belangenden Bürgen vertheilt werde und der Gläubiger sich vorerst mit dem ihn treffenden Theile begnüge. Den Bürgen eines Vormundes steht diese Wohlthat nicht zu gegen den Mündel.

Ein drittes Schutzmittel des Bürgen ist das beneficium cedendarum actionum. Der Bürge kann mittelst doli exceptio erlangen, daß ihm vom Gläubiger, der ihn eingeklagt hat, seine Klage gegen den Hauptschuldner oder nach Umständen gegen Mitbürgen, gegen welche ihm, falls er allein Zalung geleistet hatte, Regreß offen bleibt, abgetreten werde.

Dem Bürgen ist es sehr zu rathen, sich nur auf eine bestimmte Zeit zu verbürgen, nach deren Verlauf er frei werden soll. Denn es würde sonst die Bürgschaft auch nach Abfluß der dem Hauptschuldner gesteckten Zalungsfrist noch fortdauern, falls der Gläubiger diese Frist demselben verlängerte. Entsteht übrigens auch vor Ablauf der Zeit durch Vermögensverfall des Schuldners oder eines Mitbürgen für den Bürgen Gefahr des Verlustes seiner Rechtswohlthaten, so kann er den Gläubiger zur sofortigen Klagestellung zwingen. Würde sie jener dennoch unterlassen, so hat der Bürge für den unterdessen insolvent gewordenen Schuldner oder Mitbürgen keine Haftung mehr.

Wurde die Bürgschaft nicht ausdrücklich auf des Bürgen Person beschränkt, so gehen seine Verbindlichkeiten auch auf seine Erben über.

Von den im römischen Rechte enthaltenen Beschränkungen der Intercessionen sind jetzt nur mehr von Wichtigkeit die Gesetze über Bürgschaften der Frauen und insbesondere der Ehefrauen für ihren Mann.

Dem SC. Vellejanum [1] zufolge sind Bürgschaften und alle Arten Intercessionen der Frauenspersonen wirkungslos, durch welche ihr Vermögen der Gefahr der Verminderung ausgesetzt wird.

Demzufolge hat die Intercedentin gegen die Klage aus der Intercession die Einrede des SC. Vellej., und hat sie vermöge der Intercession Zalung geleistet, so kann sie diese, in so weit sie aus Irrthum gehandelt hat, condictione indebiti vom Empfänger zurückfordern. Diese Vortheile erstrecken sich auch auf alle ihre Nachfolger und auf diejenigen, welche in Folge des Mandates einer Frauensperson mit Vorwissen des Gläubigers eine fremde Verbindlichkeit auf sich genommen haben. Ist der Intercedentin durch das Intercessionsgeschäft eine Sache schon entzogen worden, so kann sie dieselbe vindiciren und die auf deren Uebertragung gegründete Einrede durch replicatio SC. Vellej. entkräften.

Auf diese weiblichen Rechtswohlthaten findet übrigens eine Berufung der Intercedentin nicht statt: a) wenn sie rechtskräftig darauf verzichtet hat, d. h. eidlich nach vorhergegangener vom Gerichte oder dem Notar geschehener Belehrung (certioratio); b) wenn sie für die Intercession entschädiget worden oder eine der Größe der übernommenen Gefahr entsprechende Belohnung empfangen hat; c) wenn sie bezüglich der Intercession den Gläubiger betrügerisch getäuscht hat, oder dieser in entschuldbarem Irrthume sich befand, und der Meinung war, er gehe eine selbstständige Obligation mit ihr ein; d) wenn sie nach Ablauf von zwei Jahren die Intercession wiederholt hat; e) wenn die Intercession für Bestellung einer Dos geschehen ist; f) wenn der Gläubiger minderjährig und der Hauptschuldner zalungsunfähig ist; g) nach deutschrechtlicher Praxis auch, wenn eine Frau, die ein öffent-

---

[1] Dig. *ad Senatusc. Vellej.* 16, 1. Cod. 4, 29.

liches Gewerbe treibt, namentlich eine Handelsfrau in einem mit diesem Gewerbsgeschäfte in Verbindung stehenden Falle intercedirt.

Anmerkung. Streitfrage blieb es, ob und in wie weit Cleriker zu Bürgschaften befähiget und befugt seien. Daß sie fähig seien, vor dem Gesetze Bürgschaft zu übernehmen, und daß solches ihnen in der Regel erlaubt sei, kann kaum beanstandet werden. Unter das canonische Verbot der Bürgschaften von Clerikern (cap. 1. X. de fidejuss. 3, 22 und cap. 29. C. XI. q. 1., — vgl. Nov. 123. cap. 6 und Leon. Nov. 86) gehört es nur, ein gewinnsüchtiges Gewerbe aus Vermittlung von Bürgschaften oder aus eigenen Bürgschaftsleistungen zu machen oder solche Bürgschaften zu übernehmen, welche dem Cleriker hinderlich sind, seinem heiligen Berufe ungestört zu leben. Bürgschaften eines Geistlichen für den andern werden für verdienstlich gehalten (cap. 2 und 3. eod. t.) und für Arme können sie gewiß betrachtet werden als eine Art Erfüllung der den Clerikern so streng eingeschärften Pflicht der Obsorge für die Armen (c. 16. C. XII. q. 1. c. 68. C. XVI. q. 1. c. 2. D. XLII.). Sieh „Zeitschrift für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft von Dr. C. Seitz" I. Bd. I. Heft. 1842. S. 66 die Erörterung der Frage: „Kann ein Geistlicher sich giltiger und erlaubter Weise verbürgen?"

§ 8. Vollmachtsvertrag (mandatum).

Vollmachtsvertrag oder Auftrag (mandatum) ist der Vertrag, durch welchen Jemand (mandatarius) die Obliegenheit auf sich nimmt, ohne Ausbedingung eines Lohnes [1] nach dem Willen eines Andern (mandans sive mandator) einem Geschäfte sich zu unterziehen, das recht und erlaubt und nicht für den Mandatar allein, sondern wenigstens zugleich auch für den Mandanten oder einen Dritten von Interesse ist.

Das Geschäft kann ein einzelnes bestimmtes sein oder ein Inbegriff von Geschäften derselben Art oder auch Besorgung aller Vermögensangelegenheiten des Mandanten. Ein unbestimmter Auftrag kann aber nicht Gegenstand des Vertrages sein. Der Mandatar ist Stellvertreter des Mandanten in Allem, was er in Kraft des Mandates vornimmt, und so weit die Grenzen des Mandates nicht überschritten wurden, ist jede Handlung des Mandatars mit ihren Folgen so anzusehen, als wäre sie vom Mandanten vorgenommen worden. Der Mandatar haftet für allen durch sein Verschulden dem Mandanten entstandenen Schaden. Hat er die Ausführung des Geschäftes selbst wieder einem Andern (Substituten) übertragen, so haftet er für dessen Verschulden nur, sofern er schuldbar es versäumte, eine vollkommen zuverlässige Person hiezu auszuwählen; war ihm aber ausdrücklich oder nach der Natur des Mandates die Substitution überhaupt verboten [2], so fällt jeder daraus entstehende Nach-

---

[1] Es ist übrigens auch nicht unerlaubt, vom Anfang an einen Lohn sich zu bedingen. Geschah dieß nicht, so besteht keine rechtliche Forderung auf Lohn. Nach österr. Gesetz (§ 1013) werden alle ohne Willen des Mandanten von einem Dritten in Rücksicht auf die Geschäftsführung dem Mandatar gegebenen und von ihm acceptirten Geschenke zur Armenkasse eingezogen. — Das preuß. Landrecht Thl. I. Tit. XIII. § 47 erlaubt eine Forderung nicht bedungenen Lohnes nur in den Fällen, in welchen die Gesetze selbst einen Preis für die Geschäftsführung bestimmen oder diese zum ordentlichen Gewerbe des Mandatars gehört.

[2] Vom österr. Gesetz § 1010 ist beigefügt: — oder „trägt er ohne Not oder ohne ausdrückliche in der Vollmacht enthaltene Erlaubniß das Geschäft einem Dritten auf." — Auch das preuß. Landrecht § 38 erfordert zur Substitution die Einwilligung des Mandanten; ebenso franzöf. Gesetz art. 1994.

theil ihm zur Last. Ist Mehreren dasselbe aufgetragen, so haftet Jeder von ihnen für das Ganze. Ergibt sich ein Gewinn aus dem aufgetragenen Geschäfte, so fällt dieser, besondere Vertragsbestimmungen abgerechnet, nur dem Mandanten zu. Ausgenommen ist ein Vortheil aus einem Vertrage, welchen der Contrahent nur dem Mandatar mit Rücksicht auf seine Person und zu seinen Gunsten allein ausdrücklich und freiwillig gewährt hat. (S. Lig. IV. n. 825.)

Der Mandant seinerseits ist verpflichtet: 1. alle giltigen vom Mandatar in seinem Namen ohne Ueberschreitung des Mandats geschlossenen Verträge zu erfüllen; 2. dem Mandatar alles herbeizuschaffen, was nötig ist zur ordentlichen Vollführung des Geschäftes, und ihm die zu diesem Zwecke nicht unnötig gemachten Ausgaben zu ersetzen, selbst wenn er unglücklicher Weise keinen Vortheil aus dem Geschäfte ziehen sollte. Auch die durch Verwendung eigenen Geldes ihm entgangenen Zinsen muß er ihm vergüten. 3. Er ist verpflichtet, den Mandatar schadlos zu halten für alle bloß in Folge der übernommenen Vollmacht[1] und nicht durch eigene Fahrlässigkeit oder Ungeschicklichkeit erlittenen Nachtheile.

Das Mandat erreicht sein Ende[2] durch Vollendung des Geschäftes, wofür es gegeben war, — durch Zurücknahme von Seite des Mandanten, — durch Aufkündigung von Seite des Mandatars, die aber zur rechten Zeit geschehen muß, damit ein Schaden für den Mandanten daraus nicht zu fürchten ist, — durch den Tod des Mandanten oder des Mandatars. Das schon vor des Mandanten Tod begonnene Geschaft ist aber zu vollenden. War der Vollzug des Geschäftes erst nach dem Tode des Mandanten beabsichtiget, so bleibt das Mandat in Kraft. Hat der Mandatar den Auftrag nach des Mandanten Tod, ohne von diesem Nachricht erhalten zu haben, vollzogen, so haben seine Handlung die Erben als in des Erblassers Namen geschehen anzuerkennen. Die Erben des Mandatars müssen das von ihm begonnene Geschäft zur Vollendung führen, außer es wäre ihm bloß in Ansehung seiner persönlichen Fähigkeit und Geschicklichkeit aufgetragen worden.

§ 9. Geschäftsführung ohne Auftrag (negotiorum gestio).

Geschäftsführung (negotiorum gestio) ist die absichtliche Besorgung fremder Geschäfte, ohne daß der Geschäftsführer (negot. gestor) von dem Andern (negot. dominus) einen giltigen Auftrag hiezu erhalten hätte, und erzeugt darum zwar nicht eine vertragsmäßige Verpflichtung, wohl aber die eines Quasicontractes. In jedem Falle ist notwendig, daß kein ausdrückliches Verbot der Geschäftsführung vom Geschäftsherrn ergangen ist, sondern daß im Gegentheile seine Beistimmung zur Führung seiner Geschäfte mit allem Grunde ver-

[1] Mit Ueberschreitung des Mandates gemachte Auslagen muß der Mandant nur in sofern ersetzen, als er auch die daraus erwachsenen Vortheile sich zuwenden will, oder als er das Geschäft nachträglich genehmiget hat. (Vgl. österr. Gesetz § 1016. — Preuß. Landrecht § 67.)

[2] Auch Verhängung des Concurses über das Vermögen des Mandanten oder des Mandatars endet das Mandat nach österr. Gesetz § 1024. Vgl. preuß. Landrecht § 197 ff.

mutet werden muß. Von dem Augenblicke an, in welchem der Geschäftsherr die noch nicht vollendete Verwaltung ausdrücklich oder stillschweigend (indem er von ihr weiß und sie doch in seinem Namen geschehen läßt) genehmiget, geht die Geschäftsführung in einen wahren Mandatsvertrag über.

In der Regel haftet der Geschäftsführer nur für dolus und culpa lata; für levis [1] und den Zufall nur dann, wenn er sich vor andern taugliceren Personen eingedrungen hat, oder ein besonders gefährliches und ungewöhnliches Geschäft unternahm, oder gegen ausdrückliches Verbot des Geschäftsherrn handelte. Er ist auch verantwortlich für das zufällige Mißlingen solcher Unternehmungen, in welche sich der Geschäftsherr zufolge seiner gewohnten Handlungsweise nicht wohl eingelassen haben würde. Er kann aber hiebei den auf der einen Seite gemachten Gewinn gegen den andrerseits entstandenen Schaden in Aufrechnung bringen.

Im Uebrigen bestehen zwischen Geschäftsführer und Geschäftsherrn gleiche Obliegenheiten wie zwischen Mandant und Mandatar. Wenn der negot. gestor indessen die Auslagen machte mit der Absicht, sie zu schenken, — oder wenn er einen Andern verdrängt hat, der das Geschäft mit eigenen Kosten führen wollte, — oder wenn er zur Geschäftsführung auf seine Kosten rechtlich verpflichtet war, so kann er für seine Auslagen keine Vergütung fordern.

Nach Antoine und andern Auctoren hat außerdem der Geschäftsführer auch rechtlichen Anspruch auf entsprechenden Lohn.

§ 10. Glücksverträge.

Mit dem allgemeinen Ausdrucke „gewagte Verträge (contractus aleatorii), Glücksverträge", bezeichnet man alle obligatorischen Verträge, bei welchen es von ungewissen Umständen abhängig ist, ob einem Contrahenten Gewinn oder Verlust aus dem Geschäfte entstehe. Dahin gehören:

1. Der Hoffnungskauf, bei welchem ein Preis für Sachen versprochen wird, von denen es ungewiß ist, entweder ob sie überhaupt existiren werden (emtio spei), oder ob sie in größerem oder geringerem Maße und Werthe dem Käufer zukommen werden (emtio rei speratae).

2. Die Lotterie [2] und alle Spielverträge. Nach römischem Rechte erzeugt kein Spielvertrag eine Klage, und die gezalte Spielschuld kann zurückgefordert werden [3]. Ausgenommen jedoch sind jene Spiele, welche zur Uebung des Mutes und körperlicher Kraft dienen, mit mäßigen Gewinnsätzen. Aus

---

[1] Das preuß. Landrecht § 245 erklärt Jeden, der ohne Auftrag sich fremden Geschäften nur in der Absicht unterzieht, des Eigenthümers Vortheil zu fördern, schon für geringes Versehen haftbar.

[2] In der Erwerbung eines Looses ist eine emtio spei simplicis auf den zu erwartenden Gewinn enthalten, auf welchen daher, wenn er auf das Loos trifft, aus diesem executivisch geklagt werden kann ..... Bei dem Ausspielgeschäfte ist das Verhältniß aber so aufzufassen, daß der Ausspielende den Gegenstand des Spieles der Gesammtheit der Spielenden überläßt und dann das Loos den Ausschlag gibt, wer von ihnen die Sache haben solle. Phillips, Deutsches Privatrecht § 81.

[3] L. 2. § 1. — L. 4. D. *de aleatoribus* (11, 5). L. 1 — 3. Cod. *de aleat.* (3, 43).

Darlehen zum Zwecke ungiltigen Spieles entsteht keine Forderung. — Sündhaft[1] sind die Spiele, wenn sie dem Spielenden Veranlassung und Gelegenheit zur Sünde werden; wenn man mit Vernachlässigung der Standespflichten und leidenschaftlich dem Spiele sich ergibt; wenn die Hauptabsicht des Spielenden auf den Gewinn gerichtet ist und nicht auf anständige Erholung; wenn man um zu hohe Summen spielt, oder mit Betrug, oder mit Geld, das fremdes Eigenthum ist, oder worüber man kein freies Dispositionsrecht hat.

3. Wettverträge, bei welchen der eine Contrahent zu Gunsten des andern eine bestimmte Summe zu verwirken verspricht, wenn seine Behauptung bezüglich einer beiden Parteien noch unbekannten[2] Wahrheit oder Thatsache sich als unrichtig erweisen werde. Sie sind giltig, wenn sie nur nicht etwas Unsittliches, einen reinen Glücksfall oder den Ausgang eines ungiltigen Spieles betreffen[3]. Einen übermäßigen Einsatz kann der Richter herabsetzen.

4. Versicherungsverträge, durch welche der eine Contrahent sich verbindlich macht, die Gefahr und den Verlust der Sache des andern auf sich zu nehmen gegen Zalung einer bestimmten Summe.

Die neueren Gesetzgebungen führen unter den gewagten Geschäften auch den Leibrentenvertrag auf (contr. vitalitius), durch welchen Jemand für Geld auf die Lebensdauer einer gewissen Person eine bestimmte jährliche Leistung versprochen oder für eine jährliche Leistung während des Lebens einer Person eine nach deren Ableben zu zalende Summe garantirt wird (Lebensversicherung). Analog mit solchen Verträgen wird beurtheilt Kauf von Leibrenten, contrahirt mit Anstalten, welche zum Zwecke des Verkaufes derselben durch Beiträge ihrer Mitglieder Fonds ansammeln (z. B. Wittwenkassen).

Die vielfachen Streitfragen über Erlaubtheit des Gewinnes aus Geldcapital im 15. Jahrhundert betrafen zum großen Theile auch die sittliche Bedeutung der Rentenkäufe (contr. censualis). Siehe eine andere Art solcher Rentenkäufe oben S. 604.

Viertes Hauptstück.

Erbrecht.

Tit. I. Voraussetzungen des Erbrechts.

§ 1. Grundbegriff.

Recht auf Erbengut ist für den Menschen als von seinem letzten Grunde immer abhängig von einer Uebertragung durch Gott. Deßwegen schließt es

---

[1] Spielverbote für Cleriker enthält Conc. Trid. Sess. 22. cap. 1 de R. — Instr. past. Eystett. pag. 380.

[2] Weiß der eine Contrahent schon den wahren Sachverhalt, und er verhehlt dieß dem andern, so ist die Wette offenbar ungerecht und auch in foro externo wegen Betruges verwerflich.

[3] Non tamen negandum quod in praxi regulariter vix caret culpa veniali; quia deest ut plurimum motivum cohonestans licitae recreationis. Hoc sensu videtur intelligendus s. Antoninus, qui lucrum sponsionis appellat „turpe, utpote nulli deserviens utilitati, sed vanitati et prodigalitati.“ Scavini, Theol. mor. tract. VI.

in sich neben dem Moment der Freiheit in der Disposition das der Abhängigkeit vom Willen Gottes. So fand sich schon im ersten Eigenthum auf Erden eine Succession — Uebernahme des irdischen Besitzes von Gott — und Repräsentation — Verpflichtung, an und mit demselben den Willen Gottes zu realisiren.

Jeder menschliche Eigenthümer wird aber in der Gesellschaft als Rechtssubject immer für sich gleichfalls Succession und Repräsentation finden. Denn die Person steht mit ihrem Sein, Haben und Handeln nicht isolirt, sondern dasselbe wird und besteht immer im Zusammenhange mit der freien That Anderer, und die Bethätigung ihrer Freiheit hinwieder bleibt nicht ohne Einfluß auf Andere, — sie trägt vielmehr immer mehr oder weniger bei zur Gestaltung des Bereiches, innerhalb dessen Andere thätig werden.

Weil demnach die Person, mag sie auch gestorben sein, immer noch fortlebt in dem Zusammenhange ihres freien Wirkens mit andern fortlebenden Personen, gibt es für sie eine Succession. Die ihr succedirenden Personen aber werden einerseits Alles, worin des Verstorbenen Person sich eingelebt hat, in freiem Schaffen und Walten als Antheil auch ihres Lebens erfassen und zu weiterer Thätigkeit benützen; andrerseits werden sie daran die Willensherrschaft des Verstorbenen, welchem alles dieses bis zu seinem letzten Lebensaugenblicke unterworfen gewesen, und welches daher die Erfüllung des im letzten Momente erlassenen Befehles seinem Herrscher noch schuldet, achten, und sich als Vollzieher seines Willens, als Repräsentanten des Verstorbenen ansehen [1].

Darin gründet der Rechtssatz: „Die Dauer des Vermögens ist unabhängig vom Leben der Person.“ Auch nach ihrem Tode noch wird die Person als zusammenhaltendes Subject jener Sachen, Rechte und Verbindlichkeiten gedacht, welche ihren Vermögenscomplex bildeten [2], somit eine juristische Person an die Stelle der natürlichen angenommen, welcher noch neue Rechte erworben werden, neue Verbindlichkeiten entstehen können.

Der Inbegriff aller Rechte und Pflichten, welche sich auf Sachen beziehen und in ihnen ihren Maßstab finden, zurückgelassen von einer Person, heißt Erbschaft — haereditas in sensu objectivo. — Rechte, Pflichten, Lasten, Strafen, welche bloß an der Person haften und mit ihr erlöschen, gehören nicht dazu, außer bezüglich der bei Lebenszeit der Person daraus entstandenen Folgen, welche ein nach Geld zu schätzendes Interesse begründen.

Die Erbschaft als juristische Person vermittelt aber den Uebergang des Vermögens an eine andere natürliche Person, welche die Persönlichkeit des Erblassers in vermögensrechtlicher Hinsicht in sich aufnimmt und repräsentirt, und so in das Vermögen als Ganzes eintritt [3]. Diese Person heißt Erbe,

---

disp. II. diss. II. cap. II. art. IX. — — Verboten unter Strafe der Excommunication sind von Pius V. (Bulle *in eligendis*) und Gregor XIV. (Bulle *cogit nos*) Wetten circa Pontificis electionem aut super ejusdem vitam vel mortem.

[1] Vgl. Moy de Sons, Grundlinien rc. § 54.

[2] L. 34. D. *de atq. dom.* (41, 1): „haereditas enim non haeredis personam, sed defuncti sustinet.“ Cfr. L. 22. D. *de fidej.* (46, 1).

[3] L. 22. D. *de usurp.* (41, 3): „haeres et haereditas, tametsi duas appellationes recipiunt, unius tamen personae vice funguntur.“

haeres, und das Recht, an die Stelle einer vermögensfähigen Person zu treten bezüglich ihrer vermögensrechtlichen Verhältnisse, Erbrecht.

Der wirkliche Eintritt in des Erblassers Stelle bezüglich der Erbschaft in Kraft des Erbrechtes heißt Erbfolge, haereditas in sensu subjectivo[1].

Zur Erbfolge wird erfordert Erbfähigkeit, Erbberechtigung, Erwerb der Erbschaft.

§ 2. Erbfähigkeit.

Diese kommt Jedem zu, welcher überhaupt fähig ist, Eigenthum zu erwerben. Sie muß schon bestehen zur Zeit der Berufung, der Berechtigung zur Erbschaft, und muß von derselben angefangen bis zur Erwerbung ununterbrochen dauern. Der Intestaterbe muß daher fähig sein zur Zeit des Todes des Erblassers und es bleiben bis zur Zeit der Erwerbung; der Testamentserbe muß außerdem fähig sein zur Zeit der Testamentserrichtung. Eine zwischen dieser und dem Todestage des Testators vorhanden gewesene Unfähigkeit schadet nicht. — Was juristische Personen betrifft, so ist die Ansicht, Erbfähigkeit gehöre zu den regelmäßigen Attributen einer anerkannten Corporation, in der gemeinrechtlichen Doctrin und Praxis so vorherrschend, daß man in Anerkennung einer solchen von Seiten der Staatsgewalt auch eine Ertheilung der Erbfähigkeit anzunehmen berechtiget ist.

Von Erbunfähigkeit ist zu unterscheiden Erbunwürdigkeit. Einem Unwürdigen wird die deferirte oder schon erworbene Erbschaft wieder entzogen. (Bayer. L.-R. Th. III. Kap. I. § 20. — Preuß. L.-R. Th. I. Tit. XII. § 599 ff. — österr. G. § 540 ff. — franz. G. art. 727 ff. — Röm. R. hierüber sieh Puchta, Pand. § 558 sqq.)

§ 3. Erbberechtigung.

Erbberechtiget ist, wer zur Erbfolge einer Person auf den Fall ihres Todes berufen wird. Im Augenblicke ihres Todes ist die Erbschaft dem Erbberechtigten angefallen, deferirt (haereditas delata).

*) Welches ist der innere Grund, auf welchem die Berufung und Berechtigung zur Erbschaft beruht? Es ist das Verhältniß des Kindes zu den Aeltern. Erhält der Sohn Leben vom Leben des Vaters, und mit diesem Leben Wesen und Kraft gleich dem Wesen und der Kraft des Vaters, wird er dann nicht auch zugleich mit dem Vater auf den Theil des Erbengutes angewiesen sein, in welchen dieser eingelebt ist, und woraus er nimmt, was zur Erhaltung und Uebung des Lebens nötig und dienlich ist?[2] Die Erbschaft ist in ihrem Grunde Gemeinschaft des Besitzes derjenigen, welche Gemeinschaft des Lebens mitsammen haben. Diese äußert sich im gegenwärtigen Stande des Menschen darin[3], daß, sobald der Vater zu leben aufhört, die ihm unterworfenen Sachen der Willensherrschaft

---

[1] L. 62. D. *de reg. jur.* (50, 17): „haereditas nihil aliud est, quam successio in universum jus, quod defunctus habuerit."

[2] Filius und haeres werden synonym gebraucht. So Gen. 15, 3. 4: „qui egredietur de utero tuo, ipsum habebis haeredem." Prov. 13, 22. — Sieh über diese Frage die verschiedenen Ansichten erörtert bei *Carrière,* de J. et J. n. 502 sqq.

[3] Hebr. 9, 16. 17. „Ubi enim testamentum est, mors necesse est intercedat testatoris. Testamentum enim in mortuis confirmatum est: alioquin nondum valet, dum vivit, qui testatus est."

desjenigen dienstbar werden, in welchem der Vater fortlebt, gleichwie, was des Sohnes gewesen, dem Vater zufällt. Naturgemäß schließt das Familienverhältniß das Recht gegenseitiger Repräsentation der einzelnen Glieder zu einander in sich, und damit gegenseitige Erbberechtigung.

Gleichwie aber das Verhältniß von Vater und Sohn auch herbeigeführt werden kann durch Adoption, ebenso ist es Jedem unbenommen, in Beziehung des Successionsrechtes in sein Vermögen auch Andere, die nicht seiner Familie angehören, zu sich in das Verhältniß des Sohnes zu setzen, aber unbeschadet des Rechtes seiner leiblichen Kinder oder Aeltern, ihn nach seinem Tode zu repräsentiren, und wenigstens so viel von seinem Vermögen sich anzueignen, als nötig ist zum Unterhalte des aus demselben Blute mit ihm entsprossenen Lebens. In der Befugniß sodann, seinem Erben Vermächtnisse und andere Obliegenheiten aufzulegen, spricht sich nur die in der Idee der Erbschaft liegende Mitherrschaft des Erblassers und des Erben aus [1].

„Die Erbschaft," sagt Stahl [2], „ist also nicht bloß eine Folge des Familienverbandes, sondern selbst ein solches; es ist ein Verhältniß der Personen, wenn es auch erst nach dem Tode der einen sich offenbart; es ist ein Pietätsverhältniß, und daher auch von Pietätsrücksichten gegen den Erblasser erfüllt. Dafür sprechen auch die äußern Formen: bei den Römern die sacra privata als erster und wesentlichster Theil der Erbschaft; bei den Germanen die Aufnahme gewissermaßen in die Familie [3]; bei uns noch die häufige Auflage, den Namen des Erblassers zu führen."

Daraus erklärt sich die Berufung zur Erbschaft:

A. Durch das Gesetz, welches in Ermangelung eines ausdrücklich erklärten letzten Willens des Erblassers die Ueberleitung des Vermögens auf der naturrechtlichen in Einheit des Lebens und Blutes bestehenden Basis vermittelt. — Gesetzliche oder Intestaterbfolge.

B. Durch letzte Willenserklärung des Erblassers, wobei ihn aber das auf derselben Basis beruhende Noterbrecht bindet. — Testamentarische Erbfolge.

C. An die Stelle einer letzten Willenserklärung kann auch ein Vertrag treten. Der Erbvertrag ist aber ein Institut des neueren Rechtes und vom römischen Rechte nicht gekannt.

Das römische Recht stellt den Grundsatz [4] fest, daß Niemand bezüglich eines Theiles seines Vermögens könne Intestaterbfolge eintreten lassen, und bezüglich des andern ein Testament errichten. Wer also in einem Testamente zur Erbschaft berufen, aber nur auf einen Theil eingesetzt ist, ohne daß über den übrigen Theil wäre eine Verfügung getroffen worden, der wird als Erbe des ganzen Vermögens angesehen. Soldatentestamente machen allein davon eine Ausnahme.

---

[1] Es war das ganz und gar individualistische Princip der Kantischen Naturrechtslehre, welches zur Behauptung führte, das Erbrecht sei vom Naturrechte nicht gekannt; höchstens das Vertragserbrecht habe naturrechtliche Basis. (Sieh Ahrens, Rechtsphilos. S. 600.)

[2] Philosophie des Rechtes nach gesch. Ans. Bd. II. Buch III. Abschn. III. Kap. 4.

[3] Im deutschen Rechte war immer die Erbfolge der Blutsverwandten vorherrschend (sieh Moy § 55). Sollte ein Fremder Erbe werden, so mußte er in die Familie mit Zustimmung aller Mitglieder Aufnahme erhalten, welche durch die Ceremonie einer künstlichen Uebertragung des Blutes, z. B. durch Trank, geschah. Sieh Phillips, Deutsches Privatrecht § 61 Bd. I. S. 420 und § 162 Bd. II. S. 257.

[4] L. 7. D. de R. J. (50, 17). Jus nostrum non patitur eundem in paganis et testato et intestato decessisse, earumque rerum naturaliter inter se pugna est, testatus et intestatus. — Ueber das Erbrecht nach römischem Rechte verweise ich besonders auf Bering, „Geschichte und Institutionen des röm. Privatrechts" 18. Buch, und desselben „röm. Erbrecht in historischer und dogmatischer Entwickelung".

Das bayer. Landrecht [1] hat dieselbe Rechtsregel beibehalten — nur gilt nach ihm die Ausnahme auch für Testamente ad pias causas. Nach preuß. Landrechte [2] dagegen kann man auch nur über einen Theil seines Nachlasses verfügen und es in Ansehung des Ueberrestes bei der gesetzlichen Erbfolge lassen. Auf gleiche Weise duldet das österr. Gesetz [3] die drei Arten der Berufung zur Erbschaft neben einander.

§ 4. Erwerb der Erbschaft.

Die Delation gibt nur das Recht, Erbe zu werden. Damit die Erbfolge wirklich eintrete, ist regelmäßig noch eine Willenshandlung des Berufenen erfordert, wodurch er die angefallene Erbschaft wirklich annimmt und antritt (acquisitio, aditio haereditatis). Denn die Succession und Repräsentation ist, obgleich naturrechtlich begründet, doch immer nur eine freipersönliche. Nur bei gewissen Personen fällt vor dem Gesetze die Acquisition schon zusammen mit der Delation [4].

Für Anfall und Erwerb gelten die Gesetze des Wohnortes des Erblassers. Die Vererbung von Immobilien aber geschieht in streitigen Fällen nach den Gesetzen des Territoriums, in welchem sie liegen. (Bayer. L.-R. Th. III. Kap. XII. § 1 n. 6.)

Die durch den Erwerb eintretende Succession wird zurückbezogen auf die Zeit des Todes des Erblassers. Es muß daher die Person, um erbberechtigt zu sein, zu dieser Zeit schon existirt haben, wenigstens als nasciturus, wenn auch noch nicht als natus [5].

Tit. II. Berufung zur Erbschaft.

A. Intestaterbfolge.

§ 1. Intestaterbrecht.

Die Intestaterbfolge tritt nur ein, wenn volle Gewißheit besteht, der Erblasser habe kein Testament gemacht oder das vorhandene sei unwirksam. Es befähiget dazu:

---

[1] Thl. III. Kap. III. § 9. — Wer also z. B. auf den usus fructus rei instituirt ist, erhält auch das dominium, wenn dieß nicht einem Andern bestimmt ist, und er der einzig instituirte Erbe ist. — Sind mehrere Personen zu Erben eingesetzt, und die Einen auf individuell bestimmte Sachen oder Werthe, die Andern unbestimmt, so erhalten diese Letztern den gesammten Rest. Ist aber jeder Erbe eingesetzt auf eine bestimmte Sache, so erhält jeder diese als Prälegat, und in den Rest theilen sie sich nach gleichen Theilen.

[2] Thl. I. Tit. XII. § 45. — Ferner § 256—258, wo verordnet ist, selbst dann, wenn der Ausdruck „Erbe" gebraucht, die Institution aber nur auf individuell bestimmte Sachen geschehen ist, sei dieß nur als Vermächtniß zu betrachten, und seien die gesetzlichen Erben zur Erbschaft zu berufen.

[3] § 534; vgl. § 728, dem zufolge bei hinterlassenen Testamenten die gesetzliche Erbfolge für jenen Vermögenstheil eintritt, welcher darin keinem Erben zugetheilt ist.

[4] Die Delation gilt schon als Acquisition nach preuß. Landrecht Thl. I. Tit. IX. Abschn. VIII. § 367 ff. — Folge davon ist (§ 370): „Stirbt der Erbe, noch ehe er die Erbschaft in Besitz genommen hat, so geht dennoch sein Recht darauf auf seinen Erben über." Uebereinstimmend damit österr. Gesetz § 537.

[5] L. 3. D. *de bon. poss. s. tab.* (37, 11): „Verum est, omnem posthumum, qui

a) Die Blutsverwandtschaft mit dem Erblasser ohne Vorzug des männlichen vor dem weiblichen Geschlechte[1]. (Nov. 118 praef. et cap. 4.)
b) Die Adoptivverwandtschaft.

Gesetze des römischen Rechtes hierüber sind folgende: Durch keine Art Adoption wird das Erbrecht zwischen dem Adoptirten und seinen leiblichen Aeltern und Verwandten verändert und aufgehoben. Aus der Adoption selbst entsteht dem unvollkommen Adoptirten ein Erbrecht in Ansehung des Adoptirenden, nicht aber in Ansehung der Verwandten desselben. Der Adoptirende succedirt nicht dem unvollkommen Adoptirten. — Durch vollkommene Adoption entsteht zwischen dem Adoptirten mit seinen Nachkommen und dem Adoptirenden mit dessen männlichen Ascendenten väterlicher Seite, wenn sie in die Adoption gewilliget haben, zugleich mit dem aus dem leiblichen Verwandtschaftsverhältnisse des Adoptirten (als Enkels) zum Adoptirenden schon bestehenden gegenseitigen Erbfolgerechte auch noch dasselbe gegenseitige Successionsrecht, welches bestünde, wenn der Adoptirte der eheliche Sohn des Adoptirenden wäre. — Gegenseitiges Erbfolgerecht erzeugt auch die Arrogation zwischen dem Arrogirenden und seinen männlichen Ascendenten väterlicher Seite einerseits, ihre Einwilligung in die Arrogation vorausgesetzt, und dem Arrogirten und dessen ehelichen Descendenten andererseits[2]. — Mit Aufhebung des Adoptionsverhältnisses haben auch diese Successionsrechte ein Ende.

*) Legitimirte Kinder durch nachfolgende Ehe stehen den ehelichen in Beziehung des Erbrechtes gleich. Ebenso Kinder aus putativer Ehe, wobei aber ein schuldiger Ehetheil kein Erbrecht gegen die Kinder hat.

Beruht die Blutsverwandtschaft auf außerehelicher Geburt ohne eingetretene Legitimation, so gilt nach gemeinem Rechte Folgendes: a) Solchen Kindern, wenn sie vom Vater anerkannt und nicht ex coitu damnato[3] erzeugt sind, ist in Ansehung der väterlichen Intestaterbschaft nach der bestehenden Praxis nur ein Successionsrecht auf den sechsten Theil gestattet, — vorausgesetzt, daß der Erblasser weder eheliche Descendenten noch eine Ehegattin hinterläßt. In diesen sechsten Theil theilt sich dann zugleich mit den unehelichen Kindern deren Mutter[4]. b) Zwischen ihnen aber und der Mutter und den mütterlichen Verwandten besteht vollkommene wechselseitige Erbberechtigung, selbst wenn eheliche Kinder vorhanden sind.

Das bayer. Landrecht (Thl. III. Kap. XII. § 2) dagegen erklärt: Soll ein bloß per rescr. princ. legitimirtes oder illegitimes Kind mehr als die Alimente vom väterlichen Vermögen fordern können, so weit es derselben noch bedürftig ist, so ist dieß nur möglich, wenn weder ein eheliches Kind des Vaters noch irgend ein anderer Blutsverwandter von

---

moriente testatore in utero fuit, si natus sit, bonorum possessionem petere posse.“ L. 3. § 11. D. *de suis et leg. haer.* (38, 16): „Post decem menses mortis natus non admittetur ad legitimam haereditatem.“ — Todtgeborne, so wie des Lebens außer dem Mutterleibe unfähige Kinder werden angesehen als nie existent gewesen. Vgl. Carrière n. 507.

[1] Ausnahmen bestehen für die Primogenituren, Majorate, Mannslehen u. dgl.

[2] Sieh oben S. 495.

[3] D. i. von Personen, welche in einem indispensabeln Grade verwandt sind. Diese haben weder gegen den Vater noch gegen die Mutter ein Erbrecht; Nichts als die Alimente können sie von ihnen fordern, bis sie selbst ihren Unterhalt verdienen können. (C. 5. X. de eo qui duxit. 4, 7.) Man war der Meinung, es seien dazu auch die liberi ex adulterio geniti zu rechnen. Nach den neueren Rechtslehrern aber ist diese auf Nov. 89. c. 15 gestützte Ansicht gemeinrechtlich nicht begründet; Particularrechte haben sie adoptirt.

[4] Der Vater (gilt auch von den väterlichen Verwandten) wird nie zur Beerbung des außerehelichen Kindes berufen; nur das gleiche Recht, welches das illegitime Kind gegen ihn hat, hat auch er gegen dasselbe.

ihm am Leben ist. Auch gegen die Mutter haben sie keine größern Erbfolgeansprüche, wenn sie noch eheliche Kinder oder Descendenten hinterläßt. Kinder ex c. damn. können bloß mit landesherrlicher Erlaubniß zur älterlichen Succession gelangen, welche nur ertheilt wird in Ermangelung ehelicher Kinder und Noterben und mit Einwilligung des Erblassers. (Verord. 27. Aug. 1776.)

Von der großälterlichen Verlassenschaft väterlicher Seite gebührt den Illegitimen unter keiner Bedingung etwas; — nur die Alimente, wenn sie der Vater selbst nicht reichen kann. Mütterlicher Seite succediren sie den Großältern, wie der Mutter selbst und unter gleichen Bedingungen. Nur kommt hiebei noch in Betracht, daß sie den mütterlichen Großvater nur dann beerben können, wenn ihre Mutter von demselben war ehelich gezeugt worden, während die unehelichen Kinder einer unehelichen Mutter auch deren Mutter succediren (denn „avia semper est certa") [1].

§ 2. Successionsordnung.

Die Successionsberechtigten sind getheilt in Classen (ordines), von denen immer die nachfolgende von der vorhergehenden ausgeschlossen ist, und innerhalb der Classen in Grade.

Vier Classen bestehen:

I. Alle Descendenten. Es darf aber zwischen dem entfernteren Descendenten und dem Erblasser kein näherer in der Mitte stehen; z. B. des Erblassers Sohn und ein Enkel desselben erben nur dann mit einander, wenn dieses letzteren Vater nicht mehr am Leben ist; sonst wird dieser zur Erbschaft berufen. (Nov. 118. cap. 1.)

II. Die Ascendenten, von welchen der nähere Grad den entfernteren ausschließt; — zugleich mit ihnen die vollbürtigen Geschwister des Erblassers sammt den Kindern (nur Descendenten des ersten Grades) verstorbener vollbürtiger Geschwister. (Nov. 118 cap. 2.)

III. Die halbbürtigen Geschwister (consanguinei — uterini) mit den Kindern (nur Descendenten des ersten Grades) verstorbener Halbgeschwister. (Nov. 118 cap. 3.)

IV. Alle übrigen Blutsverwandte (die affines niemals) ohne Unterschied zwischen vollbürtiger und halbbürtiger Verwandtschaft, wobei aber der nähere Grad den entfernteren ausschließt.

Leben keine Blutsverwandten mehr, so succedirt der überlebende Ehegatte. In Ermangelung eines solchen fällt die Erbschaft dem Fiskus zu, welcher, nur so weit die Activa reichen, alle Schulden und etwaigen Vermächtnisse zalen muß. Macht er aber nicht binnen der für fiskalische Verjährungen bestimmten Zeit (vier Jahre für bona vacantia) sein Recht geltend, so ist es verjährt [2].

*) In Berechnung der Verwandtschaftsgrade ist zu unterscheiden die Zälungsweise des Civilrechtes, nach welchem in der geraden wie in der Seitenlinie so viele Grade gezält werden, als Zeugungen zwischen zwei bestimmten Personen und dem gemeinsamen Stammvater in der Mitte liegen, und die des alten deutschen und canonischen Rechtes, welches die Collateralverwandtschaft berechnet nach der Regel: „In dem Grade, in welchem

[1] Aehnliche Abweichungen vom gemeinen Rechte finden sich in fast allen Particularrechten und neueren Gesetzgebungen.

[2] Ueber die gegenseitigen Erbrechte der Ehegatten sieh oben erstes Hauptstück Tit. III. besonders § 2.

die Person der einen Linie mit dem gemeinschaftlichen Stammvater verwandt ist, ist sie es mit der Person der andern Linie."

§ 3. Erbtheile.

Es ist zu unterscheiden eine successio in capita und eine successio in stirpes. Diese letztere besteht darin, daß Mehrere, die denselben Parens haben, zusammen nur einen Theil erhalten zur Theilung unter sich; nämlich eben so viel, als ihr Parens erhalten hätte, wenn er noch am Leben wäre [1]. (Repräsentation.) Diese successio in stirpes tritt ein:

1. In der ersten Classe hinsichtlich der Descendenten zweiten und höheren Grades (Enkel ꝛc.) gleichviel, ob sie mit Descendenten des ersten Grades (Söhnen, Töchtern) concurriren oder nicht.

2. In der zweiten und dritten Classe hinsichtlich der Geschwisterkinder. Erben aber Geschwisterkinder ganz allein ohne Concurrenz mit des Erblassers Ascendenten oder Geschwistern, so succediren sie in capita. (In der vierten Classe erben die nächsten Verwandten gleichen Grades nach Köpfen.) — — Noch ist zu merken für die zweite Classe: Erben mehrere gleich nahe Ascendenten verschiedener Linien ganz allein, ohne Concurrenz von Seitenverwandten, so fällt die eine Hälfte des Nachlasses an die väterlichen, die andere an die mütterlichen Ascendenten (successio in lineas). Succediren aber die Ascendenten derselben Linie oder zwar verschiedener Linie, aber zugleich mit Geschwistern oder Geschwisterkindern des Erblassers, so succediren die Ascendenten und Geschwister nach Köpfen, die Geschwisterkinder nach Stämmen.

*) Bei der successio in stirpes und in lineas kann eine mehrfache Verwandtschaft zu einer mehrfachen Portion berechtigen. Dieß kann zutreffen 1. bei der adoptio plena. — Wenn der Enkel den Großvater beerbt, und zugleich dieser sein Adoptivvater war, so erbt er erstens als Repräsentant seines verstorbenen Vaters und hat zweitens das Recht auf eine Erbportion zugleich mit des Erblassers noch lebenden Kindern. 2. Wenn Jemand durch mehrere Generationslinien mit dem Erblasser verbunden ist, indem seine beiden Aeltern mit einander verwandt gewesen sind durch Abstammung von zwei verschiedenen Descendentenstämmen des Erblassers, so erbt er in beiden Linien.

Die verschiedenen Gesetzgebungen weichen vielfach von der gemeinrechtlichen Successionsordnung ab.

B. Testamentarische Erbfolge.

§ 1. Testamentsfähigkeit und Fähigkeit, Testamentserbe zu sein.

Wer nach seinem Tode für seine Verlassenschaft nicht die gesetzliche Erbfolge will eintreten lassen, kann nur durch Errichtung eines Testamentes

---

[1] Es entsteht hiebei die im Allgemeinen noch unentschiedene Frage, ob auch derjenige repräsentirt werden kann, der den Erblasser überlebt, aber die Erbschaft ausgeschlagen oder auf sie verzichtet hat. Nach bayer. Landrecht Thl. III. Kap. XI. § 3. 4 ist in diesen Fällen Repräsentation nicht zugestanden. Dagegen das preuß. Landrecht Thl. II. Tit. II. § 352 und Tit. III. § 39 läßt die Descendenten an die Stelle des Parens treten, so oft dieser die Erbschaft nicht antreten kann oder nicht will. Uebereinstimmend damit ist das württemb. Landrecht Thl. IV. Tit. XVI. — Dagegen spricht sich aus Carrière n. 512.

selbst sich seinen Erben bestimmen, in so weit er frei veräußerliches Vermögen besitzt. Unumgänglich notwendig ist aber hiezu Fähigkeit des Erblassers, ein Testament zu errichten (testamenti factio), und zwar im Augenblicke der Errichtung selbst. Unfähig sind:

1. Kinder; gemeinrechtlich[1] kann vor erreichter Pubertät (mit dem Beginne des letzten Tages des letzten zur Mündigkeit erforderlichen Jahres wird man für pubes erachtet) Niemand testiren, auch nicht mit vormundschaftlichem Consens. Nach dieser Zeit bedarf der Minderjährige zu keiner letztwilligen Verfügung des Consenses seines Curators.

2. Die des Vernunftgebrauches für immer beraubt sind; — das Testament eines Irrsinnigen, der zu Zeiten lichte Augenblicke hat, ist giltig, wenn es hinlänglich erweislich ist, er habe zur Zeit der Testamentserrichtung so lange volles Bewußtsein gehabt, als zur unitas actus erfordert wird[2].

3. Taubstumme, welche des Lesens und Schreibens zugleich unkundig und keiner vollkommen deutlichen Erklärung ihres Willens fähig sind[3].

4. In Folge civilrechtlicher Bestimmung gelten ferner als unfähig die gerichtlich erklärten Verschwender[4] und die zum Tode oder lebenslänglichen Gefängnisse Verurtheilten.

Kinder unter väterlicher Gewalt[5] können nur über castrensia und quasi castrensia testiren[6], mit Ausnahme von Clerikern, für welche diese Beschränkung nicht gilt[7]. Ueber bona advent. können Hauskinder ad pias causas ein Testament errichten mit Einwilligung des Vaters[8]. (Cap. 4 de sep. in 6to 3, 12.)

---

[1] § 1. J. *quibus non est permissum* (2, 12). L. 5. D. *qui test. fac. possunt* (28, 1). L. 4. C. h. t. (6, 22). — Das preuß. Landrecht § 16 ff. erklärt alle Minderjährigen ohne Unterschied des Geschlechtes nach zurückgelegtem vierzehnten Jahre für testirfähig ohne väterliche oder vormundschaftliche Einwilligung; vor dem achtzehnten Jahre können sie aber nur zu gerichtlichem Protokoll testiren. Wo Frauenspersonen zu ihren Verträgen einen Geschlechtsvormund nötig haben, ist er es ihnen auch zu ihren letztwilligen Verfügungen. — Das österr. Gesetz (1852) § 569 hält Unmündige für unfähig; Mündige bis zum achtzehnten Jahre müssen zu gerichtlichem Protokoll testiren. — Nach französ. Gesetz art. 903 ff. kann kein unverheirateter Minderjähriger verfügen über sein Vermögen durch Schenkung oder Testament, wenn er noch nicht sechszehn Jahre alt ist. Nach dieser Zeit kann er es nur durch Testament und nur über die Hälfte des Vermögens, worüber ihm Disposition frei stünde, wenn er großjährig wäre; aber in keinem Falle zu Gunsten seines Vormundes vor abgelegter Finalrechnung, außer dieser wäre ein Ascendent von ihm. — Das bayer. Landrecht III. III. 3. hält Jeden nach vollendetem vierzehnten, das württemb. Landrecht nach dem sechszehnten Jahre für vollkommen testirfähig ohne allen Consens des Vormundes.

[2] L. 9. C. tit. c.

[3] L. 10. C. t. c. Das alte Recht erklärt Taubstumme von Geburt an für absolut und unbedingt unfähig.

[4] § 2. Inst. quibus non est perm. 2, 12. L. 18. Dig. tit. c.

[5] L. 6. Dig. t. c. L. 3. § 1. L. 11. Cod. tit. eod.

[6] L. 12. Cod. t. c. L. 37. Cod. *de inoff. test.* 3, 28.

[7] Nov. 123. cap. 19.

[8] Da nach bayer. Landrecht Thl. I. Kap. V. § 6 die bona adv. *irregularia* den castrensibus gleichgestellt sind (was nach gemeinem Rechte nicht gesagt werden kann), gestattet es auch über selbe gerade so zu testiren, wie über castr. (Sieh Kreittm. Anm. zu Thl. III. Kap. III. § 3. n. 7.) — Das preuß. Landrecht Thl. I. Tit. XII. § 18 for-

Die Fähigkeit, zum Erben eingesetzt zu werden, bezeichnet man als testamenti factio *passiva*. Verschieden von Unfähigkeit zur Erbeseinsetzung ist mangelnde Fähigkeit, aus einem Testamente zu erwerben (incapacitas). Letztere macht nicht die Einsetzung ungiltig, wie die erstere, sondern vereitelt nur, wenn sie zur Zeit der Delation noch andauert, die Wirksamkeit derselben. Sie besteht hauptsächlich für die illegitimen Kinder des Testators.

Nach gemeinem [1] Recht kann er diese zugleich mit ihrer Mutter, wenn er auch eheliche Kinder hat, und diese nicht sämmtlich ausdrücklich ihre freie Einwilligung zu größerem Erbtheile derselben gegeben haben, nie weiter als auf $1/_{12}$ seines Vermögens wirksam einsetzen, und die Mutter allein nach dem Tode der illegitimen Kinder nicht auf mehr als auf $1/_{24}$. Unächte Enkel (d. i. illegitime Kinder von ehelichen Kindern und alle ehelichen oder unehelichen Kinder von illegitimen Kindern) können von Großältern väterlicher Seite bei vorhandenen ächten Enkeln gleichfalls nur auf $1/_{12}$ eingesetzt werden. Aus Testamenten der Mutter und der Großältern mütterlicher Seite sind die Illegitimen unbeschränkt durch Erbseinsetzung erwerbsfähig.

Kinder ex c. damnato sind der Erbfolge ex testamento im selben Grade unfähig, als sie es sind für Erbfolge ab intestato.

§ 2. Form der Testamente [2].

A. Regelmäßige Form des Privattestamentes.

Es sind zu unterscheiden Privattestamente und gerichtliche Testamente; mündliche (nuncupativa) und schriftliche (scripta); in regelmäßiger Form abgefaßte (solemnia, non privilegiata) und in außergewöhnlicher Form (privilegiata).

Die Giltigkeit eines Testamentes von Seite seiner Form ist zu beurtheilen nach den Rechten, Statuten und Gewohnheiten des Ortes, wo es errichtet wird, außer es wäre das Statut oder Privilegium auf die Bürger und Einwohner des Ortes allein beschränkt. Von Seite der Eigenschaften der Person, welche disponirt, und (bezüglich liegender Güter) der Objecte, worüber disponirt

---

dert für Kinder im gesetzmäßigen Alter (vierzehn Jahre) keine Einwilligung des Vaters, nicht einmal hinsichtlich des nicht freien Vermögens. — Das Bamb. Landrecht behielt die gemeinrechtlichen Grundsätze bezüglich der Testirfähigkeit der Hauskinder bei, obgleich es den Unterschied der Peculien hinsichtlich der älterlichen Nutznießung aufhob. Nach Hohenl. und württemb. Rechte und Nürnb. Ref. dürfen Hauskinder nicht bloß über ihr in fremden Diensten und mit eigenem Fleiß erworbenes Gut testiren, sondern auch über ihr eigenthümliches, aber zum Nießbrauche der Aeltern unterworfenes Vermögen, in so weit es mit den Eheverträgen vereinbar ist. Die Nutznießung bleibt aber den Aeltern, so lange sie leben oder bis sie mit ihren Kindern abtheilen. — — — Die Befugniß des Vaters einzuwilligen in Testamente über die advent. ad pias causas ist bestritten von Puchta, Pand. § 463 und von Andern. Sie sagen, das cap. 4 in 6to rede nicht von Testamenten, sondern nur von donatio mortis causa, und diese könne der Sohn mit Bewilligung des Vaters mit jeder Art Güter vornehmen. Dagegen Arndts Pand. § 484. Sieh hierüber auch Roth § 300.

[1] Nov. 89. c. 12.

[2] Inst. *de testam. ordin.* 2, 10. — Dig. *qui testam. facere possunt et quemadm. testam. fiant* 28, 1. — Cod. *de testam. et quemadm. testam. ordinentur* 6, 23.

wird, sind maßgebend die Rechtsvorschriften des Ortes, wo die Person zu Hause ist und wo die Güter gelegen sind.

Das nicht privilegirte mündliche oder schriftliche Privattestament erfordert gemeinrechtlich:

1) Die gleichzeitige Gegenwart von sieben mündigen, männlichen, ehrbaren (weder als Verschwender erklärten noch infamirten), selbst der Testamentserrichtung fähigen Zeugen, welche ausdrücklich zum Zeugnisse seines letzten Willens vom Testator erbeten wurden (testes rogati), und vollkommen frei sich diesem Geschäfte unterziehen, außerdem bei vollem Gebrauche der Vernunft und der körperlichen Sinne sich befinden, und den Testator bei Errichtung seines letzten Willens reden hören und ihn sehen, und seine Sprache verstehen [1]. Zu Zeugen sind übrigens nicht zulässig Personen, die der Testator in seiner väterlichen Gewalt noch hat; — derjenige, unter dessen väterlicher Gewalt er selbst noch steht; — Alle, welche mit ihm unter der nämlichen Person väterlicher Gewalt sich befinden. Ausnahme hievon wird nur gemacht für das Testament de bonis castr. et quasic. Zeugen können ferner nicht sein der Erbe und der Universalfideicommissar, sowie alle, welche mit diesen in derselben väterlichen Gewalt sich befinden, oder welche ihrer väterlichen Gewalt unterworfen sind. Der Legatar und Particularfideicommissar sind der Zeugschaft fähig [2]. Sollte zu Gunsten der das Testament abfassenden oder schreibenden Personen eine Verfügung in demselben getroffen werden wollen, so müßte diese nach gem. Rechte vom Testator selbst eigenhändig ganz besonders bestätiget werden [3].

2) Es ist nötig Einheit der Handlung (unitas, continuitas actus). Der Act der Errichtung darf vom Anfange bis zum Ende keine einigermaßen erhebliche Unterbrechung erleiden durch Handlungen, welche in keiner Beziehung zur letztwilligen Disposition stehen. Es ist gut, in der Testamentsurkunde zu erwähnen, daß keine Unterbrechung stattgefunden habe.

Es besteht aber der Act der Testamentserrichtung beim mündlichen Testamente darin, daß der Erblasser die sieben Zeugen ersucht, seine letzte Willenserklärung zum Zwecke der Zeugschaft anzuhören, und dann diese selbst deutlich auf eine allen Zeugen verständliche Weise dem ganzen Inhalte nach ihnen mittheilt oder durch einen Andern in seiner Gegenwart vorlesen läßt.

---

[1] Einer der sieben Zeugen kann auch Schreiber des Testamentes sein. — Es ist zu rathen, daß ausdrücklich in der Urkunde, die über den Act aufgenommen wird, bemerkt werde, es sei den oben im Texte erwähnten gesetzlichen Anforderungen genügt worden.

[2] Das canonische Recht nach strenger Interpretation erlaubt keinem Cleriker außer im Falle der Not ohne Erlaubniß des Bischofs und keinem Religiosen ohne Ermächtigung seines Obern Zeugschaft zu übernehmen bei Rechtsgeschäften der Laien sive inter vivos sive mortis causa. Jedoch ist gemeinrechtlich ihre Zeugschaft giltig und kann auch nach Praxis und Gewohnheit nicht als unerlaubt erklärt werden (sieh Ferraris Bibl. sub voce „Testamentum“ art. I. n. 24 sq.). Einige Gesetzgebungen aber schränken ihre Zeugenfähigkeit bei Testamenten ein; so werden nach österr. Gesetz Mitglieder eines geistlichen Ordens nicht zugelassen. — — Das österr. Gesetz § 591 ff. führt außerdem unter den ungiltigen Zeugenschaften noch auf die einer wegen Betrug oder eines andern Verbrechens aus Gewinnsucht verurtheilten Person; — eines Nichtchristen beim letzten Willen eines Christen; — nicht bloß des Erben, sondern auch des Legatars hinsichtlich des ihm zugedachten Vermächtnisses, ferner des Gatten, der Aeltern, der Kinder, Geschwister des Erben oder Legatars und der in eben diesen Graden mit ihm Verschwägerten, endlich aller seiner besoldeten Hausgenossen.

[3] Senat. C. Libonianum Dig. *de Leg. Corn. de falsis et de SC. Libon.* 48, 10. Cod. *de his, qui sibi adscrib. in testam.* 9, 23.

Der Errichtungsact eines **schriftlichen** Testamentes besteht in Folgendem: Der Testator producirt den Zeugen eine verschlossene oder offene schriftliche Urkunde, von welcher er erklärt, sie enthalte seinen letzten Willen, ohne daß aber der Inhalt selbst den Zeugen mitgetheilt werden müßte. Die Urkunde wird sofort von dem Testator mit dem Beifügen, sie sei seine letztwillige Verordnung, und nach ihm von sämmtlichen Zeugen unterschrieben und untersiegelt [1]. Hat der Testator das ganze Testament eigenhändig geschrieben (testam. holographum) und dieß ausdrücklich bemerkt, so ist seine Unterschrift vor den Zeugen nicht mehr vonnöten [2]. Mit des letzten Zeugen Unterschrift und Untersiegelung ist der Act zu Ende.

Ist ein mündliches Testament seinem Inhalte nach nur Antwort des Testators auf gestellte Fragen, so ist es, wenn die sonstigen Requisiten erfüllt sind, nicht ungiltig. Aber es ist zu empfehlen, daß man alles aufzeichne, was für vollkommene Freiheit des Testators zeugt, und daß die Fragen weder vom Erben selbst oder einem beim Testamente Interessirten noch von einer Person gestellt werden, gegen welche metus reverentialis obwalten könnte [3].

Blinde Personen, welche reden können, sind testirfähig; aber sie können nur mündlich testiren, und haben noch die Beiziehung entweder eines Notars oder eines achten Zeugen nötig, welcher den vom Testator vollständig und verständlich erklärten Willen in der Zeugen Gegenwart niederschreiben muß, wenn er nicht vorher geschrieben worden war. Die Schrift ist in beiden Fällen vorzulesen, und wenn der Testator sich mit dem Inhalte vollkommen einverstanden erklärt hat, von den sieben Zeugen und dem Schreiber oder Notar zu unterschreiben und zu untersiegeln. Der Erbe ist in solchem Testamente genau zu beschreiben mit Namen, Stand und Würde und Wohnort. Die abgefaßte Urkunde muß sogleich nach dem Testamentsacte verschlossen und versiegelt, und so verschlossen bis zur einstigen Publication aufbewahrt werden.

---

[1] Die Untersiegelung ist wohl Seitens des Testators nicht absolut nötig, sondern nur die Unterschrift; die Zeugen aber müssen sämmtlich unterschreiben und untersiegeln zugleich, bei Vermeidung der Richtigkeit; und zwar an Ort und Stelle der Testamentserrichtung. Die Unterfertigung der Zeugen kann geschehen innen am Schlusse der Urkunde oder außen; selbst auf dem Umschlage, welcher aber dann, wenn die Scriptur noch nicht verschlossen ist, mit den sieben Siegeln der Zeugen verschlossen werden soll. — — — Particularrechte halten auch die Untersiegelung der Zeugen nicht für wesentlich, z. B. Churmainz, Hohenlohe, Castell u. A. — — Das bayer. Landrecht gestattet, daß ausnahmsweise auch ein des Schreibens unkundiger Zeuge einen andern Zeugen für sich unterschreiben lasse, und einer sich des Sigills eines andern bediene (das Letztere ist auch gemeinrechtlich nicht beanstandet), wenn es nur in der Unterschriftsformel bemerkt wird, und wenigstens die Mehrzahl schreiben kann und eigenes Siegel hat.

[2] Ist der Testator des Schreibens unkundig, so ist noch ein Zeuge mehr beizuziehen, der anstatt seiner unterschreibt, und dies ausdrücklich bemerkt.

[3] Die einfache Antwort „Ja" von Seite des Testators, so weit sie nicht die Anerkennung einer schon vorher geschehenen Aufzeichnung des letzten Willens ausdrückt, auf eine gestellte Frage begründet niemals ein giltiges testam. ad interrogationem. Noch weniger kann ein Testament durch bloßen Wink auf eine Frage (testam. per nutum) Giltigkeit beanspruchen. (L. 29. C. de testam. 6, 23: „si talis est testator, qui neque scribere neque articulate loqui potest; mortuo similis est, et falsitas in elogiis committitur".) — — In den fürstlich Oettingischen Verordnungen wird bemerkt: „Ein Legat aber wird auf Befragen durch ein vor einigen Zeugen gegebenes klares und deutliches Ja für kräftig gehalten, wenn gleich zuvor Nichts davon aufgezeichnet worden; — doch muß Testator bei vollem Verstande sein."

§ 3. Form der Testamente.

B. Außergewöhnliche Form des Privattestamentes.

a) Testamente der Soldaten[1]. Befindet sich der Soldat während des Krieges gerade im Gefechte oder nächster Gefahr, so ist er bei seiner letzten Willensordnung an keine andere Form gebunden, als die nötig ist zum hinlänglichen Beweise seiner Willenserklärung und braucht mithin zum eigenhändig geschriebenen und unterschriebenen keine, zu einem von anderer Hand geschriebenen Testamente aber zwei Zeugen, welche mit dem Testator unterschreiben. Das mündliche erfordert zwei Zeugen. Die Zeugen bedürfen nicht notwendig der Eigenschaften von Testamentszeugen. Der Soldat, welcher sonst außer dem Augenblicke der Gefahr im Felde liegt, muß wenigstens zwei Zeugen beiziehen. — Im Felde ist aber nicht bloß der Soldat, der im Lager campirt, sondern auch Jeder, der im An- oder Abmarsch, in belagertem oder feindlichem Ueberfalle sehr ausgesetzten Orten, oder auf Recognoscirung sich befindet.

Ein solches Testament wird aber aufgehoben durch eine entehrende Entlassung oder durch Ablauf eines Jahres nach erhaltenem Abschiede. Das deutsche Reichsmilitärgesetz vom 2. Mai 1874 stimmt der Hauptsache nach mit dem gemeinen Rechte zusammen, läßt aber anstatt zweier Zeugen auch das Zeugniß eines Auditeur oder Officiers, oder im Lazarethe und bei Verwundeten das eines höheren Lazarethbeamten oder eines Militärgeistlichen genügen.

b) Testamente *ad pias causas*. Nach canonischem[2] Rechte gehören auch Testamente zu Gunsten von Kirchen und frommen Zwecken unter die privilegirten Testamente. Das bayer., württemb., Bamb., Hohenloher, Würzb. L.-R., die Rechte von Castell, Salzburg haben dieß Gesetz beibehalten.

Als causa pia kann man füglich alles betrachten, was gehört zu Gottes Ehre und Dienst — zur Förderung des Heiles der Seelen — zur Unterstützung der Armen, sei es bestimmter Individuen oder eines Unterstützungsfondes oder der vom Erben auszuwählenden Armen, — zu Anstalten, welche das öffentliche Wohl bezwecken[3].

---

[1] Inst. de militari test. (2, 11). Dig. de test. militis (29, 1). Cod. h. t. (6, 21). Dig. de bon. poss. ex test. mil. (37, 13). — Bayer. L.-R. Th. III. Kap. IV. § 4. Daselbst sind von den vielerlei im gemeinen Rechte enthaltenen Privilegien der Soldatentestamente namentlich aufgeführt: a) Testirfähigkeit ist nur zur Zeit des Todes des Erblassers vonnöten; — b) der Erbe kann ex certo die und ad certum diem benannt werden; — c) ein älteres Testament wird durch das jüngere nicht aufgehoben, sondern es gelten beide, so weit sie sich nicht widersprechen; d) die Noterben können umgangen oder ohne Ursache enterbt oder bedingungsweise instituirt werden; — e) Testator kann nach Belieben über einen Theil des Vermögens testiren und für den andern gesetzliche Erbfolge eintreten lassen; — f) das Testament wird durch ein nachgeborenes Kind nur dann rumpirt, wenn der Erblasser nicht gewußt hat, daß er solches zu hoffen habe; — g) der Erbe kann nicht die falcidische Quart abziehen.

[2] Cap. 4, 11 X. de test. (3, 26). — Ihre Vollziehung soll den Bischöfen überlassen werden. Nov. 131 C. 10. 11. — Conc. Trid. Sess. 22 c. 8 de Ref. — Clem. c. un. de test. III. 6.

[3] Wenn auch die eingesetzten Armen Verwandte des Testators sind, ist das Testament doch privilegirt (nach der im Würzburgischen bestehenden Norma pract. ultim. volunt.).

Für Testamente ad pias causas genügt es, daß sie hinlänglich bewiesen werden können, entweder durch die eigene Schrift oder die Unterschrift des Erblassers oder durch zwei Zeugen, die auch der Eigenschaften der Testamentszeugen entbehren können. Das bloße Zeugniß des Pfarrers oder Beichtvaters ist ohne andere vollkommene Beweismittel nicht ausreichend.

Es kann aber in solchem Testamente eine causa profana weder als Miterbe noch als Legatar eingesetzt werden. Ist Ersteres der Fall, so wird der darauf bezügliche Theil der letztwilligen Disposition als nicht geschrieben erachtet und treten an die Stelle der causa profana die Intestaterben. Die darin enthaltene Disposition ad causam piam, ihre Beweisbarkeit vorausgesetzt, ist aber aufrecht zu erhalten.

* Das preuß. L.-R. kennt keine privilegirten Testamente ad pias causas; eben so nicht das österr. und französ. Gesetz. — Sind die Armen in genere ohne genauere Bezeichnung eingesetzt, so wird zunächst auf des Erblassers etwaige arme Verwandte Rücksicht genommen, in deren Ermangelung aber die Rücklassenschaft der Armenpflege des Ortes, wo der Erblasser domicilirt war, überwiesen.

c) Testamente zur Zeit einer Epidemie. Zur Zeit einer herrschenden gefährlichen Epidemie erläßt das gemeine Recht [1] die Testamentssolennitäten in so weit, daß nicht gleichzeitige Gegenwart der Zeugen erfordert wird [2].

Der Fall zu einem solchen Testamente ist gegeben durch den Aufenthalt an einem angesteckten und darum abgesperrten Orte, aber auch durch die gefährliche Ansteckung drohende Krankheit, von welcher der Testator befallen ist, selbst wenn der Ort, wo er sich befindet, noch nicht abgesperrt werden mußte.

Es besteht aber ein solches Testament nie länger als ein Jahr nach Erlöschen der Epidemie oder Genesung von der Krankheit.

Die Obrigkeit ist nicht verpflichtet, auf gestelltes Verlangen hin an einen derartigen gefährlichen Ort sich zur Aufnahme eines Testamentes zu verfügen.

d) Testamente auf dem Lande. Das für Testirende, welche auf dem Lande domicilirt sind, gegebene Privilegium ist im gemeinen Rechte begründet [3], und besteht darin, daß an Orten, wo nicht leicht sieben mit den nötigen Eigenschaften versehene Testamentszeugen zu gleicher Zeit aufzubringen sind, auch fünf genügen, von welchen jene, welche schreiben können, auch Namens der des Schreibens Unkundigen unterschreiben. Sind sieben Zeugen zu haben, so sind sie auch beizuziehen, wenn sie schreiben können, mit, — wenn nicht, ohne Unterschrift.

e) Testamente der Aeltern unter ihren Kindern. Man versteht darunter überhaupt Testamente der Ascendenten unter ihren eheleiblichen Descendenten ohne Unterschied des Grades.

Nach gemeinem Rechte [4] gilt: Ein solches Testament bedarf keiner anderen Solennitäten, als daß es schriftlich abgefaßt wird, das Datum enthält, und der Testator eigenhändig die Namen der Kinder und ihre Portionen in Worten einschreibt. Ein mündliches Testament ist zuläßig vor zwei Solennitätszeugen. Immer ist vorausgesetzt, daß nicht schon ein giltiges solennes Testament bestehe,

---

[1] L. 8 C. de test. (6, 23).

[2] Particularrechte halten für solche Testamente mitunter auch eine geringere Zahl von Zeugen für genügend.

[3] L. 31 Cod. de test. (6, 23). — Vgl. Seuffert Pand. § 528.

[4] Nov. 107 c. 1 L. 21 § 3. C. de test. (6, 23). Vgl. Puchta Pand. § 468.

welches durch das privilegirte nicht aufgehoben werden kann. Andere Personen als Descendenten können in dem privilegirten Testamente nicht zu Erben eingesetzt werden, auch nicht der Ehegatte, die Stiefkinder u. dgl., und auch Vermächtnisse an solche sind nur dann giltig, wenn diese Verfügung vor der zu einem Codicill nötigen Anzahl von Zeugen erklärt ist [1].

Verschieden davon ist Theilung der Aeltern unter den Kindern [2].

Bei dieser wird nicht Erbseinsetzung vorgenommen, wie im test. par. int. lib., kann auch nicht wie in jenem Enterbung stattfinden, sondern es tritt Intestaterbfolge ein, aber die Aeltern nehmen selbst die Vertheilung ihres Nachlasses unter die Kinder vor, und zwar entweder per actum inter vivos auf was immer für eine beliebige Weise nach den für Verträge geltenden Gesetzen, oder letztwillig. Auch bei derartiger Theilung darf keine andere Person außer den eheleiblichen Descendenten bedacht werden.

Keine Solennität, welcher Art nur immer, ist hiezu nötig, sondern es ist nur dafür zu sorgen, daß der letzte Wille unzweifelhaft erkannt werde, wozu am gerathensten ein schriftlicher Aufsatz ist, unterschrieben entweder von den Aeltern oder den Kindern. Auch zwei Zeugen können des Beweises wegen beigezogen werden [3]. Gleiche Theile zu machen sind die Aeltern nicht schuldig. Was sie nicht vertheilt haben, geht aber nach ihrem Tode, wenn kein Testament da ist, nach den Gesetzen der Intestaterbfolge in gleiche Theile.

Im Zweifel, ob die „divisio" letztwillig und also widerruflich sei oder nicht, ist Ersteres zu präsumiren.

f) Testament nach canonischer Form und Testament der Geistlichen. — Das canonische Recht verordnet als Testamentsform die Errichtung vor dem eigenen Pfarrer und zwei oder drei Zeugen. (c. 10 X. *de test.* 3, 26 — Alexander III.) [4] — Als die Geistlichen Testirfreiheit erhielten — ungeschmälert ihre Verpflichtung der Verwendung aller bona superflua zu guten Zwecken, — fand naturgemäß für ihre Testamente die Form der Testamente ad pias causas oder die des canonischen Rechtes Anwendung, und wurden später dieselben größtentheils ausdrücklich in der Art privilegirt, daß solche Form für sie genügen solle. So testirt noch gegenwärtig mit Anerkennung auch von Seite der Staatsgesetzgebung der Clerus der Diöcesen Eichstätt (Constit. Bertholdiana v. J. 1364), und Würzburg (Norma practica Frider. v. 1. Jan. 1742), Mainz, Fulda, giltig in der für Testamente ad pias causas genügenden Form.

---

[1] Eine Begünstigung für Testamente, worin Verwandte eingesetzt werden, ist auch darin ertheilt, daß ein zweites Testament, worin man seine (wahrscheinlich aber alle und nicht bloß einen oder den andern) Intestaterben einsetzt, auch vor fünf Zeugen gilt, mit Ausschluß eines früher zu Gunsten fremder Personen vor sieben Zeugen errichteten Testamentes.

[2] Sieh Seuffert Pand. § 531. — Bayer. L.-R. a. a. O. § 9. Die Gesetzesstellen Juris Rom. sind Nov. 18 c. 7. Nov. 107 c. 3. c. 21 fam. ercisc. (3, 36).

[3] Das württemb. L.-R. fordert für die mündliche Theilung zwei Zeugen, für die schriftliche aber entweder eigene Schrift oder wenigstens Unterschrift der Aeltern mit der Bemerkung, daß die Theilung mit ihrem Willen so aufgezeichnet worden.

[4] Ist noch jetzt regelmäßige Testamentsform im ehemaligen Fürstenthum Bamberg, anerkannt von der kgl. bayer. Regierung den 13. Nov. 1803.

§ 4. Form des Testamentes.

C. Oeffentliche Testamente.

Die Mitwirkung einer öffentlichen Auctorität bei Errichtung des Testamentes ersetzt alle sonst vorschriftsmäßigen Förmlichkeiten, und macht es zum öffentlichen Testamente (test. publicum). Dieser Art ist: a) das dem Regenten vom Testator überreichte schriftliche Testament (test. principi oblatum); b) die zu gerichtlichem Protokolle erklärte letztwillige Verfügung (test. apud acta conditum) und das schriftlich abgefaßte dem Gerichte zur Verwahrung übergebene Testament (test. judici oblatum), welches eigenhändig geschrieben oder unterschrieben, verschlossen und mit der Aufschrift versehen sein muß, daß darin der letzte Wille des mit Namen angeführten Erblassers enthalten sei. Jenes wie dieses begreift man unter dem Ausdrucke test. judiciale. Die Auf- oder Abnahme des Testamentes kann in und außer dem Gerichtslokale erfolgen, und zwar bei jedem Gerichte und nicht bloß bei dem zuständigen Gerichte des Testators.

Ueber das vor Gericht errichtete Testament ist dem Erblasser ein unterschriebener und gesiegelter Protokollarauszug zu verabfolgen, welcher, im Falle die bei Gericht aufbewahrte Originalurkunde verloren ginge, zum Beweise dienen kann.

Ueber das zu gerichtlicher Deposition übergebene Testament wird eine Empfangsbescheinigung dem Testator ausgestellt.

Sobald der Testator seinen übergebenen letzten Willen wieder zurücknimmt, so gilt er als widerrufen, selbst wenn er nach seinem Tode noch uneröffnet und unverletzt sich vorfinden würde.

Wo für Acte der freiwilligen Gerichtsbarkeit Notare zuständig sind, wie es gegenwärtig in Bayern der Fall ist, wird das öffentliche Testament entweder vom Notar vor zwei Zeugen errichtet oder das schon vorher abgefaßte Testament demselben persönlich vom Testator in Gegenwart von zwei Zeugen zur Aufbewahrung übergeben.

Das preuß. Landrecht anerkennt nur gerichtliche Testamente; hierüber Thl. I. Tit. XII. § 66 ff.

§ 5. Inhalt des Testamentes.

Der Inhalt des Testamentes im Allgemeinen ist des Erblassers Wille, was mit seinem Vermögen nach seinem Tode geschehen solle, — widerruflich bis zum letzten Lebensmomente, letzter Wille. Er schließt notwendig in sich die Eigenschaften:

1. Daß er ist des Testators wahrer und freier[1] Wille, frei von

---

[1] L. 1 Cod. *de ss. eccl. et jur.* (1, 2): Nihil est quod magis hominibus debeatur, quam ut supremae voluntatis, postquam jam aliud velle non possunt, liber sit stylus, et licitum, quod iterum non redit, arbitrium. — — Das natürliche und göttliche Gesetz betrachtet die letztwillige Disposition als die vollste freie Verfügung des Menschen; vgl. Exod. 15, 2—5. Isa. 38, 1.

jedem Irrthum, ohne welchen er gewiß anders disponirt hätte, und von aller List und Drohung, von Betrug und Gewalt. Fehlt diese Freiheit bezüglich der Erbseinsetzung, so ist das ganze Testament nichtig; wenn aber bloß bezüglich eines unwesentlichen Theiles des Testamentes, so ist wenigstens dieser nicht rechtskräftig.

2. Daß er ist des Testators eigener, nicht von der Willkür eines Dritten abhängig gemachter [1], und

3. sein vollkommener Wille. Stirbt der Testator vor Vollendung des Testamentes, und hat er nicht erklärt, die Giltigkeit der Disposition solle von der Vollendung des ganzen Testamentes abhängen, so genügt es zur Giltigkeit des Testamentes, daß die Erbseinsetzung vollendet wurde [2].

Als Object des letzten Willens ist auszuscheiden:

I. Die giltige Erbseinsetzung. Diese bildet den wesentlichen Inhalt eines jeden Testamentes, ohne welchen es nicht bestehen kann. Sie muß so bestimmt ausgesprochen sein, daß weder über die ernannte Person noch über den Willen, sie solle Erbe (Universalsuccessor) und nicht bloßer Vermächtnißnehmer sein, ein gegründeter Zweifel obwalten kann.

* Es ist hinreichend, anstatt mit dem Namen nur unter Anführung sicherer Kennzeichen (per demonstrationem) den Erben einzusetzen, oder auch (institutio mystica) sich nur auf eine andere Schrift oder Urkunde zu beziehen, in welcher der Erbe genannt sei.

Die Erbseinsetzung kann verbunden sein mit mancherlei Nebenbestimmungen, dergleichen sind:

1) Bedingungen, von deren Erfüllung die Wirksamkeit der Einsetzung abhängig gemacht wird [3]. Jede Bedingung ist im engsten Sinne zu interpretiren. Alle unter den Begriff der unmöglichen fallenden Bedingungen (s. oben S. 581) werden bei Testamenten und letztwilligen Verfügungen als gar nicht beigefügt, die Erbseinsetzung also in Verbindung mit derartigen Bedingungen als unbedingt angesehen. Dasselbe gilt nach dem gemeinen und jenen Rechten, welche dem Grundsatze folgen „nemo decedere potest partim testatus partim intestatus“, von Resolutivbedingungen [4]. Eine captatorische Bedingung (welche darauf geht, daß der Honorirte den Testator oder einen Dritten künftig bedenke) würde die Disposition unwirksam machen.

---

[1] Es kann übrigens zum Erben oder Legataren bestimmt werden derjenige, welchen ein Dritter aus mehreren bezeichneten Personen auswählen wird. L. 24 D. de leg. et fideicomm. II. 31.

[2] Als bloßer Entwurf und unwirksam gilt ein Testament, dessen Solennisirung vom Testator beabsichtiget war, wenn diese vor seinem Tode nicht mehr stattfand, sollte auch die vorgefundene Schrift den Erfordernissen eines privilegirten Testamentes genügen und als solches an und für sich bestehen können. (Sieh Seuffert Pand. § 535.) — „Noluit, quod potuit, et quod voluit, adimplere nequivit.“ (c. 23 X. *de off. et pot. jud. deleg.* 1, 29).

[3] Es kann einer unbedingt ausgesprochenen Erbseinsetzung an einer späteren Stelle des Testamentes oder in einem Codicille keine Bedingung mehr nachträglich beigefügt werden. Ist Jemand zuerst unbedingt und dann nochmal unter Bedingung eingesetzt, so ist die zweite Einsetzung ungiltig.

[4] Aus demselben Grunde betrachten dieselben Rechte als nicht geschrieben die Bestimmung einer Zeit, von welcher an oder bis zu welcher Jemand Erbe sein solle.

Vor Erfüllung der Bedingung kann die Erbschaft nicht angetreten werden; stirbt der Erbe vor der Erfüllung, so haben seine Erben nicht wie bei Verträgen die Befugniß, sie noch zu erfüllen. Im Falle einer bedingten Beerbung ist entweder bis zur Entscheidung, ob die Bedingung sich erfüllt, ein eigener Curator der Verlassenschaft aufzustellen, oder der bedingt Instituirte wird einstweilen in ihren Besitz eingewiesen gegen geleistete fidejussarische Caution. Nehmen aber die nächsten Verwandten die Erbschaft in Besitz, so kann der bedingt Eingesetzte auch von ihnen Caution fordern wegen Herausgabe nach erfüllter Bedingung. Zur Erfüllung einer conditio potestat. affirm. kann auf Anbringen der gesetzlichen Erben und anderer Interessenten dem instituirten Erben ein peremptorischer Termin gesetzt werden, nach dessen unbenütztem Verlaufe die Erbschaft ihm verloren ist. Ist die Bedingung eine negative, und zwar der Art, daß durch Nichteintreten einer Thatsache oder Handlung bis zu einer bestimmten Zeit sie erfüllt sein soll, so ist der Erbschaftsantritt bis dahin suspendirt. Ist sie aber der Art, daß der Eingesetzte während seines ganzen Lebens noch immer dagegen handeln kann, so ist der Erbschaftsantritt nicht verzögert, aber es kann vom Erben Caution gefordert werden, daß er sich an die Bedingung halten oder die Erbschaft sammt ihren Früchten restituiren werde (Cautio Mutiana).

Mit eingetretener Erfüllung der Bedingung wird die Erbseinsetzung so beurtheilt, als wäre jene schon im Augenblicke des Todes des Testators erfüllt gewesen, vorausgesetzt, daß der Erbe zur Zeit der Erfüllung die Erbfähigkeit nicht verloren habe.

* Von einzelnen besonderen Bedingungen ist zu merken: a) Die Bedingung: „wenn der Erbe eine Ehe eingehen" — „eine bestimmte Person ehelichen" — „Kinder hinterlassen wird", — ist auch erfüllt, sowohl durch den Eintritt in's Kloster [1], als auch dann, wenn der mit dieser Bedingung Onerirte sie erfüllen will, aber auf unüberwindliche Hindernisse stößt. — — b) Die Bedingung: „wenn er nicht heiraten wird" — wird in jure als nicht geschrieben angesehen. Nur wenn der Erbe im Wittwenstande [2] sich befindet, ist die Bedingung zulässig. Auch steht es dem Testator zu, die Bedingungen zu setzen, daß der Erbe eine bestimmte Person nicht heirate; oder daß er eine bezeichnete dritte Person hiebei zu Rathe ziehe (nicht aber, daß er ohne den Willen eines Dritten nicht heirate); oder „wenn irgend ein Anderer, der nicht zum Erben eingesetzt ist, nicht heiratet, soll N. mein Erbe sein." — Viele Rechtslehrer lassen die Bedingung auch gelten, wenn sie gesetzt ist zu Gunsten einer causa pia; z. B. Bertha soll meine Erbin sein, heiratet sie aber, so sollen die Armen meine Erben werden. — Noch viel mehr wird die Bedingung als nicht geschrieben betrachtet: „wenn der Instituirte keine ehelichen Kinder hinterläßt." [3] — c) Die Bedingungen: „wenn der Eingesetzte in's Kloster geht" — oder „wenn er Geistlicher wird", sind giltig. Ob auch eine Bedingung Giltigkeit habe, welche den geistlichen und religiösen Stand geradezu ausschließt, findet unter den Rechtslehrern nicht einstimmige Beantwortung. — d) Die Bedingung, durch einen Eid sich zu etwas zu verpflichten, wozu das Testament ohnehin schon obligirt, ist unzulässig, da hier der Eid unnötig ist. Die Verpflichtung bleibt, die Bekräftigung derselben aber durch einen Eid wird nicht gefordert [4].

---

[1] L. 53 § 2 C. de episc. (1, 3).

[2] Das österr. Gesetz (1852) § 700 läßt sie auch hier nur zu, wenn die verwittwete Person eines oder mehrere Kinder hat.

[3] Lautet die Erbseinsetzung z. B.: Er soll Erbe sein zu zwei Drittel, wenn er nicht heiratet, und zu einem Drittel, wenn er heiratet, so erbt er in jedem Falle die zwei Drittel. (L. 100 Dig. de cond. et dem. 35, 1.)

[4] Nach L. 8 D. de condit. inst. (28, 7) wird der Eid erlassen; die Leistung aber als modus behandelt. — Unzulässig ist auch die Bedingung, sich nicht von einem Orte zu entfernen.

Zu bemerken ist: werden zulässige und unzulässige Bedingungen alternativ gesetzt, so werden alle für nicht beigefügt erachtet.

2) Auflagen (modi). Hievon findet alles oben S. 582 Gesagte hier analoge Anwendung.

3) Ursachen (causae), d. i. Beweggründe, wegen welcher der Testator Jemanden einzusetzen erklärt. Ist die angeführte Ursache falsch, so ist eine exceptio doli nur dann zur Ausschließung des sub falsa causa Instituirten gesetzlich gestattet, wenn der Betheiligte beweisen kann, der Testator habe die Ursache für wahr gehalten, und er hätte ohne diesen Irrthum die Erbseinsetzung nicht gemacht [1].

II. Nacherbseinsetzung [2] (Substitution). Der Testator kann auch den Fall vorsehen, daß der eingesetzte Erbe die Erbschaft nicht antreten kann oder nicht will, und Bestimmung treffen, wer unter dieser Voraussetzung sein Erbe sein soll, — d. i. dem eingesetzten Erben einen Nacherben substituiren [3]. Die Substitution ist gleich der Institution nur in einem Testamente möglich. Die letzterer beigefügten Bedingungen und Auflagen sind nach gemeinem Rechte auf erstere nicht zu beziehen [4].

Sobald der Instituirte die Erbschaft angetreten hat oder vor dem Antritte zwar gestorben ist, aber ohne daß die etwa vorhandenen Transmissionserben [5] die Erbschaft ausgeschlagen haben, ist das Recht des Substituten erloschen [6].

Sind mehrere Erben eingesetzt, und ist eine Substitution zwar geschehen, aber allgemein, ohne Bezug auf einen individuell bestimmten Erben, so wird sie erst mit Wegfall sämmtlicher Instituirter wirksam.

Stirbt der Substitut vor Eintreten des Substitutionsfalles, so überträgt er keinerlei Recht aus der Substitution auf seine Erben [7].

Die Gesetze kennen auch eine Pupillarsubstitution; zum Unterschiede von ihr nennt man die oben besprochene Nacherbseinsetzung die gemeine (subst. *vulgaris*). Dieselbe besteht darin, daß einem unmündigen Hauskinde von dem väterlichen Ascendenten, in dessen Gewalt es sich befindet, ein Erbe ernannt

---

[1] L. 72 Dig. de cond. et dem. etc. (35, 1): „Falsam causam legato non obesse verius est; quia ratio legandi legato non cohaeret: sed plerumque doli exceptio locum habebit, si probetur alias legaturus non fuisse."

[2] Inst. *de vulg. subst.* (2, 15), *de pup. subst.* (2, 16). Dig. *de vulg. et pup. subst.* (28, 6). Cod. *de impuberum et aliis subst.* (6, 26).

[3] Auch dem Substituten kann eine weitere Substitution gemacht werden für den Fall, daß weder der Instituirte noch er Erbe wird. „Substitutus substituto est substitutus instituto." § 3. Inst. *de vulg. subst.*

[4] Nach österr. Gesetz § 702 gilt dieß nur von den Bedingungen. Alle dem Erben aufgelegten Lasten aber (§ 606) werden eben so wie seine Rechte (dasselbe bestimmt preuß. Landrecht Th. I. Tit. XII. § 458) auch auf den Nacherben (Substituten) ausgedehnt, wenn nicht die Natur der Sache oder der ausdrückliche Wille des Erblassers eine Ausnahme erheischt. — Das bayer. Landrecht Th. III. Kap. IV. § 19 n. 7 dehnt auch die Bedingungen auf ihn aus.

[5] Sieh unten Tit. III.

[6] Preuß. Landrecht a. a. O. § 464 läßt es wieder in Kraft treten, im Falle der Erbe sein erworbenes Recht wieder verliert oder aufgibt.

[7] Preuß. Landrecht a. a. O. § 462 spricht sich indessen dann für eine derartige Uebertragung aus, wenn der Substitut erst nach dem Testator und noch innerhalb der gesetzmäßigen Deliberationsfrist des Instituirten gestorben ist.

wird [1] für den Fall seines Todes in den Jahren der Unmündigkeit. Sie ist also anzusehen als eine vom Kinde vorgenommene Erbseinsetzung [2]. Der Substitut ist an und für sich nur Erbe des Pupillen, außer der Vater hätte ihn auch zu seinem Erben eingesetzt. Notwendige Voraussetzung jeder Pupillarsubstitution ist, daß der Vater für sich selbst schon ein Testament gemacht hat. Diesem kann die Pupillarsubstitution als eine Disposition mit ihm in einem Acte und unter einer Form beigefügt werden; das pupillarische Testament ist dann nur ein Accessorium des väterlichen. Es kann dasselbe auch in einer spätern testamentarischen Disposition erst nachfolgen, welche jedoch als Theil des früheren Testamentes angesehen wird, und seine Giltigkeit und Wirksamkeit verliert, sobald jenes aufhört, giltig oder wirksam zu sein [3]. Der Vater ist gemeinrechtlich nicht verpflichtet, die Noterben des Pupillen zu dessen Erben einzusetzen oder ihnen einen Pflichttheil aus dessen Vermögen auszusetzen [4]. Hat der Vater eines seiner unmündigen Kinder dem andern substituirt, und jenem dann eine dritte Person, so gilt diese nicht auch als dem ersteren substituirt.

Aehnlich der Pupillarsubstitution ist die Quasipupillarsubstitution (subst. exemplaris sive quasipup.). Alle Ascendenten können nämlich ihren des Vernunftgebrauches entbehrenden mündigen und nicht unter väterlicher Gewalt stehenden Descendenten, welche nicht früher selbst ein Testament gemacht haben, einen Erben für den Fall ernennen, daß sie nicht mehr den Vernunftgebrauch erhalten, und daß ihnen später keine Kinder mehr geboren werden. Voraussetzung ist, daß sie für sich ein Testament errichten, und in diesem den erwähnten Descendenten den Pflichttheil hinterlassen; auch müssen sie die Rechte der Noterben und Pflichttheilsberechtigten des Descendenten ebenso wahren, als es dieser in seinem Testamente verpflichtet wäre. So lange ferner noch vollbürtige oder wenigstens halbbürtige Geschwister des Geistesunmächtigen am Leben sind, welche vom Substituirenden abstammen, dürfen Nichtverwandte desselben nicht substituirt werden.

III. Fideicommissarische Substitution [5]. — Diese besteht darin, daß

---

[1] In deutschen Particularrechten und dem preuß. Landrecht (Th. II. Tit. II. § 523) ist dieses Recht in größerem oder geringerem Umfange auch auf die mütterlichen Ascendenten ausgedehnt.

[2] Die dem unmündigen Kinde als Erben des Vaters gemachte pupillarische Substitution schließt stillschweigend in sich auch die gemeine, und stirbt das Kind zwar nicht vor erlangter Mündigkeit, wird aber aus irgend einem andern Grunde nicht Erbe, so succedirt der Substitut in die Erbschaft des Vaters. Umgekehrt hat die gemeine Substitution die Wirkung, daß der Substitut zur Erbschaft kommt, wenn der Pupill zwar diese angetreten hat, aber noch in der Unmündigkeit gestorben ist, außer der Vater hätte anders bestimmt. — Ausnahmsfälle sind: a) wenn mit dem unmündigen Kinde zugleich die Mutter eingesetzt ist; b) wenn mehrere Erben sich gegenseitig vulgär substituirt sind, von welchen nicht einem jeden pupillarisch substituirt werden könnte.

[3] Das preuß. Landrecht (Th. II. Tit. II. § 527 ff.) erlaubt dem Vater, pupillarisch zu substituiren, auch wenn er über seinen eigenen Nachlaß nicht letztwillig disponirt, und wenn sein Testament die Pupillarsubstitution enthält, so sieht es darin zwei von einander verschiedene Dispositionen. Es kann deßwegen der zugleich zum Erben des Vaters ernannte Pupillarsubstitut die Erbschaft des Vaters annehmen und die des Pupillen ausschlagen oder umgekehrt, während gemeinrechtlich nur beide angetreten oder abgelehnt werden können.

[4] Das preuß. Landrecht aber (§ 530) duldet keine Verkürzung der Noterben durch die Pupillarsubstitution.

[5] Cod. *de fideicomm.* (6, 42).

der Testator (fideicommittens) Jemand zum Erben (haeres *fiduciarius* seu *directus*) einsetzt mit der Verpflichtung, die ganze Erbschaft oder einen Theil an eine dritte Person (h. *fideicommissarius* seu *indirectus*) herauszugeben [1], sei es sogleich oder nach Ablauf einer bestimmten Zeit oder durch einstige letztwillige Verfügung. Man kann sie auch in Codicillen errichten. Ist der Fiduciar Descendent des Fideicommittenten, so ist ihm die für seinen Todesfall verfügte Herausgabe der Erbschaft gesetzlich dann erlassen, wenn er selbst eheliche Descendenten hinterläßt.

Der vor dem Fideicommittenten verstorbene Fideicommissar transmittirt das Fideicommiß niemals; ist er nach ihm gestorben (obgleich etwa noch vor dem Fiduciar), so transmittirt er es, wenn er es schon einmal in Wort oder Handlung anerkannt hat.

Die fideicommissarische Substitution hat die Wirkung einer gemeinen Substitution, wenn der Fiduciar sich weigert, die Erbschaft anzunehmen, und der Fideicommissar tritt dann an die Stelle desselben bezüglich der ganzen ausgeschlagenen Erbschaft und nicht bloß des Theiles, dessen Restitution ihm aufgetragen gewesen. Das Nämliche ist der Fall, wenn der Fiduciar zu des Testators Lebzeiten gestorben ist und dieser keine Kunde davon erhalten hat; ferner, wenn er zwar nach dem Erblasser, aber vor Erwerbung und Transmission der Erbschaft gestorben ist; endlich, wenn das Fideicommiß in einem Soldatentestamente angeordnet worden, und der Testator Willens gewesen ist, in jedem Falle, auch wenn der Fiduciar wegfallen sollte, dem Fideicommissar die Erbschaft zuzuwenden. Ist der Fiduciar gestorben mit Transmission der Erbschaft, so hat sein Transmissar dieselbe dem Fideicommissar zu restituiren.

Es kann dem Fideicommissar selbst wieder vom Erblasser auferlegt werden, das ihm zugekommene Vermögen ganz oder zum Theil an einen Dritten übergehen zu lassen (successives Universalfideicommiß).

Die fideicommissarische Substitution dient auch dazu, zu erreichen, was der Erblasser durch eine ihm nicht gestattete Resolutivbedingung oder Zeitbestimmung bezwecken könnte. Sie ersetzt auch zum Theile der Mutter (auch deren Ascendenten) und den Seitenverwandten eines Unmündigen die mangelnde Befugniß der Pupillarsubstitution. Es können dieselben, wenn der Vater nicht Pupillarsubstitution verfügte, anordnen, daß die Intestaterben des Kindes, falls es in den Jahren der Unmündigkeit sterben sollte, das Vermögen, welches dasselbe von ihnen geerbt hat (hinsichtlich des dem Kinde anderswoher angefallenen Vermögens und des ihm gebührenden Pflichttheils steht ihnen keinerlei Verfügung zu), ohne Abzug des Trebellianischen Viertels an eine bestimmte Person zu restituiren haben.

*) Besonderer Art sind Fideicommisse, denen zufolge ein Gut immer nur in einer Familie vererbt und an Fremde nicht veräußert werden soll (Familienfideicommiß).

IV. Vermächtnisse [2]. Unter Vermächtniß oder Legat ist zu verstehen

---

[1] Man nennt diese Verfügung auch Universalfideicommiß. Im Zweifel, ob der Testator dieses oder die gemeine Substitution intendirte, wird letztere präsumirt; cap. 1 *de test.* in 6to. (3, 11).

[2] Dig. *de leg. et fideic.* 1, 30; 2, 31; 3, 32.

die letztwillige Verfügung, durch welche Jemand die Succession in einzelne individuell bestimmte Sachen eingeräumt wird. Der Vermächtnißnehmer (legatarius) ist immer nur successor singularis vel particularis, und es findet durch ihn keine Repräsentation der Person des Erblassers statt. Das vom Erblasser angeordnete Vermächtniß ist eine dem Universalsuccessor gemachte Auflage, die vermachte Sache dem Legatar zuzuwenden; es kann übrigens auch Jeder, der titulo particulari auf welche Weise nur immer vortheilhaft vom Erblasser bedacht worden ist, mit einem Legate onerirt werden, jedoch nicht weiter, als sein Antheil am Nachlasse zur Bestreitung desselben reicht. Die Fähigkeit, ein Vermächtniß anzuordnen oder ein Vermächtniß zu erwerben, ist nach denselben Grundsätzen zu beurtheilen, wie die Fähigkeit, ein Testament zu errichten oder zum Erben eingesetzt zu werden.

Dem Legatar kann gleich wie dem Erben substituirt werden; der Erblasser kann wie mehrere Miterben, eben so mehrere Legatare (Collegatare) für dieselbe Sache ernennen, in so weit sie sich zur Theilung oder gemeinsamem Eigenthume eignet.

Vermächtnissen kann jede beliebige Nebenbestimmung beigefügt werden. Die Suspensivbedingung hat zur Folge, daß der Legatar vor Eintritt der Bedingung die einstweilige Entrichtung des Legates nur unter den Voraussetzungen der cautio Muciana (s. oben S. 652) gegen Caution verlangen kann. Nach Erfüllung der Bedingung wird deren Existenz, was den Früchtegenuß betrifft, nicht auf die Todeszeit des Erblassers zurückbezogen.

Anmerkung. Es kommt mitunter vor, daß der eingesetzte Erbe zugleich in Ansehung einer bestimmten Sache als Legatar im Testamente aufgeführt wird, wogegen nichts zu erinnern ist. Wird einem von mehreren Miterben etwas Bestimmtes außer seinem Erbtheile vermacht, so heißt dieses Vermächtniß Prälegat.

Hat der Testator dahin verfügt, daß die testamentarische Erbfolge nur in einem Theile seines Vermögens stattfinden solle, so fällt gemeinrechtlich der Theil, über welchen er nicht disponirt hat, auch dem eingesetzten Erben zu [1]; nach einigen Statutarrechten (auch nach preuß. Landrecht Thl. I. Tit. XII. § 45) indessen ist Intestaterbfolge in dem einen Theile des Vermögens und testamentarische im andern zulässig.

Ist der Erbe eingesetzt auf eine individuell bestimmte Sache (haeres *ex re certa*), ohne Miterben zu haben, so ist er zwar Universalerbe, allein es wird ein Universalfideicommiß angenommen, wenn es außer Zweifel ist, daß Testator ihn auf obige Sache beschränken wolle [2]. — Mehrere auf „res certae" eingesetzte Erben gelten als Universalsuccessoren, und die ihnen ausgemachten Sachen gelten als Prälegate [3].

---

[1] § 5 Inst. 2, 14: . . . „et si unum tantum quis ex semisse" (d. i. zur Hälfte), „verbi gratia haeredem scripserit, totus as in semisse erit. *Neque enim idem ex parte testatus ex parte intestatus decedere potest,* nisi sit miles, cujus sola voluntas in testando spectatur."

[2] Er muß also in diesem Falle das übrige Vermögen an die Intestaterben herausgeben.

[3] In Concurrenz mit einem oder mehreren Erben „ex re incerta" gilt der „haeres ex re certa" nach der Meinung einiger Juristen (so auch nach Kreittm., Anm. zum Bayer. Landesrecht Th. III. Kap. III. § 9) nur als Legatar, während andere ihn als Erbe und Prälegatar zugleich, wieder andere entweder als einen auf die bestimmte Sache beschränkten Erben oder als Fiduciarerben ansehen.

Das preuß. Landrecht (Thl. I. Tit. XII. § 263) läßt die Einsetzung auf eine bestimmte Sache in jedem Falle nur als Legat gelten.

Zusatz.

Anordnung von Vermächtnissen außer einem Testamente.

Vermächtnisse erfordern dieselbe Freiheit und Bestimmtheit der Willenserklärung ihrem ganzen Inhalte nach wie das Testament. Es hat übrigens auch ein Vermächtniß Geltung, welches von einem wegen Krankheitsfalles zu sprechen Unfähigen bloß durch Wink erklärt ist. Vermächtnisse können nicht bloß dem Testamente, welches eine giltige Erbseinsetzung enthält, einverleibt, sondern auch in andern letztwilligen Dispositionen angeordnet werden, zu welchen gehören:

I. Codicille [1]. Nur wer testirfähig ist, kann Codicille errichten. Man unterscheidet codic. ab intestato, errichtet von einem Erblasser, der kein Testament hinterläßt; und codic. testamentarii, die noch zu einem Testament hinzukommen und welche man auch im Testamente bestätigen kann, indem man sich entweder auf schon vorhandene Codicille beruft, oder die spätere Errichtung von Codicillen, die gleiche Geltung mit dem Testamente haben sollen, sich vorbehält (Vorbehaltungsclausel) [2]. Wenn in einem Codicille eine directe Erbseinsetzung oder Substitution (nicht eine bloße fideicommissarische Verfügung) vorgenommen worden ist, hat sie Geltung als Fideicommiß, und die Pupillarsubstitution als fideicommissarische Substitution in die väterliche Erbschaft des Pupillen [3].

Die regelmäßige Form außergerichtlicher Codicille, gleichviel ob mündlicher oder schriftlicher, bestätigter oder nicht bestätigter und ab intestato, erfordert fünf Zeugen mit den Eigenschaften von Testamentszeugen. Könnte der Erblasser ein privilegirtes Testament errichten, so ist das Privileg auch auf das Codicill anwendbar. Die Codicille von Blinden haben dieselben Förmlichkeiten nötig, wie deren Testamente [4].

*) Durch die sogenannte Codicillarclausel, beigefügt einem Testament, kann dafür gesorgt werden, daß eine letztwillige Disposition, welche als Testament wegen Mangel einer notwendigen Form nicht bestehen könnte, wenigstens als Codicill zu Recht besteht, vorausgesetzt, daß die Bedingungen eines giltigen Codicills erfüllt sind. Die Wirkung dieser Clausel ist, daß die im Testamente enthaltene ungiltige Erbseinsetzung (In- und Substitution) die Kraft eines Universalfideicommisses erhält, und die Intestaterben die Erbschaft dem Instituirten oder Substituirten herauszugeben haben. Die Vermächtnisse, welche eben so gut im Codicille, wie im Testamente hätten gemacht werden können, bleiben vollkommen wirksam. — Dem eingesetzten Erben steht es frei, die Erbschaft aus der Erbseinsetzung oder

---

[1] Inst. de codic. (2, 25). Dig. de jure codic. (29, 7). Cod. de codic. (6, 36).

[2] Die Codicille, die im Testamente bestätiget sind, haben keine Solennität nötig, wenn nur das Datum beigefügt und kein Zweifel ist, der Testator habe sie selbst geschrieben oder unterschrieben, weßwegen es rathsam ist, zwei Zeugen beizuziehen.

[3] Vgl. Puchta, Vorles. zu § 477.

[4] Const. 8 qui test. fac. post. (6, 22); — also sieben Zeugen und einen Notar oder acht Zeugen. Puchta indessen (Vorlesungen zu § 523) meint, es genügen fünf Zeugen und ein Notar oder sechs Zeugen.

in Kraft der Clausel aus dem Fideicommiß einzuklagen. Unterliegt er aber mit der ersten Klage, so wird er zur zweiten nicht mehr zugelassen [1].

II. Schenkung von Todeswegen [2] (donatio mortis causa), d. i. eine Schenkung, die nur dann rechtskräftig werden soll, wenn der Beschenkte nicht vom Schenker überlebt wird. Oft wird sie auch nur auf eine bestimmte gegenwärtige Todesgefahr des Schenkers bezogen, und ist unwirksam, wenn er dieselbe überlebt. Die Form betreffend gelten dieselben Grundsätze wie für Codicille. Ist dieselbe eingehalten, so bedarf es keiner gerichtlichen Insinuation; sonst aber ist diese nötig, in so weit sie zu einer giltigen Schenkung überhaupt gesetzlich vorgeschrieben ist, da sie außer der Form eines Vermächtnisses nur als Vertrag [3] Geltung erlangen kann. Zwischen beiden ist der Unterschied dieser, daß Schenkungen unmittelbar vom Erblasser dem Bereicherten zugetheilt werden, Legate durch Codicille aber nur durch Vermittelung eines Universal- oder Particularsuccessors desselben.

*) Nach österr. und preuß. Rechte sind für die Form der Codicille die Gesetze maßgebend, welche für die Form der Testamente gegeben sind. Schenkungen von Todeswegen müssen nach österr. Gesetze § 957 entweder mit der Form der Vermächtnisse oder des Schenkungsvertrages geschlossen sein. Das preuß. Landrecht Th. I. Tit. XI. § 1135 sagt: „Hat der Schenker sich den Widerruf bis zu seinem Tode ausdrücklich vorbehalten, so hat der Beschenkte, wenn kein Widerruf erfolgt ist, auf den Nachlaß nur die Rechte, wie ein Legatarius." — Außerdem sind dieselben Bedingungen gesetzlich erfordert, wie für Schenkungen unter Lebenden. § 1133.

§ 6. Beschränkungen in letztwilligen Dispositionen. Noterb- und Pflichttheilsrecht [4]; Enterbung und Ausschließung.

Gewisse Personen haben gegen den Erblasser das strenge Recht, wenn sie überhaupt erbfähig sind, im Falle der Errichtung eines Testamentes auf das bei seinem Tode zu freier Verfügung ihm eigene Vermögen zu Erben eingesetzt zu werden, welches derselbe nicht umgehen darf, wenn nicht eine Enterbung gesetzlich begründet ist.

Diese Personen sind: 1. jene, welche in erster Classe Intestaterben des Erblassers gewesen wären, die Nachgeborenen nicht ausgenommen, welche deßwegen, wenn solche noch zu erwarten sind, der Sicherheit des letzten Willens wegen ausdrücklich mit eingesetzt werden sollen. Der nicht vollkommen Adoptirte ist nicht Noterbe des Adoptirenden; der Arrogirte und vollkommen Adoptirte ist Noterbe des Adoptivvaters, aber zwischen ihm und seinem leiblichen Vater besteht während der Dauer des Adoptivverhältnisses kein Noterbrecht. Illegitime haben nur gegen die Mutter Noterbrecht, wie diese es hat gegen

---

[1] Nach Const. 8 § 1 de jure codic. (6, 36) bleibt auch die zweite Klage noch offen dem Eingesetzten, wenn er ist „ex parentibus utriusque sexus ac liberis usque ad quartum gradum *agnationis* vinculis alligatus, *cognationis* nexu constrictus usque ad tertium".

[2] Dig. de mortis c. don. (39, 6).

[3] L. 67 § 1 D. de V. S. (50, 16): „Donationis verbum simpliciter loquendo omnem donationem comprehendisse videtur sive mortis causa sive non mortis causa."

[4] Nov. 115.

jene. 2. In Ermangelung von Descendenten sind Noterben die nächsten Ascendenten, welche nicht nur in zweiter Classe gesetzliche Erben gewesen wären, sondern auch ihrerseits dem Erblasser hätten den Pflichttheil hinterlassen müssen.

Nicht genug ist es, daß sie zu Erben eingesetzt werden; es muß ihnen auch ein bestimmter Theil der Verlassenschaft zugewendet werden, und zwar unmittelbar aus der Substanz und nicht aus den Früchten, auch nicht durch Fideicommiß oder Substitution, ferner unbeschwert und frei von allen Bedingungen, Lasten und Nebenbestimmungen. Jede derartige Einschränkung der Einsetzung wird als nicht beigefügt angesehen. Nur wenn ein Noterbe auf mehr als den Pflichttheil eingesetzt worden, ist bezüglich des Mehrbetrages alles gestattet, was bei Einsetzung fremder Personen zulässig ist [1].

Geschwister sind nie Noterben und können bei der Erbseinsetzung immer präterirt werden. Sind jedoch keine Ascendenten als noterbberechtiget vorhanden, und will der Testator eine persona turpis (deren Ehre öffentlich und vor dem Gesetze wie nur immer, und wenn auch nur in geringem Grade gemindert ist) zum Erben einsetzen, so muß er seinen vollbürtigen und von Vaters Seite halbbürtigen Geschwistern den Pflichttheil zuwenden, ist aber auch in diesem Falle nicht schuldig, sie zu Erben einzusetzen [2].

Besteht übrigens ein gesetzlicher Grund, so können Personen, welche ein Recht auf Erbseinsetzung haben, im Testamente enterbt und Pflichttheilsberechtigte vom Pflichttheil ausgeschlossen werden [3].

*) Gründe zur Enterbung von Descendenten sind: 1) wenn sie den Testator grob in Wort oder That beschimpfen; — 2) oder eines peinlichen Verbrechens (Hochverrath ausgenommen) anklagen; — 3) oder durch falsche Denunciation ihm großen Schaden beursachen; — 4) oder ihm nach dem Leben streben; — 5) wenn der Sohn sträflichen Umgang hat mit der Stiefmutter; — 6) wenn sie ein verbotenes oder leichtfertiges Gewerbe betreiben, welches nicht das ihrer Aeltern selbst ist, und zwar ohne deren Wissen und Willen; — 7) wenn sie sich des Testators, der in Wahnsinn verfallen, nicht annehmen; — 8) wenn sie ungerechter Weise den Testator an Errichtung eines letzten Willens verhindern wollen; — 9) wenn die Tochter (oder Enkelin) eine von den Aeltern angebotene schickliche Verehelichung ausgeschlagen und einem sündhaften Lebenswandel sich ergeben hat; u. s. w.

Zur Enterbung der Ascendenten sind hinreichend die oben angeführten Gründe 2, 4, 7, 8, ferner wenn der Vater mit seiner Schwiegertochter sträflichen Umgang hat, oder eines der Aeltern dem andern nach dem Leben strebt.

Ob Grund vorhanden ist, die Geschwister im oben angegebenen Falle zu umgehen, hängt von richterlichem Ermessen ab [4].

---

[1] So ist auch gestattet die „cautela Socini“, welcher zufolge der Testator bestimmt, der Noterbe solle auf den schuldigen Pflichttheil allein beschränkt werden, wenn er sich eine Auflage nicht gefallen lassen oder sonst dem Willen des Testators sich nicht fügen will. (Marianus Socinus der Jüngere, gest. 1556.)

[2] Particularrechte, wie das bayer. Landrecht Th. III. Kap. III. § 15 wollen, daß auch Geschwister im angeführten Falle titulo universali im Testamente eingesetzt werden.

[3] Wie Erbseinsetzung ist auch Enterbung nur in einem giltigen Testamente möglich. — Auf das nicht zum eigenen Vermögen des Erblassers Gehörige (wie Familienfideicommisse) kann die Enterbung nicht ausgedehnt werden. Die Enterbung ist nur Ausschließung von der testamentarischen Erbfolge, und es bleibt immerhin dem Enterbten das gesetzliche Erbfolgerecht ungeschmälert, wenn Erbfolge gegen das Testament eintreten sollte.

[4] In jedem Falle ist die Enterbung begründet, wenn die Geschwister selbst personae turpes sind.

Enterbung und Ausschließung vom Pflichttheile kann rechtmäßig und giltig nur mit ausdrücklicher und namentlicher Bezeichnung der Person und Angabe der Enterbungsgründe geschehen. Es ist Niemand erlaubt, wegen anderer als wegen der im Gesetze aufgeführten Gründe Enterbung oder Ausschließung zu verfügen. Es sind indessen dieselben ihrem Sinne und nicht dem Buchstaben nach zu interpretiren und Gründe, welche mit ihnen analog sind, berechtigen ebenfalls zur Enterbung. Ist volle Aussöhnung erfolgt, so kann nicht mehr Enterbung oder Ausschließung angeordnet werden. Jene wird aber nicht vermuthet, wenn der Testator sein Testament hätte ändern können und doch nicht geändert hat.

Der angeführte Enterbungsgrund muß vom Erben bewiesen werden können, und soll daher der Testator dafür sorgen, daß es demselben an nötigen Beweismitteln nicht fehle.

Das gemeine Recht kennt auch noch das Erbrecht der Wittwe eines wohlhabenden Mannes, welche selbst weder eine für ihren Unterhalt genügende Dos noch sonstiges Vermögen hat, von welchem sie ihren Unterhalt nehmen könnte. In Concurrenz mit mehr als drei Kindern des verstorbenen Mannes hätte sie einen Kindstheil, außerdem ein Viertel des Vermögens desselben zu fordern. Im ersten Falle, wenn die Kinder auch ihre eigenen sind, erhielte sie den Erbtheil nur als Nutznießerin. Als Erbin ist sie nicht notwendig im Testamente zu ernennen; es genügt, ihr den betreffenden Theil als Legat auszusetzen. In Ermangelung eines Testamentes bliebe ihr ein gleicher Anspruch gegen die Intestaterben.

Die Größe des Pflichttheiles betreffend bestimmt das gemeine Recht: Er besteht in dem dritten Theile desjenigen Theiles, welchen der Noterbe erhalten haben würde, wenn Intestaterbfolge eingetreten und nicht mehr als höchstens vier Intestaterbtheile zu machen gewesen wären; in der Hälfte desselben aber, wenn bei Intestaterbfolge die Erbschaft in mehr als vier Theile wäre getheilt worden. Es entscheidet also vor Allem die Zal der Intestaterben (nicht der Noterben), welchen beim Tode des Testators wäre die Erbfolge deferirt worden. Dabei sind auch die Ehegattin mit ihrer statutarischen Portion und der unmündige Arrogirte mit der ihm gebührenden quarta divi Pii, so wie alle Enterbten und Jene, welche auf ihr Erbrecht verzichteten, einzurechnen. Auf die Zal der Köpfe kommt es nur an, wenn ab intestato nach Köpfen geerbt werden würde; außerdem entscheidet die Zal der Theile. Die sicherste Regel ist diese: „Der Pflichttheil des Noterben ist die Hälfte seines Antheiles *ab intestato,* wenn dieser ein Fünftel oder noch weniger der ganzen Erbschaft wäre; er ist ein Drittel der Intestaterbportion, wenn diese mehr als ein Fünftel der Erbschaft betrüge."

*) Beispiele. Der Testator hat drei Söhne und von einem verstorbenen Sohne zwei Enkel. In diesem Falle gebührt dem Sohne ein Drittel seiner portio ab intestato, weil diese ein Viertel der Erbschaft wäre (also sein Pflichttheil ein Zwölftel der Erbschaft); dem Enkel gebührt eine Hälfte seiner portio ab intestato, weil diese nur ein Achtel der Erbschaft wäre (also Pflichttheil ein Sechzehntel der Erbschaft). — — Der Testator hinterläßt nur fünf Enkel von einem verstorbenen Sohne. Er ist jedem schuldig eine Hälfte seiner portio ab intestato, welche wäre ein Fünftel der Erbschaft, also Pflichttheil jedes Enkels ein Zehntel der Erbschaft.

Der Pflichttheil wird gegeben vom eigenen reinen Vermögen[1] des Erblassers nach dem Stande zur Zeit seines Todes. Der Berechtigte muß sich aber einrechnen lassen: 1. alles, was er vom Erblasser aus dessen Vermögen durch Vermächtnisse erhalten hat[2]; 2. was er von ihm als dos, als donatio propter nuptias, oder zum Zwecke erhalten hat, ein käufliches zu seiner Versorgung taugliches Amt oder Gewerbe sich zu verschaffen; 3. jede unter Vorbehalt der Einrechnung vom Erblasser dem Noterben gemachte Schenkung unter Lebenden.

Auch alle einzurechnenden gemachten Zuwendungen unter Lebenden werden zum Gesammtvermögen gezählt, aus welchem der Betrag des Pflichttheils auszumitteln ist.

Das gemeine Recht anerkennt auch eine in wohlmeinender Absicht geschehene Enterbung, wenn gleich sonst kein gesetzlicher Enterbungsgrund vorhanden ist. Solche fände statt, wenn der Erblasser durch die Ausschließung eines Noterben für das Beste desselben und seiner Familie zu sorgen, besonders ihrer Verarmung durch zu befürchtende Vermögensverschleuderung vorzubeugen beabsichtigt. Der Ausschließungsgrund muß auch hier ausdrücklich vom Erblasser angeführt und dessen wirklich wohlmeinende Absicht unzweifelhaft sein.

§ 7. Unwirksamkeit der letztwilligen Verfügungen.

a. Ungiltige Erklärung des letzten Willens.

Ein Testament kann schon vom Augenblicke seiner Errichtung an ungiltig sein wegen Mangel der Testirfähigkeit des Testators oder der Erbfähigkeit des eingesetzten Erben, wegen Mangel der gesetzlichen Form oder des wesentlichen Inhaltes oder wesentlicher Eigenschaften der Willenserklärung. Es ist dann unwirksam seinem ganzen Inhalte nach; nur die darin aufgenommenen frommen Vermächtnisse bleiben in Kraft, wenn die Willensmeinung des dispositionsfähigen Erblassers hinsichtlich ihrer außer Zweifel ist[3]. — In wie weit die Codicillarclausel den Mangel gesetzlicher Förmlichkeiten oder der Erbseinsetzung ersetzen kann, sieh oben S. 657.

Der Anfechtung unterliegt das Testament namentlich wegen Verletzung des Rechtes der Noterben. Sind sie bei der Erbseinsetzung ganz übergangen (obgleich ihnen etwa der Pflichttheil in irgend einer Weise hinterlassen wurde), oder wurden sie unrechtmäßig enterbt oder ohne gesetzlichen Grund ausdrücklich zum Theile vom Pflichttheil ausgeschlossen, so sind sie berechtigt, durch die einfache Erklärung als gesetzliche Erben eintreten zu wollen, die Erbseinsetzungen des Testamentes zu beseitigen und gesetzliche Erbfolge herbeizuführen für sich und alle in derselben Classe mit ihnen berufenen In-

[1] Gleichviel, ob es vollkommenes oder unvollkommenes Eigenthum ist; von Primogenitur-, Majorat- und andern nicht vom Erblasser verordneten, sondern schon im Erbgange befindlichen Fideicommißgütern ist man ihn nicht schuldig.

[2] Das durch Substitution oder jus accrescendi ihm Angefallene wird nicht eingerechnet.

[3] Sieh Seuffert, Pand. § 530. — Bayer. Landrecht Th. IV. Kap. III. § 24.

testaterben. Sie können sodann ihr Recht mit der ordentlichen in dreißig Jahren verjährbaren Erbschaftsklage gegen den eingesetzten Erben und jeden Andern verfolgen, welche, wenn der Noterbe einmal jene Erklärung abgegeben hat, auf seine Erben, — auf die Transmissionserben aber auch ohne Erklärung übergeht. Mit Beseitigung der Erbseinsetzung fällt jede Vulgarsubstitution weg (die Pupillarsubstitution aber nicht), der sonstige Inhalt bleibt in Kraft, und ist die Codicillarclausel beigefügt, so wird auch die Erbseinsetzung als Fideicommiß aufrecht erhalten.

Geschwistern, welche in dem Falle, in dem sie das Pflichttheilsrecht haben, vom Testator ganz übergangen oder ausgeschlossen wurden, ist die querela inofficiosi testamenti, quasi non sanae mentis fuerit testator, gegeben gegen den eingesetzten Erben, von dem die Erbschaft angetreten wurde, oder gegen einen von mehreren Erben, wenn dieß dem Kläger vortheilhafter scheint, auch gegen Alle, welche die Erbschaft an Erbesstatt haben. Sie wird gebraucht als Klage (haereditatis petitio) gegen den Besitzer der Erbschaft oder als Einrede, wenn der Pflichttheilsberechtigte selbst Besitzer ist. Kann das Testament auch aus andern Gründen rechtlich angefochten werden (z. B. wegen Irrthum, Zwang), so wird die Querel, die nur außerordentliches Rechtsmittel ist, nicht zugelassen.

Die Wirkung dieser Querel, welche nach fünf Jahren vom Antritte der Erbschaft an verjährt und auf des Berechtigten Erben nicht übergeht, wenn er nicht selbst schon den Willen erklärt hat, dieselbe zu gebrauchen, oder wenn nicht transmittirt wird, besteht darin, daß ungeachtet der etwa beigefügten Codicillarclausel dem Testamente alle Kraft genommen wird seinem ganzen Inhalte nach, gleich als wäre es von einem Unfähigen gemacht worden. Zur Erbschaft kommen sodann die Klage stellenden Geschwister, aber mit Ausschluß derjenigen, welche der Klage sich enthalten oder darin nicht obsiegt haben. Ist unter mehreren eingesetzten Erben nur einer eine persona turpis, so ist auch die Querel nur gegen diesen zulässig, und wird das Testament auch nur in so weit rescindirt, daß an die Stelle jener Person die klagenden Intestaterben eintreten [1].

Wollen die beeinträchtigten Noterben [2] das Testament nicht anfechten, so steht es auch den übrigen Intestaterben nicht zu, auf Grund der Präterition oder Enterbung das Testament anzustreiten.

*) Es bestehen übrigens viele verschiedene Meinungen der Juristen darüber, welches nach Nov. 115 cap. 3 im Vergleich mit dem ältern Rechte Dig. de inoff. test. (5, 2), Cod. (3, 28), die Folgen der Verletzung des Rechtes der Descendenten und Ascendenten seien. Sieh Arndts Pand. § 599 Anm. — Thibaut, System des Pand.-R., ausgegeben von Buchholz § 985 ff.

Wurde ein Pflichttheilsberechtigter nur dadurch beeinträchtiget, daß ihm der Erblasser nicht den ganzen Betrag des Pflichttheils hinterließ, ohne zu verordnen, daß er vom Mehrbetrag ausgeschlossen sein solle und keine Ergän-

---

[1] Puchta dagegen, Pand. § 494, ist der Ansicht, die Querel habe nur die Wirkung der Beseitigung der Erbs- und gemeinen Nacherbseinsetzung.

[2] Das testam. milit. ist wegen Enterbung nie anfechtbar.

zungsklage anstellen dürfe, so kann das Testament in keiner Weise angefochten, sondern lediglich die actio ad supplementum legitimae angestellt werden. Diese ist eine persönliche gegen die eingesetzten Erben (in so weit dieselben nicht auf ihren Pflichttheil beschränkte Noterben sind) gerichtete Klage, von welcher die querela inoff. test. ganz verschieden ist. Sie verjährt erst in dreißig Jahren. In der Annahme des Hinterlassenen oder in Anerkennung des Testamentes liegt noch kein Verzicht auf die Ergänzung.

*) Nach Analogie der querela inoff. test. ist auch zu beurtheilen die querela inofficiosae donationis und dotis, welche, im Falle der Erblasser durch gemachte Schenkung unter Lebenden oder gegebene Dos bewirkt hat, daß der Pflichttheil des Berechtigten weniger beträgt, als er ohne dieselbe betragen würde, von diesem gegen den Beschenkten und dessen Erben auf Rescission der Schenkung angestellt werden kann, so weit sein Pflichttheil verkürzt worden ist. Auch wegen einer unter dem Scheine eines andern Geschäftes gemachten Schenkung findet sie statt, aber nie wegen oneroser Veräußerungen.

Es ist noch die Frage zu beantworten, ob und welche Wirksamkeit im Forum des Gewissens jenen letztwilligen Dispositionen zuerkannt werden müsse, welche zwar den civilgesetzlichen Bedingungen der Wirksamkeit nicht genügen, aber dennoch unzweifelhaft die wahre letzte Willensmeinung des Erblassers enthalten. Was hierüber als leitende Norm festzuhalten ist, reducirt sich auf Folgendes:

1. Den Rechten der Noterben entspricht eine strenge Gewissenspflicht, und in so weit dieselben an ihrem Pflichttheile verkürzt worden sind, ohne daß ein genügender Grund der Enterbung oder Ausschließung vorlag, muß der eingesetzte Erbe in jedem Falle aus der Erbschaft den Pflichttheil ihnen hinauszalen.

2. Wenn der Erblasser nur im Vertrauen auf die Pietät seiner Verwandten es unterließ, eine gesetzlich formelle Verfügung zu treffen und dieß ihnen ausdrücklich erklärt hat, sei es mündlich oder in einer hinterlassenen Schrift, — oder im Vertrauen auf ein ausdrückliches Versprechen seiner gesetzlichen oder seiner Testamentserben, — so haben die Erben die Gewissenspflicht, den ihnen bekannten Willen des Defuncten zu vollziehen. Dasselbe muß behauptet werden, wenn die Verwandten und Erben nicht daran zweifeln können, daß der Erblasser eine seiner, wenn auch gesetzlich formlosen, Disposition zuwiderlaufende Verwendung des Nachlasses oder eines dazu gehörigen Objectes unbedingt verboten haben wollte, — oder daß er durch dieselbe eine ihm aufliegende Gewissenspflicht zu erfüllen beabsichtigte.

3. Für alle andern Fälle läßt sich eben so gut die Verpflichtung formloser Dispositionen vertheidigen als das Gegentheil [1], und wird deßwegen zu entscheiden sein: „wer in Kraft solcher letztwilliger Verfügungen etwas erworben hat, ist im Gewissen nicht zu beunruhigen, in so lange nicht eine richterliche Sentenz in richtiger Anwendung des Gesetzes und nach objectiv richtiger Erhebung des Thatbestandes seinen Besitz als des Rechtstitels entbehrend erklärt [2]. Aber auch Jenem, der die gesetzliche Bestimmung für sich hat,

---

[1] Es verhält sich mit denselben ähnlich, wie mit civilgesetzlich unwirksamen Verträgen; sieh oben S. 583.

[2] So *Scavini* (cap. 7 de virt. Iustitiae art. I. § I): Haeres non tenetur solvere et e contrario legatarii si jam bona fide legata sint consecuti, non tenentur resti-

ist es nicht verwehrt, auf Grund derselben vor dem Richter seine Forderung geltend zu machen."

§ 8. Unwirksamkeit der letztwilligen Verfügung. (Fortsetzung.)

b. Ungiltig gewordene Dispositionen.

Das Testament wird ungiltig nach seiner Errichtung: a) durch Irritation, wenn der Testator später unter die väterliche Gewalt eines Andern kommt durch Arrogation oder Legitimation, und nach der vor seinem Tode eingetretenen Beendigung derselben den letzten Willen nicht mehr neuerdings bestätigt hat; es wird das Testament irritirt seinem ganzen Inhalte nach; b) durch Destitution, wenn der eingesetzte Erbe die Erbschaft nicht antreten kann oder nicht antreten will oder vor dem Anfalle der Erbschaft gestorben ist; es succediren die Intestaterben, und die ausgesetzten Vermächtnisse fallen ihnen nur zur Last, wenn die Codicillarclausel beigesetzt worden [1]; c) durch Ruption; wenn der Erblasser erst nach Errichtung seines Testamentes noch ein Kind erhält (haeres suus) [2], so wird die Erbseinsetzung kraftlos; stirbt auch der Postumus noch vor dem Testator, so wird doch das Testament nicht mehr giltig (testam. semel ruptum semper ruptum manet); d) durch Widerruf, welcher für einen Theil der Verfügung durch Streichung oder für die ganze Urkunde durch Vernichtung oder Beseitigung eines wesentlichen Erfordernisses (der Unterschrift, des Siegels u. dgl.) geschehen kann, so wie auch durch ausdrückliche Erklärung, zu welcher, wenn das Testament schon vor zehn Jahren errichtet worden, gerichtliches Protokoll oder Zuziehung von drei Solemnitätszeugen erfordert wird [3].

Als Widerruf gilt auch die Errichtung eines neuen rechtsgiltigen Testamentes, mag es auch anfechtbar oder später ungiltig geworden sein. Wurde auch der zweite letzte Wille widerrufen ohne ausdrückliche Erneuerung des ersten, so ist der Erblasser anzusehen als ohne Testament gestorben. Wird aber das zweite Testament vernichtet und das erste unversehrt zurückgelassen, so ist dieses wirksam.

---

tuere, nisi accedat judicis sententia, cui parendum est ob bonum commune, ut paci consulatur simulque jurgiis et litibus imponatur finis.

[1] Das bayer. Landrecht (Th. III. Tit. III. § 29) läßt nur die Erbseinsetzung nicht bestehen und hält alles Uebrige aufrecht.

[2] Ein haeres suus; so heißen gemeinrechtlich Jene, welche in der väterlichen Gewalt des Erblassers zur Zeit seines Todes sich befinden, und zugleich die nächsten Intestaterben desselben sind. — — Auch vollkommen adoptirte und eingekindschaftete Kinder rumpiren das Testament. Der übergangene unvollkommen Adoptirte hat bloß ein Forderungsrecht auf den ihm gebührenden Antheil.

[3] Das bayer. Landrecht (Th. III. Tit. III. 26 n. 3) läßt den Widerruf vor drei Zeugen, was die Institution oder Substitution betrifft, erst nach Ablauf von zehn Jahren vom Tage der Widerrufserklärung an wirksam werden. Gerichtlich oder vor sieben Zeugen erfolgter Widerruf ist aber sofort wirksam. — Nach preuß. Landrecht (I. 12. 587 ff.) wird zum Widerruf dieselbe Form erfordert, wie zur Testamentserrichtung.

Die Meinung, es genüge in Bayern seit Einführung des Notariatsgesetzes vom 10. Nov. 1861 ein einfacher vor dem Notar erklärter Widerruf, wird von den Juristen nicht allgemein getheilt. Sieh P. Roth, B. Pr.-R. Th. 3 S. 497.

Mehrere Dispositionen, deren Errichtungszeit nicht constatirt werden kann, kommen mit einander zum Vollzuge, in so weit sie sich mitsammen vereinbaren lassen.

Ist im späteren Testamente Jemand nur „haeres ex re certa“, so ist das frühere Testament wohl widerrufen, aber der Institutus des spätern gilt in Ansehung der ganzen Verlassenschaft mit Ausnahme der ihm ausdrücklich zugetheilten Sache als Fiduciarerbe und der des früheren als Fideicommissar.

Waren in einem früheren Testamente die Intestaterben ausgeschlossen und wurden sie später in einem Codicill eingesetzt, so gilt das Testament als aufgehoben, und das Codicill kommt ohne allen Bezug zum Testamente zur Vollziehung.

Das römische Recht hält die Widerruflichkeit des letzten Willens für so wesentlich, daß es selbst einen vertragsmäßig geleisteten Verzicht des Disponenten auf den Gebrauch des Widerrufsrechtes für ungiltig erklärt [1].

Auf ein Testament bezogene Codicille werden unwirksam, sobald dieses seinem ganzen Inhalte nach hinfällig wird. Intestatcodicille sind oder werden ungiltig aus denselben Gründen wie Testamente.

Schenkungen von Todeswegen sind immer widerruflich. Sobald sie für unwiderruflich erklärt werden, sind sie gleich Schenkungen unter Lebenden.

c. Erbvertrag.

Erbfolge auf Grund eines Vertrages ist nur dem deutschen Rechte bekannt. Erbvertrag ist die Uebereinkunft über die Succession in das Vermögen eines der Contrahenten oder beider durch die Contrahenten oder durch einen Dritten. Es ist nicht nötig, daß derselbe auf das gesammte Vermögen sich erstreckt, also Universalsuccession zum Gegenstande hat; es kann auch contrahirt werden über Succession im Rechte auf einen Theil des Vermögens oder auf eine einzelne Sache (Particularsuccession).

Einen Erbvertrag kann man nur schließen, in so weit man zu Verträgen und zu letztwilligen Dispositionen fähig ist, und in der Regel ohne Verletzung der auf den Pflichttheil Berechtigten [2]. Einmal rechtsgiltig geschlossen, ist er nicht mehr einseitig widerruflich.

Die Form betreffend, kann die Vertragsform gewählt werden [3], oder die eines letzten Willens [4].

Im Falle der Vertrag nur auf einen Theil des Vermögens eingeschränkt ist, kann man für den übrigen Nachlaß Intestaterbfolge oder testamentarische Erbfolge wählen.

Enterbung ist durch Verträge nicht möglich; Vermächtnisse und Fideicommisse

---

[1] Nach deutschem Rechte könnte ein derartiger Vertrag nicht beanstandet werden.

[2] Nachgeborene Kinder entkräften den Vertrag nicht, aber auch sie haben das Recht auf den Pflichttheil. — Das preuß. Landrecht Th. I. Tit. XII. 647 hält Erbverträge gleich Testamenten durch Dazwischenkunft ehelicher Kinder für entkräftet.

[3] Gemeinrechtlich ist hiefür keine besondere Solennität vorgeschrieben; das bayer. Landrecht (Th. III. Tit. XI. 1) fordert öffentliche Verbriefung.

[4] Bayer. Landrecht a. a. O. verlangt hiezu fünf Zeugen, die nicht eigens erbeten und auch nicht gleichzeitig zugegen sein müssen. — Preuß. Landrecht (Th. I. Tit. XII. § 621) fordert die für ein Testament nötigen Formalitäten.

können durch sie dem Erben auferlegt werden; aber nachdem er sich durch seinen freien Consens zur Entrichtung derselben obligirt hat, darf er die quarta Falcidia vel Trebellianica nicht mehr geltend machen [1].

Räumt der Vertrag einem Dritten Rechte ein, so erwirbt dieser dieselben nur, wenn er durch deren Acceptation dem Vertrage beigetreten ist, oder wenn durch den Tod des einen Contrahenten der Vertrag unwiderruflich geworden ist. Außerdem können beide Contrahenten mit gegenseitiger Uebereinstimmung den Vertrag noch immer auflösen.

Die Contrahenten sind nach dem Vertrage nicht beschränkt in Disposition über ihr Vermögen unter Lebenden [2], aber letztwillige Verfügungen über Objecte, auf welche der Vertrag sich erstreckt, können rechtlich wirksam nicht mehr vorgenommen werden, so lange der Vertrag besteht.

Der Vertragserbe hat nicht nötig, die Erbschaft besonders anzutreten, und stirbt er vor seinem Mitcontrahenten oder wenigstens vor Antretung der Erbschaft, so transmittirt er sein Recht auf seine Erben [3], in so weit nicht anderweitige Stipulationen getroffen sind. Er trägt die Schulden des Erblassers, kann aber auch mit den Rechtswohlthaten des Inventars antreten, und, wenn er will, auf die Erbschaft verzichten; alle possessorischen und petitorischen Rechtsmittel stehen ihm wie dem Testamentserben zu Gebote.

Anmerkung. Nicht zu verwechseln mit Erbvertrag ist das gemeinschaftliche Testament (test. *reciprocum*) [4], durch welches zwei Personen sich in einem Testamente gegenseitig zu Erben ernennen. Obgleich hiebei eigentlich zwei Testamente in einem Acte errichtet werden, sind doch die gesetzlichen Formalitäten nur einfach zu beobachten. Die Zeugen müssen indessen von jedem Testator besonders erbeten werden, gleichwie jeder besonders unterschreiben muß.

Soll der letzte Wille des einen Theiles nur Geltung haben unter der Voraussetzung, daß der andere nicht widerrufen wird, so heißt die Verfügung testam. *correspectivum*, und im Zweifel, ob sie einfach gemeinschaftliches Testament ist, oder in der erklärten Weise correspectives, so ist letzteres zu präsumiren. Wird die Erbseinsetzung gegenseitig auch acceptirt, so wird allerdings die Disposition zu einem Erbvertrage. Außerdem kann jeder Theil seinen Willen zurücknehmen ungeachtet der etwa beigefügten derogatorischen Clausel, wodurch auf den Widerruf verzichtet wird. Eheleute besonders aber sollen nicht widerrufen, ohne den andern Theil davon in Kenntniß zu setzen.

---

[1] Vulgarsubstitution kann gleichfalls Inhalt des Vertrages sein, aber nicht Pupillar- oder Quasipupillarsubstitution.

[2] Nach preuß. Landrecht a. a. O. § 625 kann der Vertragserbe Schenkungen, welche der Erblasser wegen Uebermaßes hätte widerrufen können, innerhalb der gesetzlichen Frist zurücknehmen, selbst wenn dieser sich des Widerrufes ausdrücklich begeben hat. Ist gesetzlicher Grund vorhanden (§ 626), den Contrahenten als Verschwender zu betrachten, so kann der Vertragserbe auf dessen Prodigalitätserklärung antragen.

[3] So die eine, vom bayer. Landrechte (Th. III. Tit. I. § 2) adoptirte, Meinung. — Andere glauben, gemeinrechtlich sei eine Delation der Erbschaft an den Vertragserben erfordert, und sein Recht sei jedenfalls dadurch bedingt, daß er den Erblasser überlebe. So auch preuß. Landrecht (Th. I. Tit. XII. § 631).

[4] Nach preuß. Landrecht (Th. I. Tit. XII. § 614) nur Eheleuten erlaubt; eben so nach österr. Gesetz §§ 583. 1248; das französ. Gesetz (art. 1097) verbietet Ehegatten während der Ehe durch Handlung unter Lebenden oder von Todeswegen sich wechselseitig in einer und derselben Urkunde eine Schenkung zu machen.

Tit. III. Erwerb der Erbschaft.

§ 1. Antritt der Erbschaft[1].

Vom Tode des Erblassers bis zur Erklärung des Erben, daß er Erbe sein wolle, ist die Erbschaft haereditas jacens[2]. Sobald jene Erklärung gegeben ist, wird die Erbschaft angetreten, erworben[3] (haereditas adita). Nur Kinder, die bei des Erblassers Tod unter seiner väterlichen Gewalt stehen, und das erst nach seinem Tode geborene Kind erwerben seine Erbschaft sogleich durch den Anfall (die Delation), ohne daß es einer besonderen Willenserklärung bedürfte[4]. Dasselbe ist der Fall, wenn das Hauskind eines selbst noch unter väterlicher Gewalt stehenden Vaters zur großälterlichen Erbschaft oder ein unter des Testators väterlicher Gewalt stehender Pupillarsubstitut zur Erbschaft des Pupillen berufen wird.

Die Erklärung des Erben kann ausdrücklich geschehen (aditio) oder stillschweigend durch Handlungen (pro haerede gestio), welche nur einem wirklichen Erben zustehen. Unter Bedingungen oder nur für einen Theil[5] der Erbschaft kann man sich nicht erklären. Auch durch speciell hiezu bevollmächtigte Stellvertreter kann die Erklärung abgegeben werden.

Da der Erbschaftsantritt Quasicontractsobligation erzeugt gegen alle Erbschaftsgläubiger und Vermächtnißnehmer, ein Bevormundeter aber ohne vormundschaftliche Auctorität sich nicht obligiren kann, so kann er auch ohne diese keine Erbschaft antreten, außer sie wäre zu seinem Vortheile. Wie der Vormund im Namen seiner Pflegebefohlenen, so hat der Vater für alle seine minorennen Kinder die ihnen zufallenden Erbschaften anzutreten. Majorenne, wenn auch noch nicht emancipirte Kinder, bedürfen zur Antretung die Einwilligung des Vaters nicht. Hat er sich gegen die Antretung erklärt, und sie treten dennoch an, so hat der Vater darauf nicht den sonst auf Adventizgüter ihm zustehenden Nießbrauch. Dagegen kann der Vater eine von seinen noch nicht emancipirten Kindern ausgeschlagene Erbschaft, wenn er will, für sich antreten. Dasselbe Recht hat der Vater bezüglich der seinem noch nicht sieben Jahre alten Kinde deferirten Erbschaft, wenn es vor Erwerbung derselben gestorben ist (transmissio ex capite infantiae).

Ist einem nicht schon wegen Minderjährigkeit bevormundeten Irrsinnigen eine Erbschaft angefallen, die er nicht ipso facto als haeres suus erwirbt,

---

[1] Dig. *de adquir. vel omitt.* haered. 29, 2.

[2] Wohl zu unterscheiden von haereditas vacans, die Verlassenschaft, für welche weder ein Testaments-, noch Intestat-, noch Vertragserbe berufen ist.

[3] Verschieden von Erwerbung der dem Erben zustehenden Rechte (der Universalsuccession) ist die Besitzergreifung der Erbschaft, welche an den einzelnen Sachen einzeln erfolgen muß.

[4] L. 14 Dig. de suis et legit. (38, 16).

[5] Aus diesem Grunde kann auch kein Noterbe erklären, er wolle seinen Pflichttheil nehmen, den übrigen Theil der Erbschaft aber ablehnen. (So das gemeine Recht und bayer. Landrecht Th. III. Kap. I. § 5 n. 6 und württemb. Landrecht.) — Das österr. Gesetz (1852) jedoch erlaubt § 808 die Erbschaft mit Vorbehalt des Pflichttheils auszuschlagen, womit übereinstimmt preuß. Landrecht Th. I. Tit. IX. § 402.

so ist der Erwerb suspendirt und wird ein Curator über die Erbschaft aufgestellt. Stirbt der Irrsinnige, ohne den Gebrauch seiner Vernunft erhalten, oder nachdem er ihn wieder erlangt hat, ohne über Antretung oder Ablehnung sich erklärt zu haben, so erfolgt eine neue Delation an jene, welche als Substituten oder durch jus accrescendi oder nach gesetzlicher Erbfolgeordnung das nächste Recht haben.

Der Erbe ist zur Antretung an keine bestimmte Zeit gebunden, außer es wäre seine Erklärung binnen bestimmter Zeit als Bedingung der Erbseinsetzung gesetzt, oder es würde von jenen, welche bei der Erbschaft interessirt sind, auf Erklärung gedrungen. Im letzten Falle hat er das Recht, eine Ueberlegungsfrist zu verlangen (jus deliberandi), welche ihm der Richter auf neun Monate bewilligen kann [1]. Nach Verlauf des spatium deliberandi ohne erfolgte Erklärung wird auf Anbringen der Erbschaftsgläubiger oder der Legatare die Erbschaft angesehen als angetreten von dem Erben, der in diesem Falle auch das beneficium legis Falcidiae verwirkt hat, auf Anbringen derjenigen aber, welche im Falle seiner Ablehnung zur Erbfolge berechtiget sind, namentlich des Substituten, als ausgeschlagen. Während der Ueberlegungsfrist kann er sich über den Stand der Verlassenschaft genau unterrichten und auch die Befugniß zu unverschieblichen Verwaltungshandlungen erhalten, wenn nicht Aufstellung eines Curators für notwendig war erachtet oder von den Gläubigern verlangt worden. Lehnt er ab, ohne ein ordentliches Vermögensverzeichniß errichtet zu haben, so ist den Betheiligten gestattet, den Betrag der Erbschaft durch ihren Eid festzustellen.

Sucht der berufene Erbe aus freien Stücken um eine Ueberlegungsfrist nach, ohne noch von Betheiligten zu einer Erklärung gedrängt zu sein, so macht dieß bezüglich der aufgeführten Wirkungen keinen Unterschied [2].

Die haeredes sui, welchen die Erbschaft durch den Anfall schon erworben

---

[1] Viele dehnen das spatium deliberandi auf ein Jahr aus. Das württemb. Landrecht folgt dieser Annahme.

[2] Das bayer. Landrecht Thl. III. Kap. I. § 5. n. 8 verordnet nur, die Obrigkeit habe auf Anbringen der Interessenten dem Erben einen peremptorischen Termin von einem oder mehreren Monaten bei Verlust der Erbschaft zur Deliberation und endlichen Erklärung anzuberaumen. Unterlassung der Erklärung gilt mithin als Ausschlagung der ab intestato angefallenen Erbschaft. Bei testamentarischer Erbschaft wird jene Versäumung angesehen als Anerkennung des Testamentes und Antritt der Erbschaft (vgl. ebendaselbst Kap. II. § 17. n. 2).

Gesetze des preuß. Landrechtes (Thl. I. Tit. IX. § 383 ff.) sind: Jeder, welchem eine Erbschaft angefallen ist, hat binnen sechs Wochen nach erlangter Kenntniß des Anfalles über Uebernahme oder Entsagung derselben sich zu erklären, binnen drei Monaten, wenn der Erbe über vierzig Meilen vom letzten Wohnorte des Erblassers entfernt ist. Die Erklärung ist abzugeben bei dem Gerichte, unter welchem der Erblasser zuletzt seinen persönlichen Gerichtsstand gehabt hat, und zwar die Entsagung in Person oder durch eine schriftliche Vorstellung mit eigenhändiger und gerichtlich oder durch einen Justizcommissär beglaubigter Unterschrift. Die einmal giltig geschehene Entsagung (§ 411) ist unwiderruflich; der giltig angetretenen Erbschaft kann zum Nachtheile eines Dritten nicht mehr entsagt werden. — Stirbt der Erbe (§ 397) vor Ablauf der Ueberlegungsfrist, so haben seine Erben zur Erklärung über die ihm angefallene Erbschaft dieselbe Frist, welche sie haben in Ansehung seiner ihnen angefallenen Erbschaft.

ist, haben das auch auf ihre Erben übergehende jus abstinendi ab haereditate, und wie andere Erben haben sie Ueberlegungsfrist zur Erklärung, ob sie von jenem Rechte Gebrauch machen wollen oder nicht. Sie kann gleichfalls ausdrücklich oder durch Handlungen geschehen, die nur einem Erben zustehen (immixtio)[1]. Enthält sich ein suus der Erbschaft, so treten Substituten, Miterben oder Intestaterben an seine Stelle; der Inhalt des Testamentes aber, in so weit er Singularsuccession zum Gegenstande hat, bleibt nicht bestehen[2]. Der abstinirende haeres suus kann die Erbschaft wieder annehmen, so lange sie noch nicht verkauft ist, und noch nicht mehr als drei Jahre nach der Entsagung vorüber sind, welche für Minderjährige erst vom Ende ihrer Restitutionsfrist an gezält werden. Minderjährige und Bevormundete überhaupt können auf das beneficium restitutionis in integrum sich berufen, wenn sie oder ihre Vormünder das spatium deliberandi unbenützt vorübergehen ließen, oder wenn zu ihrem Nachtheile die Erbschaft für sie angetreten oder abgelehnt wurde. Im Falle der Erbe durch Unwissenheit über den Anfall oder durch Abwesenheit oder eine andere gegründete Ursache gehindert war, die Erbschaft anzutreten, so kann er restitutionem contra lapsum termini verlangen.

Ist Jemand im Testamente zum Erben eingesetzt, der auch Intestaterbrecht hätte, so bleibt ihm die Intestaterbfolge auch dann unbenommen, wenn er die testamentarische ausgeschlagen hat, vorausgesetzt, daß kein Substitut vorhanden ist[3].

Wer einmal ein Testament anerkennt und die Antrittserklärung der Erbschaft abgegeben hat, kann daran nichts mehr ändern, außer er könnte die innere Ungiltigkeit des Testamentes und nicht einen bloßen Grund der Anfechtbarkeit desselben beweisen.

§ 2. Rechtswohlthat des Inventars[4].

In allen vermögensrechtlichen Beziehungen geht des Erblassers Persönlichkeit über auf die Person des Erben, und zwar unmittelbar mit dem Tode des Erblassers. Es gehen also auf ihn über alle binglichen Rechte ohne die Personalservituten; — alle Forderungen und alle Schulden, wenn nicht besondere Ausnahmen festgesetzt worden sind.

Von selbst ist daraus erklärlich, daß der Erbe Schuldner wird gegen alle, welchen es auch der Erblasser gewesen, und daß er auch wie dieser für

---

[1] Bayer. Landrecht (III. I. 8.) erfordert auch von Seite der haeres sui eine Antrittserklärung, wie von jedem andern Erben; ebenso das österr. Gesetz.

[2] L. 1. § 4. D. 36, 4.

[3] Das bayer. Landrecht a. a. O. pflichtet dieser gemeinrechtlichen Bestimmung bei. Jedoch ist dabei nicht zu übersehen, daß er auch als Intestaterbe (nach den Grundsätzen des bayer. Landrechts über das test. destitutum) den sonstigen Inhalt des Testamentes außer der Erbseinsetzung aufrecht halten muß. — — Das österr. Ges. (1852) § 808 und das preuß. Landrecht a. a. O. § 401 lassen die Entsagung der testamentarischen Erbfolge nur gelten als zugleich Entsagung der gesetzlichen Erbfolge in sich schließend. Aber, bemerkt das preuß. Landrecht (§ 405), wer nicht Erbe aus einem Testamente sein will, verliert dadurch noch nicht das aus einem Vertrage erworbene Erbrecht.

[4] L. 22. Cod. de jure delib. (6, 30).

alle Schulden haftet, und nicht bloß so weit das Vermögen reicht. Nur Soldaten haften nach gemeinem Rechte nicht über den Betrag der Verlassenschaft.

Justinian hat den Erben ein Mittel gegeben, sich vor Schulden, welche die Kräfte des Nachlasses übersteigen, zu sichern, ohne daß dadurch die Gläubiger in schlechteren Stand kommen, als sie es zu des Erblassers Lebenszeit waren; nämlich das beneficium inventarii. Es wird dadurch erworben, daß der Erbe die Erbschaft antritt, aber mit dem Vorbehalte eines Inventars über die Erbschaft (cum beneficio inventarii), welches nach einem Theile der Landesgesetze von öffentlicher Auctorität errichtet werden muß, nach anderen (und dieß ist auch gemeinrechtlich) auch der Erbe persönlich unter Zuziehung von Zeugen und Sachverständigen und Einladung der am Orte anwesenden Legatare aufnehmen kann. Beim Beginne des Inventariums muß schon auch die Erbschaft angetreten sein, und eine Inventur während der Deliberation wirkt nicht die Vortheile der Rechtswohlthat des Inventars. Uebrigens ist nicht notwendig, obgleich sehr rathsam, bei der Antretung schon den Vorbehalt auszusprechen. Eine Entsagung nach Erklärung der Antretung mit Vorbehalt ist nicht mehr zulässig, nicht einmal während der Inventarisationsfrist.

Die Wirkungen dieser Rechtswohlthat sind nach gemeinem Rechte:

1. Vor Vollendung der Inventur kann der Erbe von keinem Gläubiger und Legatar belangt und selbst ein gegen den Erblasser gefälltes Urtheil nicht in Vollzug gesetzt werden.

2. Der Erbe haftet für die Schulden nur, so weit die Erbschaft reicht. Bei der Bezalung braucht er auf keine Priorität Rücksicht zu nehmen, er kann Jeden befriedigen, wie er sich meldet. Von bezalten jüngeren Gläubigern soll sich aber der Erbe Sicherheit geben lassen wegen Ersetzung des durch ihre frühere Bezalung bei etwa ausbrechendem Concurse den älteren Gläubigern entstehenden Nachtheils; widrigenfalls haftet diesen der Erbe selbst. Doch geschieht die Vertheilung immer durch das Gericht, wenn es inventarisirt hat.

3. Die Kosten der Beerdigung des Erblassers, des Inventars und der Verwaltung der Erbschaft zieht der Erbe vorweg ab.

4. Hat der Erbe zum Behufe der Zalung von Schulden bona fide Sachen aus der Erbschaftsmasse veräußert, so können die Gläubiger an diese sich nicht halten, selbst wenn sie ein Pfandrecht daran hatten; sondern sie müssen sich an die befriedigten Legatare, dann an die gar nicht oder weniger bevorzugten Gläubiger wenden.

5. Die Schulden des Erben gegen den Erblasser bleiben stehen; denn sonst würden die Gläubiger in eine schlechtere Lage kommen. Aber auch seine Forderungen gegen den Erblasser bleiben ihm, und er steht bezüglich ihrer jedem andern Gläubiger gleich.

6. Was die Erbschaft an Geld oder gewissem Werthe schuldet, kann er, wenn es nicht mehr in Natur oder in derselben Species vorhanden ist, mit jedem andern Werthe nach unparteiischer Schätzung zalen.

Wer der Erbschaft ohne Inventar mit Worten oder Werken sich unterzieht, hat keinen von allen diesen Vortheilen. Auch ist keine restitutio in integrum dagegen mehr möglich, außer für Minderjährige und Bevormun-

dete [1], welchen die Unterlassung der Inventur nicht schadet, wenn sie nur das an sich Gebrachte wieder erstatten und in das Inventar einbringen.

Anmerkung. Den Erbschaftsgläubigern und Legataren kann durch den Erbschaftsantritt Gefahr drohen, wenn der Erbe überschuldet ist, und sie also mit dessen Gläubigern concurriren müssen. Während sie aus der Erbschaft allein befriedigt werden könnten, kann vielleicht der Erbe nach eingetretener confusio bonorum ihre Forderungen nicht erfüllen.

In solchem Falle können sie eine Absonderung der Erbschaft (separatio bonorum) herbeiführen zu dem Zwecke, die Gläubiger des Erben von derselben auszuschließen [2], haben aber dann auch nur Anspruch auf Befriedigung, so weit die Erbschaft reicht. Die Separation wird durch ein richterliches Decret auf Ansuchen hin ertheilt, welches innerhalb fünf Jahren von Zeit der Erbschaftsantretung an gestellt werden darf. Haben nur Einzelne die Separation verlangt, so können die Andern entweder sich anschließen, oder sich an den Erben halten und mit dessen Gläubigern concurriren.

Bei Strafe des Verlustes dieser Rechtswohlthat dürfen die Erbschaftsgläubiger sich nicht gegen den Erben geriren, als wäre er ihr Schuldner, keine Bürgen oder Pfänder sich von ihm bestellen lassen, sondern sie stehen zu ihm nur wie zum Verwalter der ihnen schuldenden Erbschaft in Beziehung.

§ 3. Transmission der Erbschaft.

Transmission der Erbschaft nennt man die Vererbung derselben auf des Erben eigene Erben (haeredis haeredes). Die hiefür geltenden Rechtssätze sind folgende:

a) Sobald die Erbschaft angetreten ist, wird sie ein Theil vom Patrimonium des Erben, und wird darum zugleich mit diesem weiter vererbt. — b) Hat der Erbe die Erbschaft ausgeschlagen, so hat weder er noch seine Erben mehr irgend ein Recht darauf. — c) Stirbt der Erbe, ehe die Erbschaft deferirt ist, so transmittirt er sein zu hoffendes Erbrecht nicht auf seine Erben, außer es wäre entstanden aus einem Erbvertrage, dessen bindende Kraft nicht ausdrücklich bloß an seine Person geknüpft worden, oder dessen Widerrufbarkeit nicht vorbehalten worden war. — d) Stirbt der Erbe, nachdem ihm die Erbschaft angefallen ist, aber ohne sie angetreten zu haben, so gilt die Regel: haereditas solum delata, nondum adita, non transmittitur ad haeredis haeredes. Ausnahme hievon bilden:

α) das jus suitatis. Ist nämlich der Erbe ein haeres suus (gilt auch vom postumus), so transmittirt er nach *gemeinem* Rechte die Erbschaft auf *seine* Erben, mögen sie was immer für einer Art sein [3].

---

[1] Nach gemeinem Rechte ist sie zulässig auch für Soldaten.

[2] L. 6. D. de separat. (42, 6).

[3] Nach dem gemeinrechtlichen Gesetze, daß der haeres suus durch den Anfall selbst schon die Erbschaft erwirbt, ist dieß keine Ausnahme zu nennen. Wird ein postumus geboren, so hat er schon im ersten Augenblicke seines Lebens die väterliche Erbschaft erworben, und stirbt er schon nach einigen Augenblicken wieder, so hat er die erworbene Erbschaft auf seine ihn überlebende Mutter transmittirt, welcher jetzt die Erbschaft angefallen, aber noch nicht erworben ist.

β) Das jus sanguinis. Ist der Erbe ein legitimer Descendent des Erblassers und vor Antretung der Erbschaft aber nach dem Erblasser, wenn auch noch vor Eröffnung des Testamentes gestorben, so transmittirt er auf seine legitimen Descendenten, nicht aber auf andere Erben (transmissio Theodosiana).

γ) Transmissio Justinianea; dieser zufolge geht das Recht zur Antretung der Erbschaft sich zu erklären auf die Erben des Erben über, wenn dieser gestorben ist innerhalb der vom Gerichte oder vom Erblasser selbst bewilligten Ueberlegungsfrist[1] oder innerhalb eines Jahres nach erhaltener Kunde vom Anfalle der Erbschaft, ohne über Annahme oder Ablehnung derselben sich erklärt zu haben. Aber nur noch während des Restes der Ueberlegungsfrist oder des Jahres können die Erben von jenem Rechte Gebrauch machen. In den Fällen jedoch, in welchen nach S. 669 der Berufene hätte restitutionem contra lapsum termini verlangen können, sind auch seine Erben dazu befugt.

Das bayer. Landrecht Thl. III. Kap. I. § 4 vgl. mit § 5 (Kreittm., Anmerkung Thl. III. Kap. I. § 2—8 n. 10 u. 14) dehnt die transmissio ex jure deliberandi für den Fall, daß der Erbe von Niemand zur Erklärung gedrängt wird, auf dreißig Jahre aus, da mit dieser Zeit erst das Recht die Erbschaft zu fordern verjährt wird. Ex jure suitatis gestattet es Transmittirung nur auf die haeredes sui (welche zur Zeit des Todes des Erblassers nicht nur seine nächsten Verwandten, sondern auch noch unter seiner väterlichen Gewalt sind), auf die Descendenten und Noterben. — Die transm. Theodos. dehnt es dahin aus, daß es alle Erbschaften auf die Descendenten transmittiren läßt, und nicht bloß die von Ascendenten angefallene.

Nach preuß. Landrecht Thl. I. Tit. IX. § 367 ff. erwirbt der Erbe das Eigenthum der Erbschaft sogleich mit dem Anfalle, also entweder mit dem Augenblicke des Todes des Erblassers oder, wenn die Erbseinsetzung an eine Suspensivbedingung geknüpft war, mit der Zeit ihrer Erfüllung, und stirbt er noch vor Besitznahme der Erbschaft und vor Erklärung, ob er sie ausschlage oder nicht, so geht dennoch sein Recht auf die Erben über. Eine förmliche Erklärung antreten zu wollen, verlangt es nicht zum Erbschaftserwerbe. Nur kann sich der Erbe der Erbschaft entschlagen.

Dasselbe ist Gesetz in Oesterreich § 537. — Das französ. Gesetz art. 781 überträgt gleichfalls den Erben das Recht eine Erbschaft anzunehmen oder auszuschlagen, welche ihr Erblasser weder ausgeschlagen noch angenommen hatte.

§ 4. *Jus accrescendi*[2].

Darunter versteht man das Recht, welches einem Erben zusteht, den Theil des Miterben, welcher nicht zur Erbschaft kommt, mit seinem Theile zu verbinden. Sind mehr als zwei Miterben vorhanden, und es wird eine Portion vacant, so wird diese unter alle nach Verhältniß der ihnen ausgesetzten Erbtheile vertheilt. Wenn zwei oder mehrere Erben in Conjunction eingesetzt sind, d. h. in solcher Satzverbindung, aus welcher unzweifelhaft hervorgeht

[1] Keine Anwendung findet dieß, wenn der Erblasser einen Termin zur Erklärung bestimmt hat als Bedingung der Erbseinsetzung.

[2] L. 53. D. de adq. haered. (29, 2). L. 9. D. (38, 16).

der Wille des Erblassers sei gewesen, daß sie mitsammen nur einen Theil erhalten, so accrescirt der Theil desjenigen von ihnen, welcher nicht zur Erbschaft gelangt, nur den mitsammen auf eine Erbportion Eingesetzten. Dasselbe ist der Fall bei der Intestaterbfolge, wenn mehrere Glieder eines Stammes oder einer Linie mitsammen erben [1].

Der Erbe, welchem eine portio vacans accrescirt, hat hiefür nicht eine eigene Antrittserklärung nötig, sondern dadurch selbst schon, daß er die Erbschaft angetreten hat, geschieht ihm der Zuwachs mit allen Rechten und Pflichten, welche in der ihm zufallenden Portion enthalten sind. Auch kann er derselben nicht sich entschlagen, da der Erbe nie theilweise antreten und theilweise entsagen kann.

Das Anwachsungsrecht kann auch der Erblasser nicht verbieten nach allen Rechten, welche testamentarische und Intestaterbfolge für dieselbe Erbschaft nicht neben einander gestatten [2].

Jener notwendige Anfall der portio vacans leidet eine Modification: a) wenn eine Portion durch restitutio in integrum (die gegenwärtig nur mehr Minderjährigen verstattet ist) vacant wird; hier kann dieselbe auch abgelehnt und den Gläubigern überlassen werden; b) wenn ein haeres suus abstinirt und dadurch seinen Antheil vacant macht. Hier hat der Miterbe freie Wahl, seine und die accrescirende Portion in Folge schon vorhergegangener Antretung zu behalten oder beide auszuschlagen. Nur wenn die Gläubiger auf die Haftung für die accrescirende Portion verzichten wollen, kann er sich der schon vorher übernommenen Haftung für seine eigene Portion nicht entziehen.

§ 5. Veräußerung der Erbschaft.

Nicht das Erbrecht ist einer Veräußerung fähig, wohl aber der erhaltene Erbtheil. Deßwegen bleibt auch nach dem Verkaufe seiner Erbschaft dem Erben immer noch die Eigenschaft des Erben, der Käufer aber ist berechtiget alles zu fordern, was an den Erben als solchen kommt, oder was durch dolus oder culpa lata von dessen Seite nicht an ihn gekommen ist, muß aber auch alle Lasten und Schuldenhaftung übernehmen, wie sie dem Erben obliegen. Die Veräußerung der Erbschaft eines noch lebenden Dritten ist nichtig. Hat dieser übrigens selbst seine Zustimmung dazu gegeben, und er hat wirklich den Veräußernden zu seinem Erben eingesetzt (worin er auch nach erwähnter Zustimmung, in so weit er nicht durch des Andern Noterbrecht gebunden ist, volle Freiheit behält), so hat derjenige, welchem durch die Veräußerung die Erbschaft zufallen soll, ein unbestreitbares Recht auf sie.

Das bayer. Landrecht Thl. IV. Kap. IV. § 4 schließt die accrescirende

[1] Für einen Erben, der entsagt hat, tritt keine Repräsentation ein, sondern an seine Stelle kommt der etwa vorhandene Substitut, oder es findet Accrescenz statt, oder nach Umständen statt testamentarischer Erbfolge die Intestaterbfolge. Das französ. Gesetz art. 787 spricht dasselbe aus, bemerkt aber: ist der Entsagende in seinem Grade der einzige Erbe, oder entsagen alle seine Miterben, so gelangen (bei Intestaterbfolge) die Kinder kraft eigenen Rechtes zur Erbfolge und erben nach Köpfen.

[2] Dagegen kann nach preuß. Landrecht (I. XII. 285) der Erblasser die Accrescenz ausdrücklich verbieten, und tritt dann für die vacante Portion Intestaterbfolge ein.

Portion vom Gegenstande des Erbschaftskaufes aus; dagegen das österr. Gesetz (1852) § 1279 und das preuß. Landrecht Thl. I. Tit. XI. § 458 sprechen die Zuwüchse des verkauften Erbtheiles dem Käufer zu.

§ 6. Obligationen aus dem Erbschaftserwerbe.

a. Unter den Miterben [1].

Mehrere zur Erbfolge Berufene haben ein Recht auf einen Theil der Erbschaft. Bei Intestaterbfolge ist er gesetzlich bestimmt. Für testamentarische Erbfolge entscheidet die Einsetzung. Sind Mehrere eingesetzt ohne ausdrückliche Bestimmung der Erbtheile, so erben sie nach gleichen Theilen; die in Conjunction Eingesetzten werden bei der Theilung als ein Erbe betrachtet, ähnlich wie Mehrere gleichen Stammes oder gleicher Linie bei Intestaterbfolge [2].

Hat ein Testator zu wenig vertheilt, so accrescirt das Uebrige den Erben nach Verhältniß ihres Erbtheiles, wenn aber zu viel, so decrescirt jedem Einzelnen nach demselben Verhältniß. Ist die Erbschaft schon durch die ausdrücklich ausgesetzten Erbtheile erschöpft, und ist noch Jemand ohne Bestimmung eines Antheils eingesetzt, so wird jeder Theil auf die Hälfte reducirt, und das so Erübrigte erhält der ohne nähere Bestimmung eines Theiles eingesetzte Erbe.

Documente und Urkunden, welche auf ein bestimmtes zur Erbschaft gehöriges Gut sich beziehen, fallen dem Erben zu, welcher das Gut in seinem Antheile erhält. Urkunden von allgemeinem Interesse für die Miterben (besonders das Original des Testamentes) werden bei dem meistbetheiligten Miterben oder bei einem von den Erben gewählten Dritten oder auch bei der Obrigkeit deponirt.

Die Erbtheilung können außer Miterben auch Jene fordern, welche loco haeredis sind, also: wer einem Miterben seinen Erbtheil abgekauft hat [3]; wer als Fideicommissar Herausgabe eines Theiles zu fordern berechtiget ist; der arrogirte Unmündige bezüglich der quarta divi Pii.

Können sich die Berechtigten über die Theilung nicht einigen, so steht ihnen zu, gerichtlich auf Theilung anzutragen, durch die actio familiae erciscundae [4]. Weder eine von ihnen getroffene Verabredung, noch eine vom Erb-

---

[1] Dig. famil. ercisc. (10, 2).

[2] Auch bei testamentarischer Erbfolge ist es Regel, daß Geschwisterkinder oder Enkel die zugleich mit Geschwistern oder Kindern des Erblassers eingesetzt sind ohne Bestimmung ihrer Antheile, nach Stämmen theilen, während die Letzteren nach Köpfen ihren Theil erhalten.

[3] Das französ. Gesetz enthält art. 841 die Bestimmung: ein Jeder, selbst ein Verwandter des Verstorbenen, dem ein Miterbe sein Recht auf die Erbschaft übertragen hat, kann von sämmtlichen Erben oder auch von einem derselben von der Theilung ausgeschlossen werden, wenn man ihm den Cessionspreis zurückzahlt.

[4] Diese Klage dient nicht dazu, sein Recht als Miterbe geltend zu machen, welches bei der Theilung schon vorausgesetzt werden muß. Hiefür ist die haereditatis petitio partiaria gegeben. Nur wenn der auf Theilung antragende Kläger selbst im Besitze der Erbschaft ist, und ein Miterbe sein Erbrecht anstreitet, wird auf die gestellte Theilungsklage auch die Existenz des Erbrechtes als Incidenzpunkt mitentschieden.

lasser gemachte Verfügung [1], es solle nicht getheilt werden, kann die Theilung verhindern. Verordnet und verabredet darf werden, daß vor Ablauf einer bestimmten Zeit nicht getheilt werde [2].

Durch die richterliche Zutheilung (adjudicatio) wird, sobald das Urtheil rechtskräftig ist, das Recht ohne alle vorhergehende Tradition erworben (vgl. oben S. 315). — Der Theilungsvertrag ist nicht nur wegen einer laesio enormis (Verletzung über die Hälfte) anfechtbar, sondern wegen jeder namhaften Verkürzung ist entweder eine neue Theilung zu machen oder der Beschädigte zu entschädigen.

§ 7. Fortsetzung (Collation) [3].

Da immer anzunehmen ist, die Aeltern wollen ihre Kinder gleich halten und nicht durch Zuwendungen unter Lebenden an die einen von ihnen die übrigen Kinder verkürzen, wenn nicht der Wille einer Bevorzugung von den Aeltern selbst ausgesprochen ist, so müssen Descendenten [4] als Erben [5] ihrer Ascendenten (nicht in so ferne sie nur aus einem Singulartitel etwas erhalten, auch nicht, wenn sie der Erbschaft entsagt haben oder enterbt wurden), gleichviel ob sie Testamentserben oder Intestaterben, ob sie zu gleichen oder ungleichen Theilen eingesetzt sind, bei der Theilung unter sich in die gemeinschaftliche Erbmasse einwerfen oder sich auf ihren Erbtheil anrechnen lassen, was sie von dem Erblasser schon bei dessen Lebzeiten erhalten haben (Erbseinwerfung — Collation), sammt allen Accessionen desselben, welche beim Erbschaftserwerbe schon existiren oder nachher sich ergeben, und allen von dem Augenblicke angefallenen Zinsen und Früchten, in welchem die Erbschaft erworben wurde [6]. Entferntere Descendenten müssen conferiren, sowohl was sie unmittelbar vom Erblasser empfingen, als auch was der nähere Descendent, an dessen Stelle sie heraufgetreten sind, hätte conferiren müssen, vorausgesetzt, daß dasselbe wirklich in ihr Vermögen gekommen ist. Die Collationspflicht geht auch auf Jene über, welche an die Stelle des zunächst Berufenen als Erben treten (z. B. durch Transmission), nicht aber auf Solche, welche in Folge geschehener Substitution oder des Accrescenzrechtes eintreten. So lange der Collationspflichtige seiner Pflicht nicht Genüge gethan hat, kann er Nichts aus der Erbschaft fordern, und ist Klage gegen ihn gestattet. Aber auch nach der Theilung kann noch die unterlassene Collation gefordert werden.

Ascendenten können nach Belieben die Einwerfung, ohne zu ihrer dar-

---

[1] Die Theilung bestimmter einzelner Erbstücke kann er jedoch untersagen und ihre fortwährende Gemeinschaft unter den Erben anordnen (preuß. Landrecht Thl. I. Tit. XVII. § 119).

[2] Nach französ. Gesetz art. 815 ist eine derartige Verabredung nie länger als auf fünf Jahre verbindlich, kann aber dann wieder erneuert werden.

[3] Dig. de collatione (37, 6). Cod. de collationibus (6, 20). Nov. 18. cap. 6.

[4] Das bayer. Landrecht Thl. III. Kap. I. § 15. n. 1 hält auch die Ascendenten unter sich für collationspflichtig.

[5] Gleiches findet statt bei einer Erbgrundtheilung zu Lebzeiten der Aeltern.

[6] Das bayer. Landrecht n. 14 sagt: „Nur von der Zeit an, da man um die Collation in- oder außergerichtlich belangt, folglich in moram constituirt worden ist."

über gegebenen Erklärung einer besonderen Form zu bedürfen, verbieten oder nachlassen, in so weit das Pflichttheilsrecht gewahrt bleibt.

Keine Collationspflicht besteht für den Descendenten, der die Erbschaft ausschlägt, und in Ansehung eines vor dem Erbschaftserwerbe ohne dolus und culpa lata dem Descendenten zu Verlust gegangenen oder bona fide ohne Bereicherung verzehrten Gegenstandes.

Einzuwerfen ist die vom Erblasser der Tochter oder Enkelin bestellte Dos sammt Ausfertigung und etwaiger späterer Vermehrung derselben [1]; — die dem Sohne oder Enkel ausgesetzte donatio propter nuptias; — alles zur Begründung, Aufbesserung oder Erneuerung eines gesonderten Haushaltes oder Geschäftes, überhaupt zur Versorgung Gegebene [2].

Reine Schenkungen, wenn sie auch den Pflichttheil der Uebrigen nicht verletzen, werden jedenfalls conferirt bei Concurrenz des Beschenkten mit andern Kindern, welche eine der oben aufgeführten Collationen zu leisten haben [3]. Collationsfrei sind: die Auslagen für den Unterhalt der Kinder und für Ausbildung zum gewählten Berufe, in so weit sie nicht in Beziehung zu demselben außerordentlich zu nennen sind [4]; die Auslagen, die gemacht wurden, um dem Kinde Würden (dergleichen sind akademische Grade) und Auszeichnungen zu verschaffen; Belohnungen für besondere Dienstleistungen; endlich das von Todeswegen dem Descendenten Zugewendete [5] (Schenkungen von Todeswegen werden aber gemeinrechtlich denen unter Lebenden nach besserer Meinung gleichgehalten). — Dem Ascendenten steht es übrigens frei, jede auch gesetzlich nicht der Collationspflicht unterstellte Gabe durch eine gleich bei der Verabreichung schon erklärte Willensmeinung derselben zu unterwerfen. Dieß ist ihm gestattet auch hinsichtlich solcher Auslagen, zu welchen er für ein Kind zwar verpflichtet ist, welche aber für die andern Kinder nicht in gleichem Maße gemacht werden mußten [6].

Wird die Einwerfung vom Vater erst durch letztwillige Verfügung angeordnet, so ist diese gleich einer Auflage zu beurtheilen.

Die Erbseinwerfung geschieht entweder durch wirkliche Beibringung des der Collation unterworfenen Objectes zur Erbmassa, oder durch Aufrechnung des Werthes desselben bei der Theilung. Dieser wird berechnet nach der Zeit

---

[1] Nach preuß. Landrecht Thl. II. Tit. II. § 288 ff. findet eine Anrechnung der eigentlichen Ausstattung in der Regel nicht statt.

[2] Aufgeführt wird außerdem häufig als der Collation unterworfen, was für die Kinder zur Tilgung ihrer Schulden ex contractu vel ex delicto ausgegeben wurde (vgl. bayer. Landrecht a. a. O. n. 10).

[3] Nach gemeinem Rechte ist die Collationspflicht rücksichtlich der Schenkungen unter Lebenden überhaupt zweifelhaft. Nach bayer. Landrecht a. a. O. sind sie collationsmäßig mit Ausnahme der remuneratorischen Schenkungen.

[4] Der Umstand, daß eines der Kinder einen Beruf gewählt, dessen Vorbereitung viel mehr Kosten verursacht, als der von den übrigen gewählte, verpflichtet für sich allein noch nicht zur Collation.

[5] Nicht zu verwechseln die Collationspflicht zum Erbtheile und die zum Pflichttheile (oben S. 661).

[6] So kann der Vater anordnen, daß ein Sohn die Studienkosten bei der Theilung mit seinen Geschwistern, für welche weniger Auslagen nötig waren, sich einrechnen lasse.

der Theilung, wobei die notwendigen und jene Verwendungen, wodurch eine noch andauernde Erhöhung des Sachenwerthes herbeigeführt wurde, abzurechnen sind. Ist ungewiß, ob und wie viel zu conferiren sei, so ist zwar die Theilung nicht gehindert, aber der Conferent muß auf Begehren genügende Caution leisten. Läugnet ein Erbe, ein collationsmäßiges Gut empfangen zu haben, so muß der Beweis von den Miterben, welche Collation verlangen, geführt werden, wozu ihnen die eigenhändigen Aufzeichnungen des Erblassers dienen können, obgleich diese noch nicht des Letztern Willen beweisen, daß die Collation zu geschehen habe. Widerspricht ein Erbe nur bezüglich des Quantums des zu conferirenden Gutes, so können die Miterben den Manifestationseid von ihm fordern.

Erben mit Personen, die unter sich collationspflichtig sind, auch andere, gegen welche sie es nicht sind, so kommen die Conferendenposten nur in Ansatz bei Berechnung ihrer Erbtheile, nicht aber bei Bestimmung des Antheils der fremden miterbenden Personen.

§ 8. Obligationen aus dem Erbschaftserwerbe.

b. Verhältniß des Fiduciarerben und des Universalfideicommissars [1].

Das Recht des Universalvermächtnisses wird ohne besondere Antretung von selbst erworben, sobald die Erbschaft angetreten oder die zur Fideicommißfolge bestimmte Zeit gekommen ist (dies fideicommissi cedit), und geht dann auch auf die Erben über [2]. Der Fideicommissar kann den Fiduciar anhalten, die Erbschaft anzutreten und dadurch dem Fideicommisse, mit ihm aber auch dem sonstigen Inhalte des Testamentes seine Wirksamkeit zu bewahren. Seine Obliegenheit vererbt der Fiduciar auch auf seine Erben. Zum Antritt gezwungen, verliert er alle Vortheile des freiwilligen Antrittes, ist aber auch berechtiget zu fordern, daß der Fideicommissar die ganze Erbschaft übernehme, und ihn wegen jedes aus dem Antritte entstandenen Nachtheiles schadlos halte und sicher stelle.

Dem Fiduciarerben obliegt es, dem Fideicommissar die ihm ganz oder theilweise überwiesene Erbschaft mit allen Accessionen und allen vor Antretung der Erbschaft gezogenen Früchten [3] herauszugeben [4] und bis zur Uebergabe alle zum Fideicommiß gehörigen Gegenstände mit gebührender Sorgfalt zu bewahren. Ist die ganze Erbschaft zu restituiren, so haftet er nur für dolus et culpa lata; bleibt ihm aber ein Theil derselben, auch für culpa levis. Gleich jedem redlichen Besitzer ist er aber befugt, für alle auf Erhal-

---

[1] Sieh besonders Dig. ad Senatusc. Trebell. (36, 1.) Cod. eod. t. (6 49).

[2] Die Transmission der Erbschaft betreffend stehen sowohl der Fiduciar als der Fideicommissar andern Erben gleich.

[3] Das bayer. Landrecht Thl. III. Kap. IX. § 6 fordert auch Restitution aller Zuwüchse, aller durch Vulgarsubstitution oder jus accrescendi entstandenen Vermehrung des erbschaftlichen Vermögens. Das gemeine Recht aber verlangt sie nicht.

[4] Der Fideicommittent kann indessen das zu Restituirende nach Belieben durch ausdrückliche Bestimmungen erweitern und beschränken.

tung oder Vermehrung der fideicommissarischen Erbschaft aus eigenem Vermögen aufgewendeten Auslagen Ersatz zu fordern.

Jede Veräußerung der Fideicommißobjecte ist nichtig, außer 1) wenn sie nicht den dem Fiduciar etwa gebührenden Viertheil und Pflichttheil dem Betrage nach übersteigt, im Falle seine Gläubiger dieselben in Anspruch nehmen; 2) wenn der Erblasser die Veräußerung gestattet hat, oder 3) alle Interessenten eingewilliget haben, oder 4) wenn sie notwendig ist, um die Erbschaftsschulden zu zalen, oder 5) wenn es sich um Sachen handelt, deren Aufbewahrung nicht möglich ist.

Rechte des Fiduciarerben sind: 1. Früchtegenuß bis zu der vom Erblasser bestimmten Zeit der Restitution der Erbschaft; 2. das Recht, daß ihm der vierte Theil dessen, was er als Erbe erhalten hat, verbleibe (quarta Trebellianica). Ist er zugleich Noterbe, so gebührt ihm außerdem sein entsprechender Pflichttheil [1]. Erstreckt sich mithin das Fideicommiß auf mehr als auf drei Viertel des ihm als alleinigen oder Miterben Zugefallenen, so darf er so viel pro rata vom Universalfideicommiß und von den Singularvermächtnissen zugleich (nicht vom ersten allein) abziehen, daß ihm ein Viertel bleibt, wobei er nicht befugt ist, selbst sich Sachen aus dem Nachlasse zur Bildung seines Viertels auszuwählen. Berechnet wird die Quart vom Vermögen, wie es zur Zeit des Erbanfalles bestand, nach Abzug aller Schulden, Begräbniß- und Gerichtskosten, und aller sowohl Andern als dem Fiduciar etwa selbst gebührenden Pflichttheilsbeträge.

Auf dieses Viertel wird nicht eingerechnet, was der Fiduciar unter einem von der Eigenschaft als Erbe verschiedenen Titel (z. B. als Prälegat von einem Miterben) erhalten hat; dagegen wird darauf eingerechnet alles von ihm als Erbe Empfangene, der Preis veräußerter Erbschaftssachen, die Früchte, welche er bis zur eingetretenen Fideicommißfolge von dem zu Restituirenden bezogen hat [2]; das aus dem Fideicommiß dem Fiduciar vom Erblasser ausdrücklich Vorbehaltene oder in dieser Absicht noch bei Lebzeiten Gegebene, eine bestimmte Summe, welche der Fideicommissar etwa dem Fiduciar als Gegenleistung nach des Erblassers Anordnung zalen soll. Hat der Fiduciar die Errichtung eines Inventars vernachlässiget, so ist er nicht zum Abzuge der Quart berechtiget [3]. Der Erblasser kann ihn auch, wenn er will, ganz verbieten [4], und zur Strafe verliert ihn der Fiduciar, der nur gezwungen antritt oder anzunehmen sich weigert, in welchem Falle dann der Universalfideicommissar die Quart von den Legaten abziehen darf, wenn sie ihm außerdem nicht bleiben sollte.

---

[1] Dieß nach canon. Rechte (cap. 16, 18 X. de test. 3, 26).

[2] Descendenten des Erblassers haben als Fiduciarerben nicht die Pflicht, die bezogenen Früchte sich einrechnen zu lassen, wenn es nicht ausdrücklich vom Erblasser befohlen ist, oder wenn sie nicht schuldbar die Entrichtung des Fideicommisses verzögerten, in welchem Falle sie die vom Tage der Zögerung an gezogenen Früchte sich müssen einrechnen lassen. — Jedoch auch die Descendenten scheinen zur Einrechnung in dem Falle verpflichtet, in welchem sie nach obiger Bestimmung des canon. Rechtes zuerst aus der Substanz des Vermögens ihren Pflichttheil nehmen, und dann die Quart abziehen wollen. Vgl. Seuffert, Pand. § 643. n. 5.

[3] Das bayer. Landrecht a. a. O. § 10. n. 3 nimmt Descendenten des Erblassers, die ohne Inventar antreten, aus.

[4] Nach bayer. Landrecht (ebds. n. 4) aber nicht.

Ist das Fideicommiß in einem testam. militis angeordnet, — oder ist eine milde Stiftung fideicommissarisch substituirt [1], — so hat der Fiduciar kein Recht auf die Quart.

Wurde dem Fiduciar aufgetragen, dem Fideicommissar zu hinterlassen, was vom Ererbten zur Zeit seines (des Fiduciars) Todes noch übrig sein werde, so muß er ihm wenigstens ein Viertel zurücklassen. Mit drei Vierteln kann er frei verfügen, eine letztwillige Disposition über das bei seinem Tode noch Uebrige ist ihm aber nicht gestattet.

Das österr. Gesetz [2] (1852) § 690 hat weder die quarta Trebell. noch die quarta Falcidia beibehalten; ebenso das preuß. Landrecht Thl. I. Tit. XII. §§ 333. 467.

§ 9. Obligationen aus dem Erbschaftserwerbe.

c. Verhältniß zwischen den Erben, Gläubigern und Legataren.

Da der Erbe als eine Person mit dem Erblasser anzusehen ist, so daß des Erben bisheriges Vermögen mit dem Nachlasse des Erblassers nur eines wird, und die vorher bestehenden Rechte des Einen gegen den Andern durch diese Confusion aufgehoben werden [3], folgt, daß der Erbe auch mit jenem ganzen so geeinten Vermögen der Schuldner der Gläubiger des Erblassers wie seiner eigenen werde. Er muß ferner jede vom Erblasser geschehene Disposition über Sachen und Rechte des Vermögens erfüllen, als wäre sie seine eigene [4]. Nur durch die Rechtswohlthat des Inventars und die Güterabsonderung wird diese Verpflichtung des Erben auf das ererbte Vermögen allein beschränkt.

Hat der Erbe die Erbschaft verkauft, so halten sich dennoch Gläubiger und Legataren an den Verkäufer [5], welchem übrigens der Käufer die gemachten Auslagen ersetzen muß.

Sind mehrere Personen zur Erbfolge berufen, so ist jede Forderung, aber auch jede Schuld des Erblassers nach Verhältniß ihres Erbtheiles unter sie getheilt. Eine solidarische Verpflichtung aller Miterben kann indessen durch die Beschaffenheit des Gegenstandes oder durch Anordnung des Erblassers begründet werden. Was jedoch der Erblasser über die Beiträge zu den Schulden verordnet oder die Erben unter sich verabreden, verpflichtet diese zwar gegen=

---

[1] Das bayer. Landrecht (ebds.) läßt letztere Ausnahme nicht gelten, nicht einmal, wenn der Erblasser ausdrücklich den Abzug der Quart von fideicommissis ad pias causas verbieten wollte.

[2] Das alte österr. (vorderösterr. Recht) folgt dem gemeinen Rechte.

[3] Dem Fiduciarerben bleiben jedoch alle seine liquiden Ansprüche, die er als Gläubiger oder aus andern Rechtsgründen an die Erbschaft hat.

[4] Selbst wenn der Erblasser verfügt hat über Sachen und Rechte, welche zum bisherigen Vermögen des Erben gehörten, in so weit sie nicht mehr betragen, als die dem Erben aus der Erbschaft gewordene Bereicherung, ist der Letztere verpflichtet, die Verfügung so zu betrachten, als hätte er selbst sie getroffen.

[5] Ausgenommen 1) wenn der Fiscus eine ihm angefallene Erbschaft verkauft hat, 2) wenn die Gläubiger gegen den Käufer geklagt haben, und dieser sich auf die Klage einließ. — Nach preuß. Landrecht Thl. I. Tit. XI. § 462 können sie den Käufer oder Verkäufer belangen.

seitig, aber ist nicht verbindlich für die Gläubiger, welche ohne alle Rücksicht darauf jeden Miterben nach Verhältniß seines Erbtheiles zu belangen befugt sind.

Der Fiduciarerbe ist Erbe bis zur Restitution des Fideicommisses, und von da an, wenn er nur einen Theil zu restituiren hat, Miterbe. Der Universalfideicommissar übernimmt, so weit ihm die Erbschaft nach dem Willen des Erblassers restituirt ist, alle Vortheile und Lasten derselben und bei Restitution des Ganzen (wenn auch mit Erlaubniß des Erblassers ein specieller Gegenstand abgezogen wurde, was nur als Legat gilt), wird er allein als Erbe behandelt. Wird die Trebellianische Quart abgezogen, so gelten Fiduciar und Fideicommissar hinsichtlich aller Activa sowohl als Passiva als Miterben zu ein Viertel und drei Viertel. Die Legate hat aber dann nur der Fideicommissar zu entrichten, und haftet für sie auch nicht über das, was ihm restituirt worden war. Für die Schulden der Erbschaft haften sie gleich andern Miterben, wobei aber dem Fideicommissar auch die dem Fiduciar zustehenden Rechtswohlthaten (wenn er angetreten hat cum beneficio inventarii) zukommen.

Im Verhältnisse der Erben zu den Vermächtnißnehmern bestehen folgende Gesetze:

1) Das Singularvermächtniß ist erworben, und wird transmittirt auf die Erben, wenn nur der Honorirte den Tod des Erblassers oder bei bedingtem Vermächtnisse die Erfüllung der Bedingung erlebt hat. Von diesem Zeitpunkte sagt man: dies legati vel fideicommissi cedit. Eine besondere Antretung ist nicht nötig, aber frei steht es ihm, das Vermächtniß auszuschlagen. Bloß theilweise kann dieß nicht geschehen, von mehreren aber kann er das eine annehmen, das andere ausschlagen, wenn nur nicht dieses beschwert und jenes frei ist. Ein Forderungsrecht des erworbenen Vermächtnisses entsteht erst mit dem Antritte der Erbschaft durch den Onerirten oder mit Eintreten des bestimmten Tages, wenn ein solcher festgesetzt wurde (dies venit). Anerkennung oder Ausschlagung des Vermächtnisses ist gleichfalls erst mit diesem Zeitpunkte gestattet.

2) Für den Onerirten entsteht mit dem Antritte der Erbschaft eine obligatio quasi ex contractu, die Vermächtnisse nach Befriedigung sämmtlicher Gläubiger des Erblassers zu entrichten, da jeder lucrative Erwerb aus einer Verlassenschaft nur aus reinem Vermögen erlaubt ist, und haftet den Legataren auch für culpa levis; bleibt ihm aber nach Entrichtung des Vermächtnisses Nichts übrig, so haftet er nur für dolus et culpa lata. Wenn die Erbschaftsgläubiger nach voller Entrichtung der ausgesetzten Vermächtnisse nicht vollständig befriediget werden könnten, hat der Erbe das Recht, von den Legaten pro rata ihres Betrages das zur Tilgung der Schulden noch Nötige abzuziehen. Der Legatar für seine Person ist aber den Ansprüchen der Gläubiger nicht unterworfen.

3) Ist ein Prälegat von allen Miterben nach Verhältniß ihrer Erbtheile zu entrichten, was immer der Fall ist, wenn kein Erbe bestimmt wird, der damit onerirt sein soll, so erhält der Prälegatar den Theil des Vermächtnisses, den er selbst als Erbe dazu beizutragen hätte, als Vermehrung seines Erbtheiles; ist ihm aber bezüglich des Prälegates ein Collegatar beigeordnet, so accrescirt jener Antheil diesem. — Mehrere Miterben, welchen dasselbe Vermächtniß hinterlassen ist, das ihnen von den übrigen Miterben entrichtet werden muß, theilen es unter sich ohne Rücksicht auf ihre Erbtheile nach Köpfen.

4) Hat der Erblasser wissentlich einen Gegenstand vermacht, welcher ihm gar nicht gehörte, oder worauf ein Anderer ein Recht hat (z. B. Nutznießungsrecht, Pfandrecht u. dgl.), so muß der Erbe diese Sache oder die Entlastung derselben dem Legatar erkaufen oder ihn entschädigen. Der Erbe hat auch auf seine

Kosten den bezüglich der vermachten Sache obschwebenden Rechtsstreit zu führen, nach dessen Beendigung aber auch nur das zu entrichten, was nach dem Resultate des Processes ihm zugesprochen wird.

Der Legatar seinerseits ist verbunden, dem Erben die auf Erhaltung der vermachten Sache vor Entrichtung des Vermächtnisses verwendeten notwendigen oder nützlichen Auslagen zu ersetzen.

5) Das Recht auf die Früchte der Sache erwirbt der Legatar, wenn nicht andere Anordnungen vom Erblasser getroffen wurden, erst vom Zeitpunkte an, in welchem das Vermächtniß zu entrichten gewesen ist, ausgenommen wenn der Erblasser die Zeit der Entrichtung nur zum Vortheile des Legatars verschieben wollte [1]. Die schon bei Errichtung des letzten Willens vorhandenen oder erst nach derselben hinzugekommenen Accessionen und Pertinenzen der Sache fallen dem Legatar zu.

6) Erwirbt ein Legatar das Vermächtniß nicht, so bleibt es in der Erbschaftsmassa. Sind bezüglich einer und derselben Sache aber mehrere Collegataren (und zwar unbestimmt ohne Ausscheidung reeller oder ideeller Theile für die Einzelnen) ernannt, so besteht unter ihnen jus accrescendi. Dig. ad leg. Falc. (35, 2.)

7) Nach der lex Falcidia und spätern Gesetzen darf der Erbe nicht mit mehr Vermächtnissen beschwert werden, als drei Viertel der ganzen Erbschaft oder des ganzen Erbtheiles betragen. Zu den Vermächtnissen sind immer auch die Schenkungen von Todeswegen zu rechnen (die Falcidia wird auch abgezogen von den erst durch den Tod unwiderruflich gewordenen Schenkungen unter Ehegatten). Ist dieß Maß überschritten, so ist der Erbe berechtiget [2], von allen Vermächtnissen nach Verhältniß ihres Betrages so viel abzuziehen, als nötig ist, daß ihm der vierte Theil dessen, was er als Erbe erhalten hat, unverkürzt bleibe (quarta Falcidia). Dieß Recht hat der Testaments- und Intestaterbe, und geht auch auf deren Erben über; ferner der Vulgar- und Pupillarsubstitut. Das Vermögen, wovon ihm ein Viertel zu bleiben hat, ist jenes, welches sich herausstellt nach Abzug a) aller Erbschaftsschulden, b) der Kosten der letzten Krankheit und des Begräbnisses, c) der Gerichtskosten, d) des an Andere zu entrichtenden, aber auch e) des dem onerirten Erben selbst gebührenden Pflichttheils [3]. In Ansehung dessen, was auf das Viertel einzurechnen ist, so wie der Befugniß des Erblassers ihn zu verbieten, und der Fälle, in welchen er außerdem nicht in Anspruch genommen werden darf, gilt alles oben § 8 von der quarta Trebellianica Gesagte [4]. Von Vermächtnissen ad pias causas ist kein Abzug gestattet; es ist aber deßwegen der

---

[1] Nach L. 46. § 4. C. de episc. (1, 3) und Nov. 131 cap. 12 müssen von Vermächtnissen ad pias causas alle Früchte und Zinsen vom Todestage des Erblassers an ersetzt werden, wenn die Entrichtung derselben über sechs Monate nach Eröffnung des letzten Willens verzögert wurde.

[2] Der Vermächtnißnehmer, der selbst mit Vermächtnissen und Singularfideicommissen onerirt ist, hat dieß Recht nicht. Muß er jedoch vom Erben einen Abzug sich gefallen lassen, so werden auch die ihm aufgebürdeten Vermächtnisse verhältnißmäßig gemindert, wenn es der Erblasser nicht verboten hat.

[3] Canonische Recht cap. 16, 18. X. de testam. (3, 26).

[4] Das bayer. Landrecht Thl. III. Kap. IV. § 14 f. macht zwischen Falcidia und Trebellianica den Unterschied, daß erstere berechnet wird nach dem Stande des reinen Vermögens zur Todeszeit des Erblassers; daß sie von legatis piis nicht abgezogen werden darf, außer wenn der Abzug der profanen Legate nicht die volle Quart der Erbschaft abwirft. — Die Falcidia kann der Erblasser dem Erben ebenso wenig als die Trebellianica verbieten.

Erbe nicht befugt, von den Profanvermächtnissen für den Ausfall sich zu entschädigen, sondern die legata pia werden gleich einer Schuld von der ganzen Massa mit den übrigen Schulden abgezogen, und von dem dadurch hergestellten reinen Vermögen wird die Falcidia berechnet. Dasselbe gilt von Legaten, die keine reine Schenkung sind, sondern den Zweck haben, eine Verbindlichkeit des Erben zu erfüllen, z. B. den Pflichttheil zu ergänzen.

Will der Erbe von der lex Falcidia Gebrauch machen, so ist Errichtung eines Inventars für ihn notwendige Voraussetzung.

Wer auf mehrere Erbtheile eingesetzt ist, oder einen Theil erbt als Institut und den andern als Vulgarsubstitut, oder wer als Pupillarsubstitut mehrere Kinder beerbt, hat alle diese Theile als ein Ganzes zu betrachten, und bleibt ihm nicht von diesem Ganzen ein Viertel, so ist ihm Abzug gestattet von sämmtlichen auf den einzelnen Theilen desselben lastenden Legaten. Accrescirt einem Erben der vacante Theil eines eingesetzten Miterben, so hat jener nur ein Recht, daß ihm ein Viertel der Summe beider Theile unbelastet mit Legaten verbleibe. Ist dieß der Fall, so ist ihm kein Abzug erlaubt, wenn gleich sein eigener Antheil über drei Viertel beschwert wurde. Wenn jedoch der accrescirende Theil der Art beschwert ist, der eigene Antheil aber nicht, so werden beide Theile nicht als ein Ganzes angesehen, und ist der Abzug von den speciell auf der accrescirenden Portion lastenden Vermächtnissen erlaubt.

Dem Instituten zur Pflicht gemachte Vermächtnisse lasten auch auf dem an dessen Stelle succedirenden Substituten. Wer einen Erbtheil durch jus accrescendi erwirbt, ist auch mit den darauf lastenden Legaten onerirt, und bleibt dem Erben ein selbst mit Legaten belastetes Vermächtniß wegen Wegfallen des Vermächtnißnehmers, so hat er jene Legate zu entrichten.

Es ist die Frage, ob die Verpflichtung des Erben, sämmtliche Schulden und Legate zu entrichten auch in dem Falle, daß die Nachlassenschaft hiezu nicht ausreicht, nur vor dem äußern Forum oder auch im Forum des Gewissens bestehe? — Mag etwa auch die Meinung, dieselbe sei naturrechtliche Pflicht, in so ferne das Erbrecht mit seinen wesentlichen Momenten der Succession und Repräsentation im Naturrechte begründet erscheint, nicht aufrecht erhalten werden können, so übernimmt doch ohne Zweifel der Erbe, welcher sich der Erbschaft nicht enthält und von der Rechtswohlthat des Inventars keinen Gebrauch macht, die Quasicontractspflicht, allen Forderungen der Gläubiger des Erblassers gerecht zu werden, auch ohne und vor jeder richterlichen Sentenz. Er macht sich freiwillig und durch stillschweigenden Vertrag zu ihrem Schuldner, so wie es der Erblasser auch war. Die Legatare betreffend, so hatten diese keine stricte Forderung gegen den Erblasser, also auch nicht gegen den Erben. Daß der Erbschaftsantritt die Wirkung einer Forderung gegen den Erben auch über die Verlassenschaftsmassa hinaus für sie ohne und vor jeder richterlichen Sentenz habe, läßt sich nicht beweisen. (So besonders Lugo de contract. D. 24 n. 233., Molina u. A.) — Sanchez, die Salmanticenser, Billuart u. A. wollen auch den Gläubigern des Erblassers kein Forderungsrecht auf mehr einräumen, als aus dem Nachlasse bestritten werden kann.

§ 10. Obligation aus dem Erbschaftserwerbe.

d. Verhältniß zwischen dem Erbsinteressenten und dem Executor.

Die Auseinandersetzung der Verlassenschaften und die Vollziehung letztwilliger Verfügungen obliegt zunächst unter Oberaufsicht des Gerichtes den

Erben [1]. Kommen sie nicht zu gütlichem Einvernehmen, so übernimmt diese Obliegenheit das Gericht selbst. Mit Vollziehung letztwilliger Verfügungen werden aber oft auch von den Erbsinteressenten verschiedene Personen betraut (Testamentsexecutoren, Testamentare), und zwar entweder für die ganze Verlassenschaftsangelegenheit (Universalexecutor) oder nur für einzelne Geschäfte (Singularexecutor). Sie sind entweder im Testamente um Uebernahme des Mandates ersucht (exec. testamentarius), oder die Interessenten vereinigen sich vertragsmäßig, einer bestimmten Person die Executorschaft zu übertragen (exec. conventionalis), oder sie werden vom Gerichte bestimmt (dativus). Hat Jemand einmal das Mandat übernommen, so ist ihm Niederlegung desselben vor Beendigung der damit übernommenen Geschäfte ohne die erheblichsten Gründe nicht zu gestatten.

Des Executors Obliegenheiten sind:

1. die Eröffnung des Testamentes und Antretung der Erbschaft zu betreiben;

2. die Inventarisation des Nachlasses zu besorgen, wenn der Erblasser das Inventar nicht verboten hat, in so weit dieß Verbot aufrecht zu erhalten ist.

3. Der Executor muß Sorge tragen für rechtzeitige Beitreibung der Activforderungen der Massa, und hat die Passiven, welche von den Erbsinteressenten anerkannt sind, zu berichtigen. Deßgleichen obliegt ihm Entrichtung der Legate, sofern nicht der Erbe ex lege Falcidia einen Abzug an denselben beanspruchen kann.

4. Bezüglich der Vertheilung der Massa, wenn mehrere Erben vorhanden sind, muß er sich mit diesen benehmen, in welcher Weise die Theilung geschehen solle, in so weit es nicht vom Erblasser schon bestimmt wurde. Vereinigen sich diese dahin, daß alles Vermögen oder ein Theil desselben in Geld durch Verkauf oder Versteigerung umgesetzt werde, so obliegen ihm die hiezu nötigen Bekanntmachungen, die sonstigen Einleitungen zu diesen Geschäften und die Vertretung der Massa bei denselben.

5. Am Ende der Verlassenschaftsbehandlung hat der Executor Rechnung zu stellen und das Absolutorium nachzusuchen. Die Verlassenschaftsverhandlungen sind jederzeit dem Gerichte vorzulegen zur Erhebung der Erbschaftstaxe und zur Verbriefung allenfalls geschlossener Immobiliarverkäufe.

6. Der Executor haftet für seine Schuld wie ein Mandatar. Er hat aber auch rechtliche Forderung auf Ersatz seiner Auslagen, und kann ein billiges, seiner Bemühung entsprechendes Honorar in Anspruch nehmen, dessen Größe, wenn nicht der Erblasser es festgesetzt hat, oder wenn es nicht mit den Erben vereinbart werden kann, gerichtlich bestimmt wird.

---

[1] Letztwillige Verfügungen zu frommen Zwecken gehören nach kirchlicher Anschauung nur vor das Forum der Kirche. „Episcopi, etiam ut Sedis Apostolicae delegati, in casibus a jure concessis, omnium piarum dispositionum tam in ultima voluntate quam inter vivos sint executores.“ Trid. Sess. XXII. c. 8. de Ref.

Zweite Section.

Mißbrauch des Rechtes auf die äußeren Güter.

Man bezeichnet den irdischen Besitz vorzugsweise als „bonum *utile*“. Obgleich jedes geschaffene Gut nur Mittel ist, nie Selbstzweck, so ist doch ganz vorzüglich der Werth des materiellen Gutes darin zu suchen, daß es dient für die persönlichen Güter. Daraus geht hervor, daß es ein dem göttlichen Willen entgegengesetzter Gebrauch und daher sündhafter Mißbrauch des Rechtes auf Geld und Gut ist:

a) sich ihm hingeben um seiner selbst willen,

b) es nutzlos vergeuden,

b) es zu sündhaften Zwecken verwenden.

Ad a). Besitzen wollen, nur um zu besitzen, macht das Wesen der Habsucht aus[1]. Wer sich ihr hingibt, macht sich dem Geschöpfe dienstbar, anstatt sich seiner zu bedienen[2]. Ueber die Widernatur und Verkehrtheit des Geizes sieh Eccle. 4, 8; 5, 9—19.

Es sind in dieser Sünde folgende Grade zu unterscheiden:

1. das materielle Gut höher schätzen, als es Werth hat; sein ganzer Werth besteht aber nur in der Brauchbarkeit zum Erwerbe und zur Erhaltung der Güter des Lebens (s. oben S. 381). Dieß ist noch nicht an sich schwere Sünde[3];

2. das irdische Gut mehr lieben als Gott und den Nächsten. Die Habsucht hat zur Folge Vergessenheit Gottes und Verhärtung des Herzens gegen die Wirksamkeit der übernatürlichen Gnade (Matth. 6, 24: *Non potestis Deo servire et mammonae;* 13, 22)[4]; nicht minder aber verschließt sie das Herz der Not und Hilfsbedürftigkeit des Nächsten, und erstickt die zum Heile notwendige werkthätige Liebe[5] (s. oben S. 196). Die Sünden auf dieser zweiten Stufe sind „ex genere suo pecc. mortalia“[6]. (S. Th. l. c.) — Dieß ist um so mehr zu behaupten von der dritten Stufe:

---

[1] S. Aug. de Civ. Dei XIV. 15: *„libido habendi pecuniam.“* S. Th. 2. 2. q. 118. a. 4: *„inordinatus amor divitiarum.“*

[2] S. Aug. Enarr. in ps. 123: *Ille habet aurum, qui novit uti auro:* qui autem auro uti non novit, *habetur, non habet; possidetur, non possidet.* Estote domini auri et non servi auri, quia et aurum Deus fecit, et te super aurum ipse fecit; aurum fecit ad subsidium tuum, et te ad imaginem suam. Vide, quod supra te est, et calca, quod infra te est.

[3] S. Th. l. c.

[4] Sie macht nach den Worten des Apostels Geld und Gut zum Götzen des Menschen, Eph. 5, 5: *hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator aut immundus aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet haereditatem in regno Christi et Dei;* cfr. 1 Cor. 6, 10; 5, 11.

[5] S. Aug. quaestt. octog. tr. q. 36: *cupiditas venenum est caritatis.*

[6] 1 Jo. 3, 17: *Qui habuerit substantiam hujus mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?* Jac. 2, 13: *Judicium enim sine misericordia illi, qui non fecit misericordiam.*

3. um sich zu bereichern und im Besitze des Erworbenen zu behaupten, selbst der Sünde als Mittel sich bedienen[1].

Ad b). Das der Habsucht entgegengesetzte Extrem ist Verschwendung (prodigalitas). Es ist der göttlichen Anordnung zuwider, irgend ein Gut zwecklos zu vergeuden[2]. In diesem Sinne sagt der hl. Augustin (serm. 50): tunc quisque habere aliquid dicendus est, quando bene utitur; quod *juste* non tractat, *jure* non tenet[3]. Was man besitzt, kann man nie ohne Sünde zwecklos gebrauchen oder verbrauchen. Wird zugleich dadurch die Erfüllung eines strenge verpflichtenden Gebotes vereitelt, so wird schwer gesündiget. Dieß ist vorzüglich der Fall:

1. wenn Aeltern verschwenden, was sie für ihre Familie zu verwenden schuldig wären;

2. wenn man sich durch Verschwendung die Erfüllung des strengen Gebotes des Almosens unmöglich macht[4];

3. wenn Cleriker ihren Ueberfluß vom Pfründeertrage verschwenden, welchen sie strenge verpflichtet wären, zu guten Zwecken zu verwenden[5];

4. wenn der Verschwender sich in die Unmöglichkeit versetzt, seine Gläubiger zu befriedigen.

Ad c). Der strafbarste Mißbrauch des zeitlichen Gutes ist dessen Verwendung zur Sünde, — noch mehr — zur Verführung Anderer zur Sünde. Wie der Weg zum Reichthum häufig ein Weg der Sünden ist (prov. 28)[6], so verleitet der Reichthum auch zur Sünde und bietet Mittel zur Befriedigung jeder unordentlichen Neigung, und in diesem Sinne nennt der Apostel die Habsucht „radix omnium malorum“[7]. Daraus erklärt es sich auch, warum Christus das erste „Wehe“ über die Reichen ausgesprochen (Luc. 6, 20. 24), das erste „Selig“ aber den Armen im Geiste zugerufen hat.

---

[1] Sap. 15, 12: *aestimaverunt lusum esse vitam nostram et conversationem vitae compositam ad lucrum et oportere undequaque etiam ex malo acquirere.*

[2] Gott fordert, daß der Mensch sein absolutes Recht auch auf den zeitlichen Besitz anerkenne: *„meum est argentum et meum est aurum, dicit Dominus exercituum“* (Agg. 2, 6).

[3] S. *Gaudentius* in Luc. 16 (serm. 18): . . . nihil esse nostrum in saeculo isto, sed nobis creditam esse dispensionem facultatum Domini nostri vel ad utendum ex eis sufficienter cum gratiarum actione, vel ad distribuendum conservis prout cuique opus est; nec licere nobis possim facultatibus abuti commissis aut in expensas usurpare superfluas, cum sit erogationis ratio Domino venienti reddenda.

[4] Cat. Rom. q. 10 hält dafür, daß dieses Gebot zum positiven Inhalte des siebenten Wortes des Dekalogs gehöre. — S. *Aug. de confl. vit. et virt.*: Memento, quid purpurato diviti contigerit, qui non ideo damnatus est, quod aliena tulerit, sed quod egenti pauperi sua non tribuerit; et in inferno positus ad petenda minima pervenerit, qui hic parva negavit.

[5] S. Th. 2. 2. q. 119. a. 3. ad 1.

[6] v. 20 heißt es: *„qui festinat ditari, non erit innocens.“*

[7] Eccle. 10, 19: *pecuniae obediunt omnia.* 1 Tim. 6, 9 sq.: *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli et desideria multa inutilia et nociva, quae mergunt homines in interitum et perditionem;* **radix enim omnium malorum est cupiditas.** Cfr. Matth. 19, 16—30.

Dritte Section.

Verletzung fremder Vermögensrechte.

§ 1. Sündhaftigkeit derselben im Allgemeinen.

Die oben aufgeführten Sünden: Habsucht, Verschwendung, Verlangen nach Mitteln zur Ausführung sündhafter Absichten — drängen dazu, Geld zu suchen, sei es auch durch Beraubung des Nächsten [1]. Eine andere Hauptquelle von Eingriffen in fremdes Recht und Eigenthum ist Lieblosigkeit, Haß und Feindschaft.

Die Verletzung fremden Vermögensrechtes gehört unter die peccata ex genere suo mortalia. Die hl. Schrift zählt sie unter die Sünden, die vom Himmelreiche ausschließen (z. B. 1 Cor. 6, 10) und welche von Gott schwer gestraft werden [2]. Die Sündhaftigkeit der verschiedenen Rechtsverletzungen gegen das siebente Gebot im Allgemeinen stellt sich dar als:

a) Eingriff in die göttlich garantirte Rechtsordnung; — b) Kränkung des Nächsten, in so ferne das Verhältniß des Rechtssubjectes zum Rechtsobjecte sich darstellt als eine Einigung der Sache mit der Person und Unterwerfung unter die Herrschaft ihres Willens; — c) Gefährdung der Gesellschaft, in so ferne diese zu einer ihrer notwendigen Grundlagen strengste Garantie der Rechte eines jeden ihrer Glieder gegenüber allen übrigen Mitgliedern hat.

Da einerseits die Heilighaltung jedes Rechtes so überhaupt wichtig, andererseits aber theils wegen der Sophisterei des Eigennutzes, theils wegen der Schwierigkeit, in den einzelnen Fällen die Grenze des Rechtes und Unrechtes genau zu erkennen, die Gefahr dagegen zu sündigen so allgemein ist, gehört es zu den heiligsten Pflichten der Seelsorge, mit klugem Eifer in den Seelen ein zartes, auf übernatürlicher Gottesfurcht gründendes, Rechtsgefühl zu wecken und lebendig zu erhalten [3].

Daß wegen Geringfügigkeit des Objectes ein Unrecht auch von schwerer Sünde frei sein kann, obgleich es immerhin noch Sünde bleibt [4], bedarf keines Beweises.

Es entsteht aber die Frage, welches Object einer Rechtsverletzung nicht

---

[1] Sieh die schöne Homilie des hl. Joh. Chrysostomus über diesen Gegenstand (hom. 29 in Matth.).

[2] So Isa. 5, 8—10; 33, 1: *vae qui praedaris, nonne et ipse praedaberis?* Zach. 5, 3; Michae. 6, 10—15: *adhuc ignis in domo impii thesauri iniquitatis et mensura minor irae plena* etc. Habac. 2, 6—14. — — — Wenn prov. 6, 30 gesagt wird: non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit; furatur enim, ut esurientem impleat animam, so ist dieß nur zu verstehen (nach S. Th. 2. 2. q. 66. a. 6. ad 1) entweder im Vergleiche zu der weit größeren Sünde des Ehebruches oder von Entwendung aus Not.

[3] Cat. Rom. q. 9.

[4] S. Th. q. 2. 2. q. 118. a. 4: avaritia .... secundum quod opponitur justitiae ... ex genere suo est peccatum mortale ... Contingit tamen in hoc genere avaritiae aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus. Cfr. q. 66. a. 6 ad 3.

mehr gering (materia *levis*), sondern bedeutend (m. *gravis*) genannt werden muß.

Allgemein giltiger Satz ist: Je mehr es Jemand vernünftiger Weise kränken muß, Verletzung eines ihm zustehenden Rechtes zu erleiden, desto weniger ist diese für gering zu erachten [1]. Ferner: Je mehr die sociale Ordnung gefährdet wäre, worin eine Rechtsverletzung nicht strenge geahndet würde, desto mehr ist dieselbe als *sub gravi* verboten zu erachten.

Nun aber hat nicht jede Sache für jede Person gleichen Werth, — und eine und dieselbe Verletzung des Rechtes fällt dem Verletzten nicht von Seite einer jeden Person gleich schwer.

In erster Beziehung ist zu sagen: Je bedürftiger man einer Sache ist, oder je mehr Jemand aus andern vernünftigen Gründen am Besitze derselben gelegen ist (pretium affectionis), desto größer ist die durch Entziehung derselben zugefügte Unbild.

Unter allen Umständen halten die Moraltheologen für eine bedeutende Kränkung jede Rechtsverletzung, deren Betrag dem zum Unterhalte der verletzten Person für einen Tag nötigen Aufwande gleich kommt, weil der primäre Zweck des zeitlichen Gutes Lebensunterhalt ist. Handelt es sich indessen um ein Rechtssubject, das wegen seiner hohen Stellung in der Gesellschaft und bei besonders großem Reichthume zum standesgemäßen Haushalte auch eines außerordentlichen Aufwandes benötiget ist, so ist obiger Maßstab nicht anwendbar, wenn man nicht der Ungerechtigkeit zu großen Spielraum gewähren will. Auch dem Reichsten gegenüber (König, Fiscus) muß als bedeutend gelten, was jeder kluge und vernünftige Hausvater, mag er auch noch so reich sein, in der Regel bei seinen Rechtsgeschäften als ein Object ansieht, das er nicht gleichgiltig und zwecklos preisgeben will. Mit Rücksicht auf die näheren Bestimmungen der Auctoren und den im Vergleich mit früheren Verhältnissen sehr geminderten Geldwerth dürfte man etwa zwölf Mark hiefür gelten lassen.

In zweiter Beziehung ergeben sich folgende Regeln:

a) die der Person durch Rechtsverletzung zugefügte Unbild fällt um so schwerer, je mehr der Schuldige durch heilige Bande der Verwandtschaft, Ehe oder Freundschaft mit ihr geeiniget ist;

b) ihre Sache aber wird sie lieber in den Händen und im Genusse von Angehörigen als von Fremden wissen wollen.

Die Rechtsverletzungen unter derartigen Personen sind daher zwar immer verbunden mit Verletzungen der Pietät, und in so ferne sind sie kränkender. In so weit sie aber präcis Eingriffe in fremdes Recht sind, erfordern sie zur schweren Sünde ein Object von höherem Werthe als widerrechtliche Handlungen unter Personen, die einander nicht so nahe stehen.

---

[1] Illa injuria censenda est gravis, quae spectata communi hominum complexione secundum se apta est causare magnam contristationem aut amicitiam solvere. *Zachar.* theol. mor. L. III. p. II. d. I. n. 2. Aehnlich fast alle Theologen. — — — Vgl. über die hieher einschlägigen Fragen *Carrière* n. 986 sqq.

c) Mehr Grund, durch Verletzung seines Rechtes sich für gekränkt zu halten, hat man, wenn sie von Personen geschieht, welche durch Vertrag oder amtliche Stellung besonders verpflichtet wären, unsere Rechte zu schützen [1]. Daher erfordern Veruntreuungen, die von Bediensteten gegen ihren Herrn verübt werden, zur „materia gravis“ eher weniger denn mehr als gewöhnliche Rechtsverletzungen. Das Strafgesetz ahndet sie auch schwerer, als gemeine Rechtsverletzungen [2].

Nur in Ansehung von Lebensmitteln läßt sich annehmen, der Herr gestatte sie lieber seinem Diener, als einem Fremden, und Entwendungen derselben durch die Dienstboten setzen daher zur schweren Sünde einen weit größeren Betrag voraus als die Entwendung, begangen von Fremden, wenn nur die Herrschaft auf das Entwendete nicht aus guten Gründen besonderen Werth legt, — wenn es ferner nicht unter Verschluß verwahrt wurde und nur zum eigenen Verbrauche, nicht zur entgeltlichen oder unentgeltlichen Veräußerung an nicht zum Hause gehörige Personen genommen wird [3].

Das Urtheil über rechtswidrige Acte hat auch zu berücksichtigen, ob das Unrecht seinem ganzen Umfange nach durch einmalige Handlung oder durch öfter wiederholtes Handeln verübt wurde, — ferner ob dadurch nur eine oder mehrere Personen betroffen wurden.

Der Gesammterfolg mehrerer successiv stattgehabter und moralisch geeinigter Acte gegen das Recht einer und derselben Person ist zu imputiren gleich einer in einem Acte verübten Rechtsverletzung. Nur wird von Seite des Objectes zur „materia gravis“ ein höherer Betrag erheischt, als wenn der Person durch einen Act das Unrecht widerfährt — etwa um die Hälfte mehr.

Successive Rechtsverletzungen gegen mehrere Personen erzeugen einen Gesammterfolg, welcher gleich dem Objecte eines moralischen Actes anzusehen wäre, nur dann, wenn sie verbunden sind mit Besitznahme fremden Gutes, und in so ferne, als die Sachen mehrerer Personen im ungerechten Besitze eines Subjectes sich einigen [4]. Zur „materia gravis“ gehört auch in diesem Falle eine größere Summe, als bei widerrechtlichen Handlungen gegen eine und dieselbe Person.

Die Sündhaftigkeit der einzelnen successiven Acte betreffend, ist zu sagen:

1. Jeder derselben trägt in sich nicht bloß die aus seinem nächsten und unmittelbaren Objecte ihm eigenen Schuld, sondern auch die durch den Ge-

---

[1] Cat. Rom. q. 7: eo sunt detestabiliores, quam reliqui fures, qui clavibus excluduntur, quod furaci servo nihil domi obsignatum aut occlusum esse potest.

[2] Es unterscheidet genau den Hausdiebstahl als ein Unrecht mit erschwerenden Umständen vom Familiendiebstahl.

[3] So ist es gewiß sündhaft und ungerecht, wenn Dienstboten anstatt der Bezalung für sie von Gewerbsleuten gefertigter Arbeiten denselben Lebensmittel aus dem Vorrathe ihrer Herrschaft geben. — Auch Almosen dürfen sie daraus nicht verabreichen, außer es wäre der Consens der Herrschaft mit Gewißheit zu präsumiren.

[4] Mag auch in solchen Fällen die einzelne Person nur unbedeutend zu Schaden kommen, so ist es doch ein schwerer Eingriff in die göttliche Rechtsordnung und ein schweres Attentat gegen die Gesellschaft, ohne allen Rechtstitel bedeutendes fremdes Gut sich zu eigen zu machen.

sammterfolg begründete, wenn dieser dabei intendirt oder vorhergesehen wurde[1]; und daher

2. wird eben so oftmal die dem Gesammterfolge entsprechende Sünde begangen, als man den Willensact, denselben herbeizuführen oder in ungerechtfertigter Weise entstehen zu lassen, neuerdings hervorruft und in dessen Kraft handelt.

3. Es folgt daraus, daß jeder der einzelnen Acte, mag er auch nur „materia levis" zum unmittelbaren Objecte haben, dennoch zur schweren Sünde werden kann.

4. Fehlt die Beziehung der einzelnen Acte durch den Willen auf den Gesammterfolg, so wird erst jener Act schwere Sünde, mit welchem man bewußt und freiwillig die durch frühere Acte begonnene Rechtsverletzung welcher Art nur immer gegen eine Person, oder Besitznahme geringer Sachen mehrerer Personen zu jenem Betrage steigert, der nicht mehr unbedeutend genannt werden kann.

Eine Imputation des Gesammterfolges mehrerer successiver Acte im oben erklärten Sinne setzt aber immer voraus, daß diese moralisch geeiniget seien. Diese Einigung hört auf, so daß für die moralische Imputation lediglich die einzelnen Acte für sich in Betracht kommen:

a) wenn zwischen der einen und der andern Rechtsverletzung so viele Zeit verging, daß der Schuldige sich gar nicht mehr bewußt ist, er setze ein früher begonnenes Unrecht fort;

b) wenn das frühere Unrecht bereits wieder gut gemacht worden[2].

Die Casuisten fragen noch: 1) ob nach erreichter materia gravis jede weitere an sich geringe und ohne Absicht auf neues großes Unrecht zugefügte Rechtsverletzung — die moralische Einigung der Acte vorausgesetzt — schwere Sünde sei? Antwort: Nur dann, wenn damit der Wille erneuert wird, im ungerechten Besitze des erworbenen bedeutenden fremden Gutes zu verharren.

2) Ob eine moralische Einigung auch unter Rechtsverletzungen verschiedener Schuldiger gegen eine und dieselbe Person stattfinde, von denen zwar jede das Unrecht der Uebrigen kennt, aber keine die andere beeinflußt? Antwort: Solche Einigung läßt sich nicht beweisen. — Daß solidarische Haftung für das Ganze im Falle der Cooperation eintreten kann, wenn eine gegenseitige Beeinflussung stattfindet, und in welcher Weise, sieh oben S. 430.

§ 2. Verschiedene Species der Verletzung von Vermögensrechten.

Vor Allem ist zu unterscheiden: Verletzung fremden Rechtes ohne Aneignung eines dem Nächsten zustehenden Rechtes (Beschädigung) —

---

[1] Innocenz XI. censurirte den Satz (prop. 38): *Non tenetur quis sub poena peccati mortalis restituere, quod ablatum est per pauca furta, quantumcumque sit magna summa totalis.*

[2] Manche setzen noch bei: wenn der Schuldige, während er ein kleines Unrecht begeht, fest entschlossen ist, die bisher stattgefundene Rechtsverletzung gut zu machen. Ob aber dieser Fall wirklich praktisch ist?

und Rechtsverletzung mit Usurpation fremden Rechtes (ungerechter Besitz).

In beiden Fällen ist möglich (s. oben S. 376 f.): materielles und formelles Unrecht. Ersteres ist an sich keine Sünde, weil die Kenntniß des Unrechtes fehlt, geht aber, im Falle man trotz gewonnener Ueberzeugung, man besitze eine Sache ohne Rechtstitel, den Besitz dem bekannt gewordenen Besitzberechtigten vorenthalten will, in formelles, sündhaftes Unrecht über.

Das formelle Unrecht begreift in sich folgende Arten:

1. Freigewollte Beschädigung oder Vernichtung fremder Rechtsobjecte.

2. List und Betrug in Rechtsgeschäften und Verträgen[1].

3. Diebstahl, heimliche ungerechte Entwendung von Sachen, zu deren Besitz man nicht berechtiget ist[2], wozu auch gehört ungerechtes Zurückbehalten fremden Gutes[3].

4. Einbruch mit Absicht des Diebstahles[4]. — Die specifische Sündhaftigkeit desselben liegt in dem Eingriffe in das bei allen Völkern heilige Recht der Unverletzlichkeit des häuslichen Herdes, worin mit enthalten ist (implicite) eine Bedrohung der Person der Bewohner des Hauses.

5. Raub — Aneignung fremder Sache mit offener Gewalt und unmittelbarer schwerer Unbild gegen die Person des Besitzers[5].

6. Rechtsverletzungen gegen Personen, zu welchen man im Pietätsverhältnisse steht (Familiendiebstahl), oder

7. mit welchen man verbunden ist durch Pflichten der legalen Gerechtigkeit, also gegen den Landesherrn und die Gesellschaft (Peculat)[6].

Dahin gehört jede Unterschlagung von Geldern einer öffentlichen Kasse — die Defraudation von Leistungen, welche dem Staate aus Verträgen gebühren, als Grundzins, Gilten, Zehnten[7] u. s. w. (Steuerpflicht ist anderer Natur, s. oben S. 367); — Falschmünzerei, welche zugleich ein Verbrechen der Fälschung und Eingriff in das landesherrliche Münzregal ist.

---

[1] Deut. 25, 13: *Non habebis in sacculo diversa pondera, majus et minus.* cfr. Levit. 19, 35 sq. — Prov. 20, 23: *Abominatio est apud Dominum pondus et pondus; statera dolosa non est bona.* — — — c. 2. X. *de emt.* (3, 17): Si quis justas mensuras et justa pondera causa lucri mutare praesumpserit, triginta dies in pane et aqua poeniteat.

[2] c. 17. C. XVII. q. 4.

[3] S. Th. 2. 2. q. 66. a. 3 ad 3.

[4] Das weltliche Strafrecht behandelt als qualificirt den Diebstahl mit Einbruch, und subsumirt unter letzteren Begriff: gewaltsame Eröffnung eines Zugangs zum Aufbewahrungsorte der Sache, — Einsteigen, wenn sich Jemand in diebischer Absicht auf ungewöhnlichem Wege Eintritt in eine Wohnung verschafft, — Diebstahl mit Waffen in der Hand.

[5] S. Th. 2. 2. q. 66. a. 4 et a. 9.

[6] Das gemeine Criminalrecht bezeichnet mit diesem Worte jede strafbare Verletzung öffentlichen Eigenthums (pecuniae publicae furtum), mag es dem Staate gehören oder einer Gemeinde, die einen integrirenden Bestandtheil des Staates mit einer besonderen Gemeindeverfassung bildet.

[7] Cat. Rom. q. 8.

8. Sacrilegium, jede ungerechte Aneignung, Entwendung, Vorenthaltung, Beschädigung oder Vernichtung einer dem Dienste Gottes unmittelbar geweihten oder zum Vermögensrechte der Kirche gehörigen Sache[1]; — ferner Entwendung was immer für einer Sache mit Verletzung eines heiligen Ortes[2]; — Vergewaltigung Gott geheiligter Personen zum Zwecke, sie ihrer Sachen und Rechte zu berauben.

9. Rechtsverletzung in Verbindung mit enormer Lieblosigkeit, gegen welche das menschliche Gefühl sich sträubt (himmelschreiende Ungerechtigkeit). Dahin gehört:

a) Aneignung des dem Nächsten zu seinem Lebensunterhalte unbedingt Nötigen (Eccli. 34, 23—26: *„panis egentium vita pauperum est; qui defraudat illum, homo sanguinis est“*), sei es auch nur als Pfand für eine Schuld (Exod. 22, 26).

b) Vorenthaltung dessen, was der Nächste mit seines Leibes Schweiß und Arbeit sich verdient hat. (Eccli. 34, 27; Jac. 5, 1; cfr. Tob. 4, 15; Deut. 24, 14 sq.; Levit. 19, 13.)

c) Mißbrauch der Armut des Nächsten zur eigenen Bereicherung — Wucher;

d) Mißbrauch der Schwäche und Hilflosigkeit des Nächsten, um ihm sein Recht zu verweigern, ihn zu unterdrücken oder zu berauben, — eine besonders große Sünde, wenn sie verübt wird gegen die Aeltern von ihren Kindern (prov. 28, 24: *qui subtrahit aliquid a patre suo et a matre, et hoc dicit non esse peccatum, particeps homicidae est*); — oder gegen Wittwen und Waisen, deren Obhut oder Vormundschaft man übernommen hat, — oder gegen ungerecht Verfolgte, zu deren Rechtsschutz man durch Amt und Beruf oder freiwilliges Uebereinkommen verpflichtet ist. Exod. 22, 22 sqq.; Isa. 10, 1; cfr. Jerem. 5, 28 sq.; Deut. 27, 19; Matth. 23, 14.

10. Als besondere Species ist noch zu bezeichnen Brandstiftung wegen der außerordentlichen Gefahren, welche sie für den Verletzten und seine Familie und oft weitere Kreise fürchten läßt. Wird sie am eigenen Gute verübt, so hört deßhalb der Act nicht auf, schwer sündhaft zu sein eben wegen dieser Gefahren, und weil darin der sündhafteste Frevel gegen das von Gott erhaltene Gut gelegen ist[3].

---

[1] C. 3—5. 13. 15. 18. C. XVII. q. 4.

[2] c. 21 (ibid.): Si quis infregerit Ecclesiam vel triginta ecclesiasticos passus qui in circuitu ecclesiae fuerint, vel domos, quae intra praedictos passus fuerint, aliquid inde diripiendo vel auferendo .... Die kirchlichen Censuren gegen die Vergewaltigung kirchlicher Vermögensrechte sieh Trid. Sess. XXII. c. 11 de Ref. — *Pii IX.* Const. *Apost. Sedis* excomm. spec. mod. reserv. XI.: *usurpantes seu sequestrantes jurisdictionem, bona, reditus ad personas ecclesiasticas ratione suarum ecclesiarum aut beneficiorum pertinentes.* — XII. (Gegen die Usurpatoren der Güter der römischen Kirche.) — — — Ibid. excomm. lat. sent. nemini reserv. III.: *alienantes et recipere praesumentes bona ecclesiastica absque beneplacito apostolico ad formam extravag.* „ambitiosae“ de reb. Eccl. non alien.

[3] c. 5. 6. X. *de injur.* (5, 36). c. 32. C. XXIII. q. 8. c. 107. C. XI. q. 3. c. 5. C. XVII. q. 4. c. 19. X. *de sent. excomm.* (5, 39).

§ 3. Fortsetzung.

Im Anschlusse an die verschiedenen Arten von Rechtsverletzung ist auch die Frage zu erörtern, ob und in wie ferne es Ungerechtigkeit ist, Jemand an Erreichung eines Gutes zu verhindern. Wir antworten in Kürze:

1. Stricte Rechtsverletzung würde verübt, wenn man einer Person Erreichung dessen unmöglich machen würde, worauf sie ein strictes Recht hat; — ferner,

2. wenn sie durch offenbar ungerechte Mittel, als Gewalt, Betrug, Lüge u. s. w., um ein Gut gebracht würde, auf welches sie zwar kein strictes Recht, wohl aber Hoffnung hat, und welches sie auch giltig und erlaubt erwerben könnte; — endlich,

3. wenn man die Mitwirkung einer Person zur Erzielung eines Gutes für Jemand, zu welcher dieselbe aus strictem Gerechtigkeitstitel obligirt wäre, in irgend einer Weise hintertreiben würde [1].

Werden nur Mittel des Rathes, der Bitte u. dgl., aber keinerlei an sich ungerechte Mittel in Anwendung gebracht, um ein nicht aus strictem Rechtstitel gebührendes Gut Jemand nicht zukommen zu lassen, so mag dadurch die Liebe noch so schwer verletzt werden, — eine stricte Ungerechtigkeit wäre es nicht zu nennen.

§ 4. Einfluß des innern Actes auf die durch einen äußern Act herbeigeführte Rechtsverletzung.

Aus den allgemeinen Grundsätzen über die moralische Imputation geht hervor, daß eine Rechtsverletzung nicht formell als solche beurtheilt werden kann, so oft sie geschieht, ohne daß man sie kennt — oder — ohne daß man sie will. Dieses allgemeine Princip bietet nun für die Anwendung auf praktische Fälle seine Schwierigkeiten, namentlich in Ansehung der Vermögensrechte. Es sei deßhalb näher erörtert Folgendes:

I. Ist formelles Unrecht begangen, wenn Jemand einer bestimmten Person Schaden zufügen will (z. B. durch Brandstiftung), sich aber bei Vollzug seiner Handlung täuscht, und die Sache einer andern Person, welcher er um keinen Preis schaden möchte, beschädiget? — In Ansehung des Mordes mit Irrthum in der Person bezeichnet der hl. Alphons v. Liguori IV. al. III. n. 628 die bejahende Ansicht als sent. *communis* [2]. Wenn es sich aber um Verletzung der Person in ihren Vermögensrechten handelt, muß wohl dieselbe Entscheidung getroffen werden [3]. Gleichwohl führt der hl. Lehrer n. 629 eine Ansicht an, welche obige Frage in dieser Beziehung unter der doppelten Voraussetzung verneint, daß a) der Thäter ganz gewiß nicht im Mindesten den Willen hatte, eine

---

[1] Wenn z. B. ein öffentlicher Notar, welcher gerufen ist, das zu Gunsten einer bestimmten Person beabsichtigte Testament aufzunehmen, absichtlich von einem Dritten daran gehindert wird, um jene Person der Erbschaft zu berauben.

[2] Sieh oben S. 426. IV.

[3] Der hl. Alphons bemerkt auch (l. c.), daß beide Fragen zusammenfallen.

andere Person, als die individuell von ihm intendirte zu Schaden zu bringen; und b) der Irrthum ein vollkommen unüberwindlicher und schuldfreier gewesen. Wird aber diese zweite Voraussetzung in Wirklichkeit wohl jemals zutreffen? Und wenn sie zutrifft, dann ist wohl wahr, die erfolgte Beschädigung ist, in soweit sie die wirklich zu Schaden gekommene Person betrifft, nicht direct gewollt. Aber der Thäter wußte doch, daß er eine fremde Sache destruire, daß er also jedenfalls gegen eine Person rechtswidrig handle. Mag er gegen Beschädigung einer andern als der von ihm intendirten Person protestiren, so viel er will: er weiß, daß er nicht seine Sache zerstört, sondern daß er jener Person, welcher die Sache wirklich gehört, Schaden zufüge, und damit will er ihren Schaden wenigstens indirect, und haftet dafür.

Der hl. Alphons referirt die oben besprochene Ansicht einfach mit ihrer Begründung [1], ohne ein Urtheil darüber zu äußern. Er begnügt sich, wenigstens in Ansehung des „furtum" jene Ansicht für unrichtig und unanwendbar zu erklären, weil der Dieb bezüglich der Thatsache, daß er Gewinn aus fremdem Gute ziehe, der immer ungerecht ist, nicht im Zweifel sein kann [2].

II. Hat das **Wollen** einer Beschädigung einen Einfluß auf die Handlung, aus welcher sie erfolgte, auch dann, wenn sie ihrer Natur nach nicht als Ursache des Schadens **erkannt** werden könnte, so daß ein und derselbe Act ohne Absicht der Damnification als **materielles**, mit dieser Absicht, als **formelles reelles** (nicht bloß **mentales**) Unrecht bezeichnet werden müßte? [3]

Es scheint sofort geantwortet werden zu müssen, die „injustitia *realis*" sei dadurch bedingt, daß der Act seiner Natur nach „causa efficax damni" sein könne, — die „injustitia realis *formalis*" dadurch, daß man ihn als so beschaffen „kenne" und gleichwohl mit freier Selbstbestimmung setze. Das „Wollen", er möge genügende Ursache einer Beschädigung sein, macht ihn nicht zu einer solchen. Es kann also dadurch der Act zwar dem Willen nach zur Lieblosigkeit werden, aber nicht zur „injustitia *realis*", und daher ist der in Frage gestellte Einfluß des Willens in Abrede zu stellen. (Lessius l. II. c. 6. n. 25 et c. 9. n. 103. Vogler u. A.)

Dagegen glauben doch Lugo (de J. et J. D. 8. n. 75 et D. 18. n. 98), die Salmanticenser u. A., es sei solcher Einfluß denkbar. Sie supponiren hiefür Fälle, in welchen die Möglichkeit, wenn auch nicht Wahrscheinlichkeit, der Schadenbeursachung durch die Handlung erkannt, und der Schaden dadurch auch wirklich beabsichtiget wird, und sagen, es sei offenbar Schaden beursacht durch ein für den vorliegenden Fall gewiß genügendes Mittel, entsprechend

[1] Diese stützt sich eigentlich nur auf den Satz: „injuria respectu Titii" (der irrthümlich beschädigten Person) „non est formalis et effectiva, sed dumtaxat materialis et affectiva." Ich antwortete: „non est formalis, id est non *explicite* voluntaria" *conc.;* „non est form., id est. non *implicite* voluntaria" *nego.*

[2] Carrière n. 724 spricht sich entschieden dafür aus, der Irrthum entschuldige nicht von der Ungerechtigkeit der Beschädigung. Das römische Recht kommt zum gleichen Resultate l. 18. § 3. D. *de injur. et fam. libell.* (47, 10): „Si injuria mihi fiat ab eo cui sim ignotus: aut si quis putet me esse Lucium Titium, cum sim Cajus Sejus: praevalet, quod principale est, injuriam eum mihi facere velle. Nam certus ego sum, licet ille putet me alium esse quam sum, et ideo injuriarum actionem habeo."

[3] Es kann diese Frage auch bezüglich des Lebens, des guten Namens u. s. w. aufgeworfen werden, scheint aber in keiner Beziehung sehr praktisch zu werden.

der Erkenntniß und dem Willen des Handelnden; es stehe also der Imputation des Actes nach seiner innern und äußeren Seite nichts im Wege. Dagegen läßt sich auch nichts einwenden.

Es scheint, die beiderseitigen Theologen haben nicht denselben Fall vor Augen. Es kommt Alles darauf an, ob im Augenblicke der Handlung, welche Schaden beursacht, dieselbe als genügend, wenn auch nur selten wirksam, erkannt wird, den Schaden herbeizuführen oder nicht. Im ersten Falle ist sie, gleichviel ob der Schaden beabsichtiget wird oder nicht, formell ungerecht, es müßte denn physisch oder moralisch unmöglich sein, sie zu unterlassen. Im zweiten Falle kann der Act dadurch, daß am Ende der Erfolg eintritt, zu welchem man am Anfang ihn gar nicht für genügend erachtet hat, in seiner Moralität und Imputation keine Aenderung mehr erleiden.

Corrolarium. Weil der Wille die Natur des Actes nicht ändern kann, so wird die Freude über die schadenbringenden Folgen eines an sich nicht der Gerechtigkeit zuwiderlaufenden Actes oder selbst deren Beabsichtigung oder Zulassung zwar Verletzung der Liebe, aber nicht der Gerechtigkeit sein. Solche lieblose Gesinnung kann vorhanden sein

a) in Verbindung mit Vorenthaltung von Leistungen, zu denen uns stricte Gerechtigkeit nicht obligirt, in deren Folge Jemand besonderer Vortheile verlustig wird oder Nachtheile zu erleiden hat;

b) in Verbindung mit Handlungen, zu deren Vornahme man an sich ein strictes Recht hat, aus welchen aber Schaden für Andere entspringt, ohne daß man sie um dessen willen zu unterlassen verpflichtet wäre. Nur in jenen Fällen wäre die Ausübung eines Rechts und daher auch das Wollen oder die Zulassung ihrer schädlichen Folgen ungerecht, in welchen die Unterlassung für den Berechtigten keinen oder nur einen verhältnißmäßig geringen Nachtheil hätte, der Gebrauch des Rechtes aber sehr großen Schaden für einen Andern, da sie unter solcher Voraussetzung einer positiven absichtlichen Beschädigung gleichkäme.

§ 5. Entwendung aus Not.

Als Rechtsverletzung kann es nicht angesehen werden, in äußerster Not ein fremdes Gut in so weit sich anzueignen, als man dessen benötiget ist, von derselben sich zu befreien [1], — d. i. in wahrscheinlicher Gefahr, das Leben zu verlieren, oder ein Gut, ohne welches das Leben äußerst kummervoll und elend wäre, wie z. B. ein besonders wichtiges Glied des Leibes, die Freiheit u. dgl. [2] Denn Gott hat die materiellen Güter zunächst dazu bestimmt,

---

[1] *„In necessitate extrema omnia sunt communia,"* ein auch von weltlichen Strafrechten anerkanntes Axiom. Sieh Heffter, Lehrbuch des gemeinen und deutschen Strafrechtes § 489.

[2] Carrière n. 1020 sagt: „sunt quaedam necessitates adeo graves, ut vel extremam proxime attingant vel in extremam facile desinant, vel extremae moraliter loquendo aequivaleant, ut sunt: dura servitus, durus et diutinus carcer, poena triremium et his similia" . . . De Lugo, die Salmanticenser, Billuart und viele Andere lassen für diese Notstände gelten, was auf die Lebensgefahr Anwendung findet, ohne zu fürchten, daß sie damit in Widerspruch kommen mit dem von Innocenz XI. verdammten Satze (prop. 36): *permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.*

daß sie Mittel seien zur Erhaltung des Lebens und der persönlichen Güter (finis *primarius*) und dann erst zur Vervollkommnung des irdischen Daseins — zum Wohlstande („ad melius esse" — dieß ist ihr secundärer Zweck). Ist deßhalb Jemand aller Mittel zum primären Zwecke beraubt, dann müssen nach Gottes Anordnung die irdischen Dinge ihm dienen, wo sie nur immer sich finden mögen, in so weit nicht ihr Besitzer sich in gleicher Not befindet[1]. Jedes Geschöpf muß zuerst den von Gott ihm gesetzten Hauptzweck erfüllen, ehe es für untergeordnete Zwecke verwendbar ist[2].

Auch der äußerste Notstand duldet aber nicht, daß man mehr vom Gute des Nächsten für sich dienstbar macht, und im weiteren Umfange, als es eben unumgänglich erforderlich ist, um aus demselben befreit zu werden. Man darf daher nicht das Eigenthum beanspruchen, wo der Gebrauch der Sache genügt. Ist der Verbrauch nötig, aber man hat anderswo Vermögen genug, oder es besteht sichere Hoffnung, solches zu erwerben, so darf das Verbrauchte nur als wieder zu erstattendes Darlehen angesehen werden u. s. w.

Die Auctoren stellen sich die Frage, ob es gegen die Gerechtigkeit verstößt, in äußerster Not sich fremdes Gut ohne Wissen des Besitzers anzueignen, während man noch vorher ihn darum bitten könnte und Hoffnung hätte, er werde die Bitte gewähren? — Jedenfalls müßte der Weg der Bitte vor dem der Selbsthilfe gewählt werden. Aber unter der Voraussetzung unbedingten Bedarfes der Sache, so daß dem Notleidenden keine Möglichkeit mehr erübriget, anderwärts und durch eine andere Sache genügende Hilfe zu erlangen, dürfte die Bitte nicht abgewiesen werden, und könnte sich der Notleidende auch im Falle der Abweisung ohne alle Sünde in den Besitz der Sache setzen. Deßhalb kann die Umgehung der Bitte nur getadelt werden als Mangel an einer der Person schuldigen Rücksicht, und ist nicht als schwere Sünde zu beurtheilen[3].

Eine weitere Frage ist, ob der in äußerster Not Befindliche sogar eine Sache von höchstem Werthe sich zu Nutzen machen kann, zu deren Aufwand der Eigenthümer selbst nicht verpflichtet werden könnte, im Falle er ihrer bedürfte zur Verlängerung seines Lebens? Die Ansichten sind darüber getheilt[4]. Alle indessen stimmen darin überein, daß die Almosenpflicht Niemand obligiren

---

[1] Supponiren wir aber den Fall: „Jemand, der in äußerster Not lebt, schuldet etwas einem Andern, der in gleiche Not gerathen ist. Darf er das geschuldete Gut für sich benützen, oder ist es dem Gläubiger sofort zu behändigen? — Es wird zu unterscheiden sein, ob der Schuldner ein in Natur noch existirendes fremdes Gut des andern Notleidenden mit Wissen in seinem Besitze hat, oder ob dieser nur eine Forderung gegen ihn auf eine bestimmte Leistung hat. Im ersten Falle „res clamat ad dominum"; die Sache müßte unbedingt restituirt werden; im zweiten Falle ist die Restitution für die Andauer des Notstandes suspendirt. Von selbst ist klar, daß in jedem Falle ungesäumte Restitution geleistet werden müßte, die Möglichkeit vorausgesetzt, ohne Rücksicht auf eigene noch so große Not, wenn der Nächste in gleicher Not sich befände, die man selbst durch Ungerechtigkeit gegen ihn beursacht hat. (Cfr. *Lugo* de J. et J. D. XXI. n. 4.)

[2] S. Th. 2. 2. q. 66. a. 7.

[3] S. *Lig.* IV. n. 520. Q. II. *Lugo* D. XVI. n. 140 etc.

[4] S. *Lig.* ibid. Q. III.

könnte, dem Nächsten, sei er auch in äußerster Not, Güter von solchem Werthe zu geben. (Sieh oben S. 146.)

Die erklärte für „nec. extrema“ unbeanstandete Befugniß findet keine rechtliche Ausdehnung auf „nec. gravis“, d. i. auf jenen Notstand, in welchem man gänzlicher Verarmung preisgegeben ist und auch mit äußerster Anstrengung nur so viel gewinnen kann, als eben notwendig ist, sein und der Seinigen Leben zu fristen, — oder in welchem man nur in einer seines Standes gänzlich unwürdigen Weise den nötigsten Unterhalt zu erringen vermag u. s. w. Würden die Grenzen so weit gezogen, so würde am Ende jeder Arme sich für hinreichend bedürftig halten, um von fremdem Eigenthume leben zu dürfen. Es genügt zur Abhilfe derartiger Notstände die von Gott den Bemittelten auferlegte Pflicht des Almosens (s. oben S. 146). Vgl. auch Note 2 auf S. 494.

Es erübriget zum Schlusse noch die Frage, ob der Notleidende, welcher zur Abhilfe der äußersten Not ein fremdes Gut verbraucht hat, ohne anderweitiges Vermögen zu besitzen oder Erwerb eines solchen mit Sicherheit hoffen zu können, wenigstens nicht dann Ersatz leisten muß, wenn er durch günstige unvorhergesehene Zufälle später zu Vermögen kommt? Der hl. Thomas ist im Allgemeinen der Ansicht, es werde die Sache unter der gemachten Voraussetzung eigenthümlich in Besitz genommen[1]; es wäre damit auch jede Restitutionspflicht in Abrede gestellt. Die innern Gründe für diesen Satz sind einleuchtend.

Indessen besteht doch noch der Zweifel, ob derselbe auch Geltung habe für den Fall, daß Jemand in äußerster Not das aufgezehrt hat, was er an einen Andern zu entrichten gehabt hätte. Es ist zu unterscheiden:

a) Hat die Verpflichtung ihren Grund nur in einer persönlichen Forderung des Berechtigten gehabt, wie z. B. in Kraft eines Vertrages, so wird dieselbe durch die dazwischen getretene Not nicht alterirt. Der Schuldige hat nicht fremde, sondern seine eigene Sache verbraucht. (Lugo l. c. n. 1.)

b) Hatte dagegen der Notleidende ein fremdes Eigenthum verbraucht, das er in Natur und individuell in seinem Besitz hatte, so kommt es darauf an, ob er es mit Ueberzeugung, es sei nicht seine Sache, oder wenigstens im Zweifel darüber, oder in gutem Glauben in Besitz genommen hat. In beiden Fällen ist zu entscheiden nach den in nächster Section darzulegenden Grundsätzen über die Restitutionspflichten des unredlichen und redlichen Besitzers. Im ersteren Falle, in welchem selbst kein Verlust der Sache durch Unglück die Restitutionspflicht aufhebt, dauert sie fort, im andern Falle aber ist sie durch den Verbrauch der Sache in äußerster Not beendiget.

§ 6. Entwendung allgemein nötiger und allgemein zugänglicher Sachen durch Arme.

Kann auch Armut außer den oben angedeuteten Voraussetzungen Entwendung fremden Eigenthums nicht erlaubt machen, so ist doch die Sünde um so

[1] L. c. ad 2: per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

weniger schwer, je mehr Not und Armut sie veranlaßt hat [1]. Besonders ist dieß der Fall, wenn Arme zu ihrem Bedarfe durchaus notwendige Lebensbedürfnisse nehmen, welche sich an allgemein zugänglichen Orten befinden, nicht durch besondere Arbeiten und Kosten der Eigenthümer erzeugt werden, und nicht in ihrer besondern Obhut stehen [2]. Dahin gehören Holz, Streu; Vieh weiden auf fremdem Grunde wird nach denselben Normen beurtheilt.

Holzdiebstahl insbesondere betreffend, lassen sich folgende Regeln aufstellen [3]:

1. Arme, welche gänzlich unvermögend sind, das nötige Holz zu kaufen, und durch fremde Mildthätigkeit es nicht erhalten, können ohne Sünde im Walde so viel Dürrholz nehmen, als zu ihrem eigenen Bedarfe unumgänglich nötig ist, aber mit Vermeidung aller Beschädigung des Waldes, und in so weit die Gemeinde einen besondern zur allgemeinen Nutznießung bestimmten Wald hat, nur in diesem; vorausgesetzt, daß er nicht verpachtet oder sein Nießbrauch aus irgend einem privatrechtlichen Titel einem bestimmten andern Rechtssubjecte eingeräumt ist.

2. Die Gesetze gestatten für andere Fälle den Gemeindegliedern nicht, auch wenn kein Privatrecht verletzt wird, in den Gemeindewaldungen ohne Erlaubniß Holz zu fällen. Indessen in Ansehung jener Bürger, welche in anderer Weise das zu ihrem Hausbedarfe oder ihrer Arbeit nötige Holz sich nur sehr schwer verschaffen könnten, dürfen jene Gesetze als „leges mere poenales“ angesehen werden [4]. In keinem Falle können dieselben aber ohne Ungerechtigkeit sich Beschädigung der Wälder erlauben, oder einen ihren Bedarf oder den sie am Gemeindegute treffenden Antheil bedeutend überragenden Betrag nehmen [5].

3. Was vom Gemeindewald gilt, darf nicht ausgedehnt werden auf die dem Staatsärar gehörigen Waldungen, da hinsichtlich ihrer nicht die Staatsbürger Rechtssubjecte sind mit der Befugniß, sich in dieselben zu theilen.

4. Den Fall der „necessitas extrema“ abgerechnet, ist Entwendung aus Privat- und Staatswaldungen unbedingt ungerecht, und aus Gemeindewaldungen Entwendung von Holz, um es zu verkaufen. Die Ansicht aber, daß bei derartigen Diebstählen von Seite wirklich armer Leute zur materia gravis etwas mehr erfordert werde, als unter gleichen Verhältnissen bei andern Diebstählen am Staats- oder Gemeindeeigenthum, ist nicht unbegründet.

5. Die Beichtväter haben auch die besonders wohl erworbenen Rechte oder rechtlichen Gewohnheiten zu beachten, welche in einzelnen Gegenden oder Gemeinden wirksam sind.

---

[1] 2 Reg. 12, 1 sqq. — c. 3. X. *de furtis* (5, 18).

[2] Damit stimmt das gemeine Strafrecht überein; sieh Heffter § 513.

[3] Cfr. *Carrière* n. 315 sqq.

[4] Ein materiell und formell giltiges Strafurtheil im Uebertretungsfalle obligirt selbstverständlich auch im Gewissen.

[5] Cfr. S. *Lig.* IV. n. 529.

§ 8. Besitznahme einer zu fordernden Sache ohne Wissen des Schuldners.

Ist es Rechtsverletzung, heimlicher Weise durch Privathandlung das in Besitz zu nehmen, was man rechtlich zu fordern hat? *(compensatio occulta)*. Vorausgesetzt, man habe auf das Genommene ein volles Recht, liegt in einer derartigen Handlung allerdings keine Ungerechtigkeit. Diese Voraussetzung trifft aber nur zu unter folgenden Bedingungen:

1. Die Sache, die man nimmt, muß entweder eine noch in Natur und individuell existirende Sache sein, deren Besitz dem sich Compensirenden widerrechtlich entzogen worden [1] ist, — oder sie muß dienen zur Befriedigung einer Forderung, zu der man aus strictem Rechtstitel befugt ist (debitum ex justitia stricta). Bloß deßwegen, weil man einen Anspruch auf Dankbarkeit zu haben glaubt, oder weil Jemand uns etwas versprochen hat, ohne eine strenge Rechtsforderung gegen sich einzuräumen u. dgl., wäre die Compensation durchaus noch nicht gerecht.

2. Soll Entschädigung für eine stricte Rechtsforderung erzielt werden, so ist weiter wesentlich notwendig die moralische Gewißheit, daß derjenige, bei dem man sich bezalt macht, auch wirklich die Zalungspflicht habe. Im Falle eines dubium facti kann diese durchaus nicht präsumirt werden. Aber auch im Falle eines dubium juris — wenn es wissenschaftlich probabel ist, die Zalungspflicht einerseits und das Recht der Forderung und eventuell der Compensation andererseits bestehe, aber auch eben so probabel, die Zalungspflicht bestehe nicht, — wäre die Compensation praktisch unzulässig. Denn dem nur zweifelhaft Berechtigten ist der Andere keine Zalung schuldig; wie könnte ihn also derselbe ohne Ungerechtigkeit durch geheime Compensation zur Zalung zwingen? [2] — Gibt es Fälle, in welchen bei obwaltendem Zweifel über die Gerechtigkeit des Besitzes der Besitzer als verpflichtet zu erachten ist, nach Maßgabe des Zweifels zu restituiren, so müßte allerdings auch eine Compensation in gleichem Maße wenigstens als nicht ungerecht zugelassen werden [3].

Gegen die Gerechtigkeit einer Compensation ohne volle Gewißheit, man

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 66. a. 5 ad 3: . . . Qui vero furtim accipit rem *suam* apud alium *injuste detentam*, peccat quidem: *non quia gravet eum qui detinet, et ideo non tenetur ad restituendum aliquid vel ad recompensandum;* sed peccat contra communem justitiam, dum ipse sibi usurpat rei judicium juris ordine praetermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere et dare operam, ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

[2] Dürfte z. B. der durch naturrechtlich giltige, aber civilrechtlich formlose letztwillige Verfügung zum Erben Ernannte den Intestaterben, welchen die Erbschaft zugefallen ist, heimlicher Weise etwas entziehen? — Dieß wird von manchen Auctoren ersten Ranges wissenschaftlich vertheidiget. Mit Beziehung aber auf die gegentheilige ebenso wahrscheinliche Meinung wird es praktisch nicht befolgt werden dürfen; denn „melior est conditio possidentis“.

[3] Carrière n. 1002 am Schlusse bemerkt hiezu: nobis videtur in hujusmodi casibus difficile quidem permitti posse compensationem propter metum abusus: ea tamen semel peracta non statim imponendam esse restitutionis obligationem, *modo acceptum non fuerit debitum integrum, sed tantum pars dubio proportionata.*

habe eine rechtlich begründete Schuldforderung, spricht auch die Verurtheilung nachfolgenden Satzes durch Innocenz XI. (prop. 37): *Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario quod recipiunt.*

Damit ist den Dienstboten nicht die Befugniß abgesprochen, das, worauf sie wirkliches Recht haben, alle übrigen Bedingungen der Compensation vorausgesetzt, sich zu nehmen. Aus strictem Rechtstitel gebührt ihnen selbstverständlich der ausbedungene Lohn; ferner eine Erhöhung des Lohnes, wenn es evident ist, die Herrschaft laste ihnen so viel mehr auf, als sie vertragsmäßig zu leisten haben, daß sie um den gleichen Lohn zu dieser Arbeitslast keinen andern Dienstboten erhalten könnten [1]. Ungerecht ist es, die Not einer Person dazu auszunützen, daß man sie um so geringen Lohn in Arbeit nimmt, um welchen Niemand dieselbe verrichten würde. Sie hätte strictes Recht wenigstens auf das Minimum, welches für Dienstleistungen derselben Art sonst bezalt werden muß [2]. (Sieh S. *Lig.* IV. n. 522.)

3. Die Schuld muß schon wirklich fällig sein und nicht erst in Zukunft fällig werden [3].

4. Es darf die Compensation nicht aus einer andern Art von Sachen vorgenommen werden, als man zu fordern hat, in so weit es möglich ist, und

5. in keinem Falle in einem den Werth der Forderung gewiß oder möglicher Weise übersteigenden Betrage.

6. Es ist alle Vorsicht anzuwenden, daß

a) keine dritte Person zu Schaden kommt, sei es, daß man deren Eigenthum oder eine ihr verpfändete Sache nimmt, oder daß gehandelt wird unter Umständen, welche den Verdacht des Diebstahls auf Jemand lenken können;

b) daß dem Schuldner selbst kein Schaden erwächst, und auch die Gefahr für ihn beseitigt werde, wegen Unkenntniß der Compensation später seine Schuld ein zweites Mal zu zalen [4].

Daß die Compensation nicht nur nicht ungerecht, sondern auch recht, d. i. erlaubt sei, wird außerdem erfordert,

a) es darf kein anderer rechtlicher Weg mehr offen stehen, auf welchem

---

[1] Hat der Dienstbote sich freiwillig erboten, diese vermehrte Arbeit zu übernehmen, oder sie verrichtet, um der Herrschaft sich gefällig zu zeigen, ohne eine Zalung dafür zu fordern, so gebührt ihm auch keine.

[2] Dieß findet keine Anwendung auf Personen, welche man, ohne sie notwendig zu haben, nur aus Mitleid aufgenommen hat, die also nicht einen Dienstboten ersetzen, sondern nur neben dem übrigen benötigten Dienstpersonale gehalten werden.

[3] De Lugo (D. XVI. n. 93) hält es indessen für probabel, es sei zuläßig, sich jetzt schon bezalt zu machen, wenn es sehr wahrscheinlich ist, man werde später nicht mehr zu seinem Rechte kommen können, und wenn man zugleich jeden aus der vorzeitigen Zalung etwa erwachsenden Nachtheil dem Schuldner ersetzt. In der Praxis wird nicht leicht ein Fall sich ergeben, in welchem darnach verfahren werden dürfte.

[4] Nicht ohne Grund rathen einige Auctoren, der sich compensirende Gläubiger möge wenigstens aus Rücksichten der Liebe im Interesse des Seelenheils des Schuldners diesem Gewißheit geben, daß er keine Schuld mehr abzutragen habe, damit er um so leichter sich zur Buße wenden möge, vorausgesetzt, daß es geschehen kann, ohne den Verdacht des Diebstahls oder sonstigen Nachtheil sich zuzuziehen.

man sich ohne viele Mühen und Kosten, ohne Diffamation des Schuldners und ohne Veranlassung von Feindschaften Recht verschaffen kann;

b) es muß jedes Aergerniß vermieden werden;

c) es soll vor Anwendung eines solchen Mittels das Urtheil und der Rath erfahrener Männer, namentlich des Beichtvaters, erholt werden.

Es ist nicht überflüssig, zu bemerken, daß für Leistungen, welche durch rechtskräftiges, gerichtliches Urtheil auferlegt sind, während man vor demselben und ohne dasselbe eine Verpflichtung nicht hätte, z. B. für Strafgelder, eine Compensation nicht gestattet wäre. Ein nach gerechten Gesetzen und auf Grund des wahren Sachverhaltes gefälltes Urtheil obligirt auch im innern Forum.

*) Einige Auctoren halten auf Grund des cap. 2. X. *de deposito* (3, 16) dafür, der Gläubiger dürfe nie eine bei ihm deponirte Sache behalten, um sich für eine Schuld bezalt zu machen. Der Wortlaut desselben ist: „Sane depositori licuit pro voluntate sua depositum revocare, contra quod compensationi vel deductioni locus non fuit, ut contractus, qui ex bona fide oritur, ad perfidiam minime referatur, licet compensatio admittatur in aliis, si causa, ex qua postulatur, sit liquida, ita quod facilem exitum credatur habere.“ Der innere Grund hiefür ist die Sorgfalt, womit die öffentliche Treue unter den Gliedern der Gesellschaft bei ihren Verträgen vor jeder Verletzung behütet werden muß. Indessen ist damit wohl nicht mehr verboten, wenn überhaupt obige Gesetzesstelle allgemein im Gewissen bindende Kraft hat, als daß auf Treue und Glauben übergebene Objecte nicht abgeläugnet werden dürfen. Dagegen dürfte nichts im Wege stehen, dem Schuldner zu erklären, man wolle sich der übergebenen Sache als eines Pfandes bedienen, bis die Schuld bezalt sei.

Vierte Section.

Restitution für verletzte Vermögensrechte.

§ 1. Ursachen der Restitutionspflicht.

Aus den allgemeinen Grundsätzen (oben S. 376 f.) geht hervor, daß jede Restitutionspflicht zu ihrer Voraussetzung und ihrem Entstehungsgrunde („radix“ nach dem technischen Ausdrucke) eine erfolgte und nicht bloß beabsichtigte Rechtsverletzung hat, welche statthaben kann ohne alle Schuld einer Person oder durch einen von ihrer Seite gesetzten schuldbaren Act.

Im ersten Falle (inj. **materialis**) kann, wie von selbst einleuchtet, niemals unmittelbar eine persönliche Haftbarkeit für die hervorgerufene Rechtsverletzung erzeugt werden, eben weil diese nicht Folge einer der Person imputirbaren freien Handlung war. Nur mittelbar kann für die Person eine Obligation erwachsen, — nämlich vermittelst einer Sache, welche sich ohne Rechtsgrund (*jus* possidendi) in ihrem Besitze befindet, und welche, so lange das rechtliche Verhältniß sich nicht verändert, dem Besitzberechtigten wieder zukommen muß, mag sie factisch in den Händen welches Besitzers nur immer sein („res clamat ad dominum“). Es ist dieß eine an die Sache geknüpfte Obligation, welche nur so lange dauert, als die Sache im fremden Besitze bleibt und welche der factische Besitzer auch nicht eher erfüllen kann, als wenn er in sichere Erfahrung gebracht hat, daß er eine fremde Sache besitze. War eine ohne Schuld unglücklicher Weise herbeigeführte Beeinträchtigung eines Andern der Art, daß zwar dessen Gut Schaden genommen hat, eine ihm zu-

gehörige Sache aber nicht in den Besitz dessen gekommen ist, durch welchen der Schaden veranlaßt worden, so entsteht für diesen keine Restitutionspflicht.

Geschah die Rechtsverletzung freiwillig und schuldbar (inj. **formalis**), so ist auch die Person direct haftbar für dieselbe und alle durch sie beursachten Folgen, und zwar so lange, bis die bewirkte Störung der Rechtsordnung wieder vollkommen hergestellt ist.

Auf die Erben geht die Restitutionspflicht über, wenn eine fremde Sache sich im Nachlasse befindet, oder wenn sie von der Entschädigungspflicht des Erblassers und ihrer bisher noch nicht geschehenen Erfüllung Gewißheit haben [1].

Ob sie dafür einstehen müssen selbst über den Betrag des Nachlasses, sieh oben S. 682.

Ursachen der Restitutionspflicht für verletzte Vermögensrechte sind daher:

I. Besitz einer fremden Sache, die man nicht berechtigt ist zu besitzen (*res aliena* vel res **accepta**);

II. jede formell ungerechte Beraubung oder Beschädigung des Nächsten an Objecten seines Rechtes oder Verhinderung am Erwerbe von Rechten (*actio injusta* vel **acceptio injusta**) [2].

§ 2. Restitutionspflicht des redlichen Besitzers.

Wie aus dem Begriffe des Besitzes (oben S. 547) und des Eigenthums (oben S. 538) von selbst hervorgeht, steht dem Besitzer nur die Möglichkeit einer Disposition über die Sache zu, dem Eigenthümer aber das Recht derselben. Wohnt dem Besitzer die unüberwindliche Ueberzeugung inne, er sei Eigenthümer, so ist er vor göttlichem wie menschlichem Forum gerechtfertiget, wenn er auch als Eigenthümer über die Sache disponirt, aber das Eigenthumsrecht mit seinen Folgen tritt dadurch für ihn nicht ein; dieß könnte für ihn nur — andere Erwerbsarten abgerechnet — als Wirkung gesetzmäßiger Ersitzung entstehen (S. 558). Nur für den Eigenthümer, nicht für ihn sind daher primär in Kraft: das Recht zu besitzen — jus possidendi — (ausgedrückt durch das Axiom *„res clamat domino“*); das Recht, Früchte und Zuwachs der Sache für sich und zu seinen Zwecken inne zu haben (*„res fructificat domino“; — „non licet ditescere ex re aliena“*). Hört aber die Sache auf zu existiren, so trifft auch ihr Verlust, in so weit sie nicht durch fremde Schuld verloren ging, den Eigenthümer (*„res perit domino“*) ohne Ersatzforderung gegen Andere.

Aus diesen Prämissen lassen sich von selbst folgende Verpflichtungen des redlichen (bonae fidei poss.) Besitzers ableiten:

1. Entsteht in ihm ein Zweifel über die Rechtmäßigkeit seines Besitzes,

---

[1] C. 9 X. *de usuris* (5, 19), c. 5 X. *de raptor.* (5, 17).

[2] S. Th. 2. 2. q. 62 a. 6. — Die Auctoren zälen häufig solcher Titel noch mehrere auf, die aber alle leicht auf obige zwei zurückgeführt werden können, und zum Theil auch nur mehr eine „solutio“, als eine „restitutio“ begründen: damnificatio injusta, retentio injusta, cooperatio injusta, contractus, quasi contractus, judicis sententia, lex positiva.

so ist er im Gewissen verpflichtet, mit allem moralisch möglichen Fleiße Untersuchung über den objectiven Rechtsbestand anzustellen. Kommt er zur Ueberzeugung, er habe kein Besitzrecht, es lasse sich aber der wirklich Berechtigte nicht mehr auffinden, so ist der Fall nach den für den redlichen Finder (S. 554) geltenden Normen zu entscheiden.

Von dem Augenblicke an aber, in welchem er den Besitzberechtigten kennt und schuldbar die Restitution an diesen unterläßt, — oder in welchem er wissentlich und absichtlich im Falle eines obwaltenden Zweifels keine Nachforschung nach dem wahren Rechtssubjecte anstellt, ist er zu beurtheilen als unredlicher Besitzer [1].

2. An den zu seiner Kenntniß gekommenen Eigenthümer hat er zu restituiren:

a) die Sache, in so weit er von ihr noch etwas besitzt, ohne durch Ersitzung Eigenthümer geworden zu sein. Als zu restituirende Sache ist aber anzusehen nicht bloß, was von ihr in Natur noch übrig ist, sondern auch anstatt dessen, was von ihr nicht mehr in Natur vorhanden ist, jeder demselben substituirte und mit wirklicher Vermögensmehrung in die Hände des redlichen Besitzers gekommene und noch vorhandene Werth, — also auch alles durch die fremde Sache am eigenen rechtmäßigen Vermögen Ersparte, in so weit Auslagen, die auch ohne den Besitz der fremden Sache aus dem eigenen Vermögen gemacht worden wären, durch die fremde Sache unnötig gemacht oder mit ihr bestritten worden sind [2].

b) Zu restituiren sind die Früchte der Sache, sowohl die natürlichen als die bürgerlichen, und auch die gemischten mit Anrechnung der zu ihrer Erzielung übernommenen Auslagen und Arbeiten [3]. (Sieh oben S. 537.) Die eben daselbst noch weiter angeführte Klasse von Früchten — die industriellen — sind nicht Früchte der fremden Sache, und kommen daher nicht zur Restitution. — Die nicht mehr in Natur vorhandenen Früchte obiger drei Arten müssen nach ihrem Werthe ersetzt werden, in so weit der Besitzer durch ihre Veräußerung reicher geworden ist, also ein Aequivalent derselben noch besitzt.

Diese Grundsätze finden analoge Anwendung auch auf den redlichen Besitzer von Rechten und Gerechtigkeiten.

Für ihre Anwendung auf die verschiedenen praktischen Fälle dienen nachfolgende Erläuterungen:

I. Die Sache oder die Früchte, welche noch in Natur vorhanden sind, hat der redliche Besitzer an den Berechtigten herauszugeben, selbst wenn er sie käuflich

---

[1] Kommt unter der letzteren Voraussetzung später der Eigenthümer zum Vorschein, so hat er ihm also zu restituiren wie ein malae fidei poss.; — hebt sich dagegen später der Zweifel zu seinen Gunsten, so hat er natürlich keine Restitutionspflicht; — bleibt durch seine Schuld wegen vernachlässigter rechtzeitiger Nachforschung der Zweifel unlösbar, so kommt in Anwendung, was unten vom dubiae fidei poss. gesagt werden wird.

[2] Reg. J. 48 in 6to.: *Locupletari non potest aliquis cum alterius injuria seu jactura.*

[3] Man bemerke, daß der Eigenthumserwerb der von der Hauptsache schon getrennten Früchte (fructus *separati*) durch Ersitzung zu beurtheilen ist gleich Ersitzung einer eigenen von der Hauptsache unabhängigen beweglichen Sache.

erworben hat, und es ihm unmöglich ist, den bezalten Kaufpreis zurück zu erlangen [1].

II. Hat er die Sache verkauft, so geht die Restitutionspflicht an den Käufer über. Das damit eintretende Verhältniß des Verkäufers aber zum Käufer und zum Eigenthümer ist normirt durch folgende Sätze:

1. Hat der Eigenthümer seine Sache vom Käufer evincirt, so ist der Verkäufer obligirt, den erhaltenen Kaufpreis dem Käufer zu restituiren; dieß folgt aus dem allgemeinen Grundsatze, daß der Verkäufer bei jedem Kaufvertrage dafür haftet, daß er eine Sache verkauft, über welche giltig von ihm disponirt werden kann. Er hat aber auch das Recht, Vergütung des etwa von ihm ausgelegten Kaufpreises von jenem zu fordern, von welchem er sie erkauft hat.

2. Hat der Käufer in Erfahrung gebracht, die Sache sei fremdes Gut, so muß er, wenn er den Eigenthümer kennt, in jedem Falle, ohne die Eviction durch ihn abzuwarten, dafür sorgen, daß dieser in den Besitz seiner Sache kommt. Er soll aber, um seinen Kaufpreis vom Verkäufer unbeanstandet zurückfordern zu können, vor der Restitution letzteren vom Sachverhalte in Kenntniß setzen [2], damit auch dieser — im Falle er die Sache durch Kauf erworben hatte, die nötigen Schritte thun kann, von seinem Vorgänger im Besitze den bezalten Preis zurückzuerhalten. Der Verkäufer seinerseits ist vor richterlichem Urtheile sodann verpflichtet, dem Käufer so viel zu erstatten, als er aus dem Verkaufe gewonnen hat, in so weit dieser Gewinn sich noch in seinem Besitze befindet, außer er hätte sich vertragsmäßig obligirt, für jeden dem Käufer aus dem Vertrage zugehenden Schaden zu haften, in welchem Falle er diesen unbedingt schadlos halten müßte. Verpflichtet ihn richterliche Entscheidung zur Rückzalung der ganzen Kaufsumme, obgleich diese für ihn nicht reiner Gewinn ist, so hat er sich zu fügen. (Eine Meinung, die auch manche gute Gründe für sich hat, will ihn unbedingt unter jeder Voraussetzung zum Ersatze der ganzen Summe obligiren, sobald der Käufer die

---

[1] So im Forum des Gewissens und was die Sache betrifft, auch nach Civilrecht L. 2 Cod. *de furtis* (6, 2): *Incivilem rem desideratis, ut agnitas res furtivas non prius reddatis, quam pretium fuerit solutum a domino.* — — Hat indessen Jemand eine entwendete Sache um billigen Preis gekauft, um sie dem Eigenthümer, welchem voraussichtlich an ihrem Besitze sehr viel gelegen ist, und für welchen sie sonst wahrscheinlich für immer verloren wäre, zu erhalten, so handelt er nur als „utilis negotiorum gestor" (s. oben S. 633), und er darf vom Eigenthümer Vergütung der gemachten Auslagen fordern sowohl im innern als äußern Forum. (Sieh z. B., was letzteres betrifft, Seuffert, Pand. § 154.) — — Nach preuß. Landrecht Th. I. Tit. XV. ist das, was auf Märkten oder sonst von Leuten erkauft wurde, die unter obrigkeitlicher Erlaubniß öffentlich feil haben, nur gegen Ersatz zurückzugeben und mit den Rechten eines redlichen Besitzers. Eben so ist alles, was vom Fiscus oder durch öffentliche Versteigerung verkauft wurde, keiner Vindication mehr durch den Eigenthümer unterworfen. Aehnlich das österr. Gesetz § 367 ff. und das französ. Gesetz art. 2280. Diese Bestimmungen können im Forum des Gewissens für keinen Fall Geltung haben in Ansehung unredlicher Besitzer. Die redlichen Besitzer dagegen können sie zu ihren Gunsten benützen. Hören wir darüber *Carrière* n. 1041: . . . ex iis, quae . . e pluribus auctoribus retulimus, concludi potest hujusmodi dispositionem (sc. legis) nihil injusti prae se ferre, ac proinde in foro conscientiae vim habere, quia cum justo temperamento providet simul et juribus proprietarii et securitati commercii. Et ita docent . . . D. *Gousset* . . . D. *Bouvier* . . .

[2] Unterläßt er dieses und wird dadurch Ursache, daß der Verkäufer nicht mehr Vergütung seiner Auslagen erhält, so verliert er auch seine Forderung gegen ihn. So Lugo und Lessius. *(S. Lig.* 601.*)*

Sache dem Eigenthümer zurückgegeben hat.) Vgl. S. *Lig.* hom. apost. tr. X. n. 66.

3. Erfährt aber der Verkäufer nach dem im guten Glauben geschehenen Verkaufe, die Sache sei fremdes Gut, so ist er seinerseits nicht verpflichtet, dem Eigenthümer bekannt zu machen, wo sich seine Sache befindet oder dem Käufer mitzutheilen, er habe fremdes Gut gekauft, wenn er nach der dadurch herbeigeführten Rückerstattung des empfangenen Kaufpreises die früher von ihm bezalte Kaufsumme verlieren müßte. Denn er selbst hat die Sache nicht mehr; er trägt auch keine Schuld, daß der Eigenthümer ihrer beraubt ist, und kann darum nicht verpflichtet sein, diesem mit eigenem Schaden dieselbe zu verschaffen [1]. Die Restitutionspflicht ist nur an die Sache geknüpft; der Eigenthümer hat sich daher an diese zu halten. Ein persönliches Pflichtverhältniß zwischen Eigenthümer und Verkäufer besteht nicht, sondern nur zwischen dem Eigenthümer und jenem, der ihm seine Sache etwa schuldbar entwendet hat. Erhält er seine Sache nicht mehr, so muß er sich an letzteren wenden. Der Verkäufer kann ohne Sünde es dem Eigenthümer überlassen, entweder seine Sache oder den Dieb aufzusuchen.

4. Wenn übrigens der Verkäufer die Sache unentgeltlich erhalten, und sie dann verkauft hat, — der Kaufpreis also für ihn reiner Gewinn ist — und der Eigenthümer weder vom nunmehrigen Besitzer noch vom Diebe Restitution erwirken kann, muß er den empfangenen Kaufpreis an den Eigenthümer zalen. Dieß nach dem Grundsatze „non licet ditescere ex re aliena."

III. Wenn der redliche Besitzer die Sache unentgeltlich veräußert hat, ohne dadurch an seinem Vermögen eine Ersparung zu machen, kann er zu keiner Ersatzleistung angehalten werden. Im Falle er aber später erfährt, wer der wirkliche Eigenthümer der Sache ist, läßt sich die Verpflichtung nicht in Abrede stellen, durch Mahnung des Geschenknehmers oder Kundgabe an den Eigenthümer, in wessen Händen sich seine Sache befinde, diesem zu seinem Rechte zu verhelfen, in so weit er es ohne Schaden für sich thun kann [2].

IV. Wenn der redliche Verkäufer die Sache theurer verkauft als er sie gekauft hat, so fragt sich, ob dieß Bereicherung aus fremder Sache genannt werden kann, die restituirt werden müßte. Es ist zu unterscheiden:

1. Ist der höhere Preis erzielt durch wirkliche Wertherhöhung der Sache auf Kosten des Verkäufers, — oder durch seine besondere Geschicklichkeit, — oder durch besonders günstige Gelegenheit, die dem Eigenthümer nicht zu Gebote gestanden wäre, so ist der Gewinn rein industriell (fructus industrialis).

---

[1] So Lugo, die Salmanticenser und die meisten Auctoren, welche nach dem gemeinen Rechte annehmen, Verkauf einer fremden Sache in gutem Glauben begründe allerdings nie ein Eigenthum der Sache für den Käufer, wohl aber ein Eigenthum des empfangenen Geldes für den Verkäufer. (S. Lig. IV. n. 601. 800. C. 2.) — — Andere dagegen, wie Carrière n. 1047, welche von der Anschauung ausgehen, der ganze Kaufvertrag sei null und nichtig, kommen zur Folgerung, der Verkäufer habe kein Recht auf den Kaufpreis erwerben können, und er müsse deßhalb nach Entdeckung des Eigenthümers die Sache zurücknehmen und diesem restituiren, oder wenn ersteres nicht geschehen kann, ihm den erhaltenen Kaufpreis geben, gleichviel ob er selbst aus entgeltlichem oder unentgeltlichem Titel die Sache erhalten hatte, und im ersten Falle das dafür Bezalte verlieren muß oder nicht.

[2] Es ist dieß jedenfalls Liebespflicht. Aus stricter Gerechtigkeit wäre der Schenker wenigstens dann obligirt, wenn durch die Thatsache der Schenkung die Möglichkeit, die Sache wieder zu erhalten, für den Eigenthümer bedeutend gemindert worden wäre. Es hat ja jeder die Gerechtigkeitspflicht, auch den ohne Schuld verursachten Schaden des Nächsten, in so weit es ohne eigenen großen Schaden geschehen kann, abzuwenden.

2. Erhielt die Sache während des Besitzes durch ihre natürliche Entwickelung oder in Folge der Marktverhältnisse und der allgemein geltend gewordenen Werthschätzung einen Zuwachs des Werthes, so erscheint der Gewinn als Aequivalent für natürliche Frucht.

3. Hat der redliche Verkäufer die Sache um den niedersten Preis gekauft, und um den gewöhnlichen oder höchsten Preis verkauft, so wäre, wenn der Eigenthümer die Sache selbst nicht mehr zurückerhält, ihm wenigstens der Mehrbetrag des mittleren über den niedersten Preis zu erstatten, weil die Sachen im Mittelpreise ihr Aequivalent haben. Ob auch der Mehrbetrag des höchsten Preises über den Mittelpreis zu restituiren sei, beantwortet sich aus der Lösung des folgenden Falles.

4. Die Sache blieb während des Besitzes in ihrem Werthe unverändert, und sie war vom Besitzer um den gewöhnlichen Preis erworben worden; aber er konnte sie um höheren Preis verkaufen. Nach Laymann, de Lugo (d. XVII. n. 20) und den meisten andern Auctoren (gegen Lessius, Vasquez u. A.) ist dieser Gewinn industriell zu nennen [1].

V. Was ist Rechtens, wenn der redliche Besitzer die Sache verkauft hat, und diese dann zu Grunde geht, ehe der Eigenthümer sie zurückerhalten kann? Es ist wieder zu unterscheiden

1. ob der redliche Verkäufer die Sache um einen ihrem Werthe entsprechenden Preis gekauft hatte, und dann hat er nichts zu ersetzen; oder

2. ob er sie unentgeltlich erworben hatte, und dann muß er den eingenommenen Erlös dem Käufer zurückerstatten, im Falle die Sache wegen eines innern Fehlers in den Händen des Eigenthümers auch zu Grunde gegangen wäre (nicht dem Eigenthümer; denn „res perit domino"); dem Eigenthümer aber, wenn der vorgenommene Verkauf Ursache gegeben hat, daß sie zu Grunde ging, oder daß derselbe sie nicht mehr zurückerhalten konnte.

VI. Kann der redliche Käufer einer fremden Sache, welcher das Unrecht des Verkäufers in Erfahrung bringt und zugleich auch, wer der Eigenthümer sei, mit gutem Gewissen die Sache an den unredlichen Verkäufer zurückschlagen, um seine Kaufsumme zu erhalten?

Selbstverständlich kann er dieß nicht mehr, wenn der Eigenthümer schon die Forderung der Herausgabe der Sache an ihn gestellt hat, in welchem Falle er dieser willfahren müßte, selbst wenn es ihm nicht mehr möglich wäre, den Kaufpreis zurückzuerhalten. — Außerdem aber ist es ihm nach der wahrscheinlicheren Meinung gestattet, den Vertrag zu rescindiren und die Sache zurückzugeben gegen Forderung der Kaufsumme. Er hat an und für sich das Recht, auf Annullirung des Vertrages zu drängen, und keine Pflicht, den Gebrauch desselben zu unterlassen, bis er ihm durch Eviction des Eigenthümers unmöglich gemacht wird. Für dessen Vortheil zu sorgen ist er aber in keiner Weise verpflichtet. (So Lugo, Lessius u. s. w. S. Lig. n. 569). Der gegentheiligen Meinung pflichten bei Layman, Lacroix, Carrière n. 1042 u. A. — Niemals aber darf der redliche Käufer in dem gegebenen Falle die Sache an dritte Personen verkaufen, um zu seinem Gelde zu kommen, weil dieser Vertrag gänzlich ungiltig wäre, oder in seinem eigenen Interesse verbrauchen, weil es ungerecht wäre, eine fremde Sache wissentlich zu destruiren.

---

[1] Daraus darf wohl auch gefolgert werden, daß der Besitzer, welcher durch Schenkung eine fremde Sache erworben und sodann um den höchsten Preis verkauft hat, nicht den ganzen Erlös dem Eigenthümer, welcher die Sache nicht mehr erhalten kann, zu zalen habe, sondern nur so viel als nötig ist, eine gleich gute und werthvolle Sache zu kaufen.

VII. Hat Jemand eine Sache von einem Andern erhalten im vollen, aber irrthümlichen Glauben, sie gebühre ihm aus strictem Rechtstitel, und Letzterer sie gegeben in der Ueberzeugung, sie zu schulden, so hat nach Aufklärung des Irrthums der Empfänger die Pflicht, die dadurch ihm gewordene und noch in seinem Besitze vorhandene Bereicherung herauszugeben. Hat er das Empfangene an einen dritten Besitzer veräußert, so hat jener, welcher es ihm in der irrthümlichen Meinung, es zu schulden, gegeben hat, gegen diesen keine Forderung weder im innern noch äußern Forum [1].

In allen Fällen, in welchen der redliche Besitzer Restitution zu leisten hat, steht ihm auch ein Forderungsrecht zu:

a) auf Ersatz aller zur Erhaltung der Sache und Erzielung und Perception der Früchte gemachten Auslagen nach Maßgabe dessen, was er noch restituiren kann;

b) auf Ersatz alles gemachten Aufwandes, um die Sache werthvoller zu machen, in so weit dieser erhöhte Werth ihr noch im Augenblicke der Restitution eigen ist. — — Was an ihr angebracht wurde ohne Erhöhung ihres Werthes, geht ihm, wenn untrennbar, verloren; kann es getrennt werden, so steht es ihm frei, es zurückzunehmen.

Bis diese Forderungen erfüllt sind, kann er die Restitution verzögern (Retentionsrecht).

§ 3. Restitutionspflicht des unredlichen Besitzers.

Unredlicher Besitzer (poss. *malae fidei*) ist, wer wissentlich ohne rechtlichen Grund eine fremde Sache sich zueignete, wenn er auch nicht mit an und für sich ungerechten Mitteln sie in seine Gewalt brachte. Also auch, wer eine Sache gefunden hat und es unterließ, dem Eigenthümer, wie er konnte und sollte, nachzuforschen [2], — wer im Zweifel über die Rechtmäßigkeit seines Besitzes derselben Unterlassung sich schuldig machte (sieh nächsten §), — wer wissentlich aus einem Vertrage sich ein Recht anmaßte, welches durch denselben nicht begründet werden konnte, u. s. w.

In allen diesen Fällen verbinden sich beide Restitutionsursachen mit einander: fremde Sache und formell ungerechte Handlung. Daraus ergeben sich auch die Restitutionspflichten. Der unredliche Besitzer muß restituiren [3]:

a) Alles, was der redliche Besitzer zurückzugeben hat.

b) Er muß aber die fremde Sache sammt den Früchten (der rein industrielle Gewinn ist und bleibt indessen sein Eigenthum) nach ihrem vollen

---

[1] Vgl. Gousset, Moraltheol. n. 922. — Dig. *de condict. indeb.* (12, 6). — Puchta, Vorles. zu § 309.

[2] S. *August.* serm. 178 (al. 19) *de verb. apost.* c. 7 n. 9: estote fideles inventores, et tunc iniquos vituperate raptores. Nam quod invenisti et non reddidisti, rapuisti . . . Qui alienum negat, si possit, et tollit.

[3] Der leitende Grundsatz ist ausgesprochen in c. 11 D. *de restit. spoliat.* (2, 13) . . . provisuri, ut non tantum fructus a novo et violento possessore perceptos, sed *quos (si eis possidere fuisset licitum) possessores veteres percepissent*, reddi faciatis . . .

Werthe ersetzen ohne Rücksicht, ob er sie noch besitzt oder nicht, ob er sie mit Gewinn oder Verlust veräußerte, und selbst wenn er sie durch irgend einen Unglücksfall ohne alle eigene Schuld verloren hat.

Das Axiom *„res perit domino"* befreit ihn auch in diesem letzten Falle nicht von der Ersatzpflicht, weil ohne seine ungerechte Entwendung die Sache nicht der Gefahr des Verlustes ausgesetzt gewesen wäre[1]. Nur dann kann er es zu seinen Gunsten geltend machen, wenn die Sache durch irgend einen innern natürlichen Fehler zu Grunde ging, oder überhaupt ohne Schuld des Besitzers oder einer dritten Person durch einen Unfall, welcher ganz gewiß auch eingetreten wäre, wenn der Eigenthümer sie besessen hätte, und vollkommen gewiß zu gleicher Zeit und in gleichem Umfange den Schaden würde beursacht haben, als es während des ungerechten Besitzes der Fall war. (S. Lig. n. 620 et hom. apost. de sept. praec. n. 79.)

c) Er hat außerdem zu ersetzen sämmtliches Interesse des Besitzberechtigten, — also allen Schaden, welchen der des Besitzes der Sache Beraubte in Folge der Entwendung derselben erlitt, und allen Gewinn, den er gemacht hätte, wenn er im Besitze geblieben wäre[2].

Recht auf Vergütung der auf die Sache verwendeten Auslagen hat der unredliche Besitzer gleich dem redlichen, so lange nicht ein richterliches Strafurtheil ihn derselben verlustig erklärt hat[3].

Der Werth, nach welchem die fremde Sache zurückzugeben ist, bestimmt sich nach folgenden Sätzen:

1. Ist während des ungerechten Besitzes eine Werthminderung eingetreten, so ist dem Eigenthümer aller Schaden zu ersetzen, der ihm dadurch zuging, daß er zur Zeit des höheren Werthes der Sache beraubt war.

2. Hat die Sache an Werth zugenommen, so gebührt dieser Zuwachs nur dem Eigenthümer; *„res crescit et fructificat domino"*.

Daraus folgt:

a) Wurde die Sache vor aller Werthänderung veräußert oder verbraucht, und hätte der Eigenthümer sie gleichfalls nicht bis zur Wertherhöhung behalten, so kommt zur Restitution der Werth zur Zeit der Besitznahme.

b) Hätte dagegen der Eigenthümer die Sache aufbewahrt bis zur Wertherhöhung, so müßte nach dem höheren Werthe dann ersetzt werden, wenn der Eigenthümer aus welchem Grunde nur immer, nachdem er seiner Sache be-

---

[1] Entschuldiget von Ungerechtigkeit und Restitutionspflicht nicht etwa der Umstand, daß die in Besitz genommene Sache außerdem gewiß zu Grunde gegangen wäre, wie z. B. bei einer Feuersbrunst, aus der man sie gerettet hat? — Keineswegs; so lange die Sache existirt, gehört sie nur demjenigen zu, der das Eigenthumsrecht darauf erworben und nicht freiwillig noch es aufgegeben hat. In Frage stehende Entschuldigung kann nur geltend gemacht werden in Ansehung von verbrauchbaren Sachen, die aus einer Gefahr zu retten gar nicht möglich ist, und welche man deßhalb unter Andauer der Gefahr verzehrt. S. *Lig.* n. 620.)

[2] Die Sache muß dem Eigenthümer, wie das österr. Gesetz § 335 bestimmt, ersetzt werden selbst bis zum Werthe der besondern Vorliebe (pretium affectionis).

[3] Das österr. Gesetz § 336 sagt, er habe die Rechte eines Geschäftsführers ohne Auftrag, welcher nur für das Vergeltung fordern kann, was er zum offenbaren Nutzen des Eigenthümers aufgewendet hat.

raubt worden war, nicht hätte sofort um den damals noch bestehenden niedern Preis eine Sache gleicher Art und Güte sich verschaffen können. Einige Theologen wollen unbedingt zu dem höheren Preise verpflichten. (S. *Lig.* n. 621.)

c) Wurde vom unredlichen Besitzer die Sache aufbewahrt bis zur Werthserhöhung, so muß er sie nach dem höchsten Preise, den sie während seines Besitzes erreichte, ersetzen, — und zwar ohne Unterschied, ob er sie zur Zeit des höheren Werthes veräußerte oder verbrauchte, oder sie behielt, bis der Preis wieder gefallen war [1]; — ob sie der Eigenthümer gleichfalls bis zur Wertherhöhung aufbewahrt hätte oder nicht [2]. Es ist ja unter allen diesen Voraussetzungen gleich wahr, daß der Dieb so viel fremdes Gut in seinen Händen hatte, als der höchste Werth beträgt, den die Sache in seinem Besitze erreichte. Müßte er ja auch ohne Zweifel nach dem höchsten Werthe ersetzen, wenn diesen die Sache zur Zeit des Diebstahles gehabt hat oder zur Zeit, als er sie verbrauchte, ohne Rücksicht auf die etwa vom Eigenthümer im Falle ihres Besitzes beliebte Disposition.

In der Praxis wird man indessen häufig über die oben besprochenen Combinationen nicht in's Klare kommen können, und wird dann nichts erübrigen, als für die Restitution den Preis der Sache zur Zeit der Entwendung zu Grunde zu legen.

Es erübriget noch die Frage, ob ein unredlicher Besitzer, der die Sache von dem gekauft hat, welcher sie dem Eigenthümer widerrechtlich entzog, sie demselben vor erfolgter Eviction auch wieder zurückschlagen darf gegen Zurückzalung des ausgelegten Preises. — Man hat Grund, dieß zu verneinen, so oft der Besitzer weiß, daß er dadurch dem Eigenthümer es bedeutend erschwere, zu seinem Gute zu kommen. Ist dieß nicht der Fall, so kann er sich auf die Ungiltigkeit des Vertrages berufen und den status quo ante fordern. Indessen läßt sich auch unter der Voraussetzung, daß der Eigenthümer vom Vorgänger im Besitze nicht so leicht seine Sache zurückerhalten kann, als vom letzten Besitzer, die Rescission des Vertrages mit eben so viel Grund vertheidigen. Denn es wird dadurch das Recht des Eigenthümers nicht mehr verkürzt, als es vor dem Vertrage war, und es besser zu schützen, dazu hat der letzte Besitzer, obgleich er durch den Kauf gesündiget hat, keine Gerechtigkeitspflicht. So besonders de Lugo u. A. gegen Lessius, der übrigens auch dieser Ansicht Probabilität zuerkennt, Molina, die Salmant. u. s. w. (S. *Lig.* n. 570.)

§ 4. Restitutionspflicht des Besitzers nach Civilrecht [3].

Von den aufgestellten Normen weicht das Civilrecht in einigen Punkten ab, nämlich:

---

[1] Der hl. Alphons (l. c.) nennt die Ansicht des P. Concina, es sei nur der geringere Preis zu ersetzen, wenn der Eigenthümer auch die Sache nur zur Zeit des wieder zurückgegangenen Werthes verbraucht hätte „penitus improbabilis".

[2] Die Ansicht, der geringere Preis genüge, wenn der Eigenthümer die Sache nicht aufbewahrt hätte, vertheidigen u. A. Layman, Lessius, Vasquez. Der hl. Alphons aber nennt die oben im Texte angeführte „omnino verior".

[3] L. 75. D. *de V. S.* (50, 16): restituere is videtur, qui id restituit, quod ha-

1. Die sogen. „causa rei“ oder „accessio litis“ (Früchte, Interesse, Verzugszinsen, Proceßkosten) kann nur zugleich mit der Hauptsache (res) eingeklagt werden [1]. Hat das Urtheil über letztere bereits Rechtskraft erhalten, so ist erstere, in so weit es übersehen worden, sie zu fordern, verloren. Dasselbe ist der Fall, wenn die Hauptforderung außergerichtlich ohne Vorbehalt getilgt worden ist.

*) Im innern Forum ist diese Bestimmung wohl nur, sei es vor oder nach gefälltem Urtheil, als Entziehung des Klagerechts anzusehen, ohne daß dadurch die Pflicht des Besitzers („*naturalis* oblig.“) alterirt würde.

2. In Ansehung der Früchte muß

a) der redliche Besitzer nur restituiren die noch hängenden oder noch in Natur vorhandenen — aber nicht die vor der Litiscontestation percipirten und, sei es auch mit eigener Bereicherung, verbrauchten oder veräußerten Früchte. Und ist die Eigenthumsklage auf die Sache selbst durch Untergang, Besitzentäußerung im guten Glauben u. dgl. weggefallen, so hört auch für die noch in Natur vorhandenen Früchte die Restitutionsverbindlichkeit auf [2].

*) Diese Grundsätze, sowie die der neueren Gesetzgebungen, finden im Gewissen wohl vor dem richterlichen Urtheile keine Anwendung. Einer auf dieselben basirten und sonst rechtskräftigen Sentenz ist aber unter den unten folgenden Einschränkungen Folge zu geben. („Judicandum est in foro interno sicut in foro externo, quoties judicium fori externi fertur ob gravem utilitatem societatis, et non fundatur in falsa facti praesumptione; atqui tale est judicium fori externi adjudicans fructus possessori.“ *Lyonnet,* de J. et J. p. II. c. II. a. I. § I. n. II. Cfr. *Carrière* n. 1054. *Gousset* n. 931. *Gury* I. n. 636.)

Sind der vorhandenen Früchte mehr, als vor Gericht bewiesen wurde, so ist selbstverständlich auch der Mehrbetrag zu ersetzen, so wie auch der Besitzer, wenn er unredlich ist, in foro interno keinen Vortheil daraus ziehen kann, daß ihn der Richter als redlichen Besitzer behandelte. — Ist nach Besitzentäußerung in gutem Glauben oder Untergang der Sache die Eigenthumsklage gegen den Besitzer abgewiesen, so ist in foro interno der Rechtsfall sowohl was das Aequivalent der Sache, als was die Früchte betrifft, zu beurtheilen gleich einer außergerichtlich auszutragenden Sache.

b) Der unredliche Besitzer restituirt „omnes fructus perceptos et a petitore percipiendos“ [3] — das ganze Interesse — die Proceßkosten, wenn sie nach dem Richterspruche gefordert werden können [4].

---

biturus esset actor, si controversia ei facta non esset. L. 81 *eod.* verbo restitutionis omnis utilitas actoris continetur.

[1] Die Forderung auf Zurückgabe einer res *furtiva* wird gestellt mit der sogen. condictio *furtiva*, und geht, wenn die Sache nicht mehr vorhanden ist, auf Erstattung des höchsten Werthes, welchen sie seit dem Diebstahle hatte. Dig. *de cond. furt.* (13, 1).

[2] Das österr. Gesetz § 330, preuß. Landrecht Thl. I. Tit. VII. § 189, ferner französ. Gesetz art. 549 f. sprechen dem redlichen Eigenthumsbesitzer alle Nutzungen zu, welche er bereits percipirt hat, wenn sie nur auch schon während des redlichen Besitzes fällig geworden sind, und nicht erst zur Zeit, in welcher dieser schon aufgehört hat, hätten percipirt werden sollen. Das bayer. Landrecht II. II. 10 stimmt dagegen vollkommen mit den oben erklärten naturrechtlichen Normen überein.

[3] L. 62. § 1. D. *de rei vindic.* (6, 1) . . . . . constat animadverti debere, non an malae fidei possessor fruiturus sit, sed an petitor frui potuerit, si ei possidere licuisset. — Cfr. L. 33 *eod.*

[4] L. 33. D. *locati* (19, 2). L. 3. D. *de cond. furt.* (13, 1). L. 8. D. *de evict.* (21, 2). L. 3. Cod. *de fruct. et lit. exp.* (7, 51).

3. Die gemachten Auslagen betreffend, gestattet das römische Recht dem unredlichen Besitzer nur Forderung auf Ersatz der notwendigen Auslagen und spricht dem, welcher eines Diebstahls sich schuldig gemacht hat [1], sogar diese ab. Ist der Werth der Sache nur erhöht oder dieselbe verschönert, und es kann das zu diesem Zwecke mit ihr in Verbindung Gebrachte unbeschadet der Sache wieder weggenommen werden, so steht dieß auch dem unredlichen Besitzer frei.

*) Ist dieser Satz, in so weit er nicht im Einklange steht mit den oben erwähnten Moralgrundsätzen, in einem Richterspruch angewendet, so hat er auch seine Wirksamkeit im innern Forum.

4. Erfolgt die Restitution nicht, weil der Beklagte sich an einen Ort entfernt hat, an welchem er nicht aufgefunden werden kann (wegen Contumacia), oder weil er durch Dolus und grobes Verschulden sich dieselbe unmöglich gemacht hat, so wird der Kläger zum Zwecke der Festsetzung seines Interesse zum „juramentum in litem“ (sieh S. 288) zugelassen, und der Beklagte wird dann zu dessen Leistung verurtheilt. Wurde es geleistet, so gilt die zu restituirende Sache, falls sie noch im Besitze des Beklagten ist, für abgetreten an ihn.

5. Hat der Besitzer die Sache veräußert, und statt ihrer etwas Anderes erworben, so kann der Eigenthümer in der Regel sich an die erworbene Sache halten, obgleich die Entschädigungspflicht gegen Abrechnung für den Beklagten fortbesteht.

6. Hat der Beklagte den Werth der Sache restituirt, weil er durch eigene Schuld nicht mehr im Stande ist, diese selbst zu restituiren, so kann er vom Kläger Abtretung seines Rechtes und der zu dessen Schutz ihm zu Gebote stehenden Rechtsmittel verlangen, wenn er nur nicht „dolo malo possidere desiit“, d. h. in der Absicht des Besitzes der Sache sich begeben hat, um sie nicht dem Berechtigten herausgeben zu müssen.

§ 5. Besitz im Zweifel über die Berechtigung.

Es ist auch möglich, daß Jemand eine Sache besitzt, von welcher er zweifelt, ob er berechtigt ist, sie zu besitzen. Um zu bestimmen, ob und welche Verpflichtung ihm in Folge dieses Zweifels obliege, sind nachstehende Fälle zu unterscheiden:

I. Es wurde der Besitz schon erworben im Zweifel, jener, von welchem man sie erhielt, könne das beabsichtigte Recht auf die Sache nicht einräumen, oder es werde überhaupt durch den Erwerb das Recht eines Andern verletzt. — Offenbar war der Erwerb mit solchem Zweifel Sünde. Die nächste Verpflichtung des Besitzers (poss. *dubiae fidei*) wird sein, nachzuforschen, ob er eines Andern Recht verletzt habe, und wenn sich dieses bewahrheitet, die Sache sofort dem Berechtigten abzutreten und den Verletzten zu entschädigen. Vernachlässigt er die Nachforschung, und weist ihm später einmal Jemand eine ihn in seinen Rechten kränkende Besitznahme der Sache nach, so haftet er diesem gleich einem unredlichen Besitzer, und zwar für die ganze Zeitdauer seines Besitzes.

So lange die Nachforschung dauert, darf der Besitzer sich nur ansehen als Depositar in Ansehung der Sache und ihrer Früchte; zugleich aber als

[1] Als furtum gilt im Rechte auch das Vorenthalten einer besessenen fremden Sache nicht durch einfaches Abläugnen vor dem Eigenthümer, sondern durch äußere körperliche Handlung (furtum possessionis).

„negotiorum gestor", in welcher Eigenschaft er dem etwaigen fremden Berechtigten haftet für die gute Instandhaltung und Fructificirung der Sache, andererseits aber eine rechtliche Forderung hat auf Ersatz sowohl der hiefür nötigen Auslagen als der zur gehörigen Nachforschung nach dem Berechtigten erwachsenen Kosten. Für unverschuldete Gefahr, Zufälle und Untergang der Sache haftet er nicht [1].

Bleibt die Nachforschung ohne Erfolg, so kann nicht präsumirt werden, die Sache sei fremdes Gut, — der Besitzer kann sie behalten, — aber nie mit Wirkung der Ersitzung.

Hat die Unmöglichkeit, Gewißheit über das wahre Rechtsverhältniß zu erlangen, ihren Grund in Unterlassung der rechtzeitigen Nachforschung, so hat der Besitzer nach Ansicht des einen Theiles der Auctoren zu restituiren, wie ein unredlicher Besitzer — also in Ermangelung des Berechtigten an die Armen und frommen Stiftungen; nach Anderen aber (so Lugo, Lessius, die Salmanticenser u. A. — und der hl. Alphons IV. 625 nennt dieß „probabilius") genügt es, wenn er nur einen größeren oder geringeren Theil je nach der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit, er besitze fremdes Gut, restituirt.

II. Die Sache wurde dem bisherigen Besitzer von Jemand entzogen, welcher Gründe zu haben glaubte, zu vermuten, er sei besitzberechtigt, — aber keine Gewißheit. Er hat jedenfalls widerrechtlich gehandelt und muß, wenn sich nicht sein Besitzrecht zur Gewißheit erheben läßt, das Ganze ersetzen, wie ein unredlicher Besitzer.

III. Der Zweifel entsteht erst, nachdem man schon längere Zeit die Sache inne gehabt hat mit der Ueberzeugung, man sei im Rechte. — Kann auch nach möglichst fleißiger Nachforschung nicht dargethan werden, man sei im Unrechte, so kann der Besitz ruhig fortgeführt werden [2] und gilt die Zeit vom Anfang des Besitzes an und selbst während des Zweifels als geeignet, zur Ersitzung zu führen.

Wird aber schuldbar die Nachforschung unterlassen, so kann gegen den später sich legitimirenden Berechtigten in keinem Falle eine Ersitzung stattfinden. Es muß vielmehr der Besitzer von der Zeit der schuldbaren Vernachlässigung der Nachforschung an gleich einem unredlichen Besitzer restituiren [3].

§ 6. Restitutionspflicht des ungerechten Urhebers fremden Schadens.

Wie wir gesehen haben, treffen im unredlichen Besitze die beiden möglichen Ursachen einer Restitutionspflicht zusammen — fremde Sache und formell ungerechte Handlung.

---

[1] Lugo (D. XVII. n. 80 sqq.). Sanchez u. A. Vgl. Carrière n. 1090.

[2] L. 128. D. *de div. reg. Jur.* 17: *In pari causa possessor potior haberi debet.* Reg. Jur. 65 in 6to: *In pari delicto vel causa melior est conditio possidentis.*

[3] Außer, sagen Einige, es sei moralisch gewiß, daß alle Nachforschungen resultatlos geblieben wären, in welchem Falle die Sünde des Besitzers zwar gleich groß wäre, aber nicht wirksame Ursache der Damnification des Berechtigten sein könnte.

Wird aber in Verbindung mit einer der oben S. 690 aufgeführten Rechtsverletzungen keine fremde Sache in Besitz genommen, so erscheint der zweite Grund von Restitutionspflicht — „actio injusta“ — für sich allein wirksam, und ist nunmehr die Frage, welches der Umfang dieser Verpflichtung sei.

Selbstverständlich handelt es sich hier nur um freie Handlungen, welche in voller Wahrheit wirksame Ursachen (causae *efficaces*) fremden Schadens sind, gleichviel ob in ihrer Ermangelung eine andere eben so wirksame Ursache eingetreten wäre oder nicht[1], — ob dem Handelnden der Schaden imputirbar ist als voluntarium directum oder indirectum (s. oben S. 376 f.). Eine Handlung, welche nur Anlaß wird zur Beschädigung einer Person, ohne aber dieselbe physisch oder moralisch zu bewirken (causa *occasionalis*), erzeugt nicht Restitutionspflicht[2]. — Eben so wenig eine Handlung, welche in keinerlei moralischem Nexus mit der erfolgten Beschädigung steht, weil der Handelnde sie weder gewollt, noch als gewiß oder leicht möglich oder wahrscheinlich erfolgend vorhergesehen hat, noch vorhersehen konnte und mußte. — Restitutionspflicht erfolgt ferner nicht ohne Gewißheit sowohl, daß eine Beschädigung erfolgte, als auch daß diese in einer Handlung unter den oben angegebenen Voraussetzungen ihren Grund habe. — Dieß nach den allgemeinen Grundsätzen über Imputation.

Nun zur Beantwortung unserer Frage. Es sind in Ansehung der Größe der Verpflichtung folgende Fälle zu unterscheiden:

I. Die aus Damnification an Vermögensrechten erfolgende Restitutionspflicht ist eine schwere[3], so daß ihre Nichterfüllung Todsünde ist, wenn das zugefügte Unrecht formell und materiell schwer sündhaft war, d. h. wenn ein bedeutender Schaden zugefügt worden, und dieser auch dem Handelnden wirklich imputirbar ist[4].

*) Wie zu beurtheilen sei, wenn der Schaden ein bedeutender genannt werden müsse, sieh oben S. 687.

II. Die beabsichtigte oder als möglich vorherzusehende bedeutende Rechtsverletzung wurde durch unvorhergesehene Ursachen verhindert, und es erfolgte ein nur unbedeutender Schaden des Nächsten. — In diesem Falle

---

[1] *Carrière* n. 1123: Ille est causa efficax damni a quo damnum accipit existentiam, sive deinde ab alio accepturum fuisset sive non. Et sicut in physicis inepta foret haec illatio: si ignis A deficeret, calefaceret ignis B; ergo non calefacit ignis A: ita pariter in moralibus.

[2] *Carrière* n. 1124: Sic v. g. Petrus occidit injuste Paulum; caedes imputatur Joanni, qui ideo comprehenditur, et multa damna patitur. Horum damnorum causa efficax dici non debet Petrus, quia non oriuntur per se ex occisione Pauli, sed ex malitia, ignorantia aut errore accusatorum, testium vel judicum.... — Hätte Petrus wirksame Mittel angewendet, um den Verdacht auf den Johannes zu lenken, dann allerdings wäre er wirksame Ursache zu dessen Beschädigung geworden.

[3] S. Lig. V. n. 550. Hom. apost. 39. 41.

[4] War eine schwere Sünde begangen worden, jedoch nicht gegen die commutative Gerechtigkeit, sondern gegen eine andere Tugend, und hat in deren Folge Jemand Schaden zu leiden, aber ohne alle Absicht des Handelnden, und gegen alle diesem mögliche Voraussicht, so entsteht keine Restitutionspflicht.

wurde zwar schwer gesündiget; Restitutionspflicht besteht aber nur unter einer läßlichen Sünde [1].

III. Stand der Willensact des Handelnden im Einklange mit einer auch wirklich erfolgten unbedeutenden Beschädigung, so ist der Schuldige auch nur unter läßlicher Sünde zum Ersatze obligirt.

IV. Der erfolgte Schaden ist bedeutend, die Handlung aber, nach welcher er entstand, nach den Umständen mit aller Gewißheit frei von aller schweren, aber nicht von läßlicher Sünde zu nennen [2]. — In diesem Falle ist kein Causalnexus zwischen Handlung und Beschädigung denkbar, — daher auch keine Restitutionspflicht.

Denn entweder nahm der Handelnde die Möglichkeit einer so bedeutenden Beschädigung in Folge seiner Handlung im Augenblicke des Actes wahr, und dann wäre gegen die Voraussetzung die Handlung nicht frei von schwerer Sünde. Oder er nahm sie nicht wahr und dann ist zu sagen: — entweder war er obligirt, auf die fragliche Beschädigung als mögliche Folge der Handlung zu reflectiren und hat es nicht gethan, und dann ist er wieder nicht frei von schwerer Schuld; oder er war nicht obligirt, und dann trifft ihn keine Verantwortung für den Erfolg [3]. — War des Handelnden Wille auch nicht so gut, wie er hätte sein sollen, so ist es doch wahr: „was er wollte, ist nicht erfolgt, und was erfolgte, hat er nicht gewollt."

Auf diese vier Fälle lassen sich alle andern reduciren [4]. Im Einzelnen haben wir indessen noch einige Fragen einer besondern Erörterung zu unterziehen:

1. Welche Pflicht erzeugen Beschädigungen, die nicht auf einmal, sondern durch mehrere successive Acte zugefügt werden? —

Sind diese alle gegen eine und dieselbe Person gerichtet, so findet für die Imputation eine Addition ihrer einzelnen Objecte statt, und kommt alles in Anwendung, was oben S. 688 von Rechtsverletzungen durch successive Acte gesagt ist. Erreicht daher das Gesammtobject eine „materia gravis", so entsteht auch eine Ersatzpflicht unter schwerer Sünde.

Wird dagegen das Unrecht an verschiedenen Rechtssubjecten verübt, ohne daß eines derselben bedeutend verletzt würde, so ist jedenfalls die von einer sub gravi bindenden Ersatzpflicht freisprechende Meinung besser begründet. Eine Addition der Materien kann nicht stattfinden, nicht bezüglich der Beschädigten, deren jeder ein eigenes von den übrigen gesondertes Rechtssubject ist, — nicht in Ansehung des Schuldigen, der kein fremdes Gut in seinen Besitz bringt.

---

[1] Erfolgt keine Beschädigung eines Andern, so ist natürlich von Ersatzpflicht keine Rede, wenn auch die Absicht des Handelnden noch so schwer sündhaft gewesen ist.

[2] Im Zweifel, ob der Schaden nach seinem ganzen Betrage zu imputiren sei oder nicht, ist für ersteres zu entscheiden, wenn es gewiß ist, daß die Handlung an sich freier Willensact war, und die Folge, wie sie liegt, aus der Handlung ihrer Natur nach auch hervorgehen konnte, und dann gehört der Fall unter I.

[3] Cfr. S. *Lig.* 551 sq.

[4] Wann Verhinderung, ein Gut zu erlangen, einer ungerechten Damnification gleich komme, und deßhalb Ersatzpflicht erzeuge, sieh oben S. 692.

Es kommt mithin nur jeder Act für sich einzeln in Betracht, und keiner erzeugt eine andere Ersatzpflicht als unter läßlicher Sünde [1].

2. Wer sich in unüberwindlichem und entschuldbarem Irrthum in Betreff des Werthes einer beschädigten oder destruirten Sache befand, muß dieser sie nach dem wirklichen oder vermuteten Werthe ersetzen?

Hielt er sie für ganz gering an Werth (etwa für einfaches Geschirr, während sie sehr kostbares Porzellan gewesen), so kann er für keinen Fall unter schwerer Sünde und zum Ersatze des ganzen Schadens verpflichtet sein. Man könnte ihn höchstens anhalten, den Werth zu setzen, welchen ihm die Sache zu haben schien. (Sieh oben IV.)

Schien ihm die Sache zwar werthvoll, aber doch weniger, als sie es wirklich war, so hat er folgerichtig auch nur den ihm bekannten Werth zu restituiren. Indessen wird in diesem Falle selten die Voraussetzung eines unüberwindlichen und entschuldbaren Irrthums zutreffen [2]. Carrière n. 1151.

3. Ist auch derjenige restitutionspflichtig, welcher ohne alle Schuld Ursache zu einer Beschädigung gab, es aber unterließ, diese zu verhüten, obgleich er sie noch hätte abwenden können? — Ohne Zweifel, da es eben so viel ist, eine Handlung zu setzen mit Voraussicht des Schadens Anderer, als die einmal gesetzte Handlung ohne Notwendigkeit fortwirken zu lassen. Könnte er den Schaden nur abwenden mit eigenem Nachtheile von so großem Betrage, daß derselbe auch eine materielle Cooperation zum Schaden des Nächsten rechtfertigen würde, so hat er nichts zu restituiren.

Wurde die Ursache freiwillig und schuldbar gegeben, und hat es der Schuldige nicht mehr in seiner Macht, den Schaden zu verhüten, so haftet er, mag er auch vor dessen wirklichem Eintreten noch so sehr Buße gethan haben und bemüht gewesen sein, es zur Beschädigung nicht kommen zu lassen.

4. Kann Restitutionspflicht überhaupt aus einer Damnification entstehen, welche durch eine von aller Sünde freie Handlung beursacht ist? [3] —

In dem vorhergehenden Falle ist zwar die Handlung an sich als frei von Sünde supponirt, aber die später erfolgende Unterlassung der Verhütung der Folgen ist sündhaft und macht deßhalb für letztere verantwortlich.

Wo aber gar keine Schuld vorhergeht, kann keine Rede sein von formeller Ungerechtigkeit, d. i. von einer Rechtsverletzung, welche als solche einer Person moralisch imputirt werden könnte.

Freilich wird im äußern Forum in vielen Fällen eine Schuld erkannt, während im Gewissen und vor Gott in keiner Weise eine schuldbare Rechts-

---

[1] De *Lugo* D. VIII. n. 69.

[2] Die Casuisten supponiren auch den Fall, der Schuldige kenne den wahren Werth, glaube aber unüberwindlich, derselbe sei doch noch nicht ausreichend zu einer schweren Sünde. — Angenommen, dieser Fall sei möglich, so wird zu sagen sein, er habe zwar im Augenblicke der Handlung keine schwere Sünde begangen, aber sobald er die Ueberzeugung gewinnt, er habe gleichwohl eine objective bedeutende Rechtsverletzung zugefügt, ist er auch unter schwerer Sünde ersatzpflichtig.

[3] Ob auch aus Ausübung von Rechten s. S. 694 b.

verletzung zu erkennen ist. Man nennt diese die **juridische** zum Unterschied von der **theologischen** oder der Schuld vor Gott. Die im Rechte angenommenen Gradunterschiede derselben sieh oben S. 586. Es unterliegt keinem Zweifel, daß im innern Forum eine rein juridische Schuld so lange gar nicht in Betracht kommt, als ein richterliches Urtheil darüber noch nicht gefällt ist[1].

Wurde aber vom Richter Jemand verurtheilt wegen Uebertretung einer gesetzlichen Vorschrift, die zum Zwecke hat, durch allgemein mögliche Vorsicht in thunlichster Weise zu verhüten, was geeignet ist, Beschädigungen herbeizuführen, so ist dieses Urtheil auch im innern Forum anzuerkennen, vorausgesetzt, daß es auf keinem Irrthum beruht und das Gesetz richtig angewendet ist. Denn diese Gesetze sind zum gemeinen Besten dienlich, ja notwendig[2].

*) Ein Gesetz dieser Art findet sich auch im Mosaischen Gesetze; Exod. 21, 28 sqq. — Als Hinweis auf die Pflicht, den durch sündenfreie Uebertretung solcher Gesetze verursachten Schaden wenigstens **nach** richterlichem Urtheile gut zu machen, wird häufig auch interpretirt das cap. *Si culpa tua* 9. X. *de inj. et damno dato* (5, 37).

Konnte vor Gericht eine Schuld nicht erwiesen werden, obwohl sie im Gewissen und vor Gott unläugbar ist, oder nur eine geringere, als sie in Wirklichkeit incurrirt wurde, so ist für Beurtheilung der Gewissensobligation das richterliche Urtheil nicht maßgebend.

Die Restitutionspflicht in Folge formell ungerechter Beschädigung, in so weit sie oben erklärten Grundsätzen zufolge eintritt, erstreckt sich:

a) auf den ganzen Werth der zerstörten oder beschädigten Sache nach dem Umfange der Beschädigung;

b) auf jeden in Folge des Unrechtes für die auf die Sache unmittelbar berechtigte oder sonst dabei interessirte Person entstandenen Schaden oder entgangenen Gewinn, welcher und in so weit er direct oder indirect dem Schuldigen imputirt werden muß.

Haben mehrere Personen zusammengewirkt, die Rechtsverletzung herbeizuführen, so kommt Alles in Anwendung, was schon oben S. 430—444 über Restitutionspflicht aus Mitwirkung zur Sünde überhaupt und zu Sünden gegen die stricte Gerechtigkeit insbesonders, so wie über die Ordnung, nach welcher ihnen solche Pflicht obliegt, gesagt wurde.

§ 7. Erfüllung der Restitutionspflicht.

A. Was, wann und wem ist zu restituiren?

I. Restituirt muß werden die individuelle Sache, auf welche der Andere ein Recht hat, nicht eine Sache derselben Gattung und nicht ihr Werth, so

[1] Dieß gilt nicht bloß für die Restitution wegen zugefügten Schadens überhaupt, sondern auch wegen Benachtheiligung des einen Contrahenten durch den andern, oder aus Anlaß einer Quasicontractspflicht, wenigstens nach der vom hl. **Alphons** als probabler erklärten Meinung (IV. 554 sq.); es müßten denn die Contrahenten sich gegenseitig zur Haftung für jedes Versehen obligirt haben. Vgl. Gury I. 661 sq.

[2] Dahin gehören die „lex noxalis, — quadrupedaria — Aquilia etc. Inst. 4, 3. Dig. 4, 9; 9, 1; 9, 2. Cod. 3, 35.

lange sie noch existirt. Denn der Eigenthümer kann ohne Ungerechtigkeit nicht genötigt werden, seine Sache zu vertauschen oder zu verkaufen. Eine Ausnahme findet jedoch in solchen Fällen statt, in denen die Zurückgabe der individuellen Sache bedeutende Nachtheile zur Folge hätte, z. B. Bekanntwerden des Schuldigen, übermäßig große Auslagen für Uebersendung der Sache u. dgl. Es genügt unter derartigen Umständen, daß statt der Sache ein Aequivalent derselben restituirt werde, wenn nur der Eigenthümer der Sache dadurch nicht selbst erheblichen Schaden zu erleiden hat.

Wenn eine zu restituirende fremde Sache nicht bloß in eines Andern Besitz überging, sondern durch Specification oder Verbindung (s. S. 557), auch in dessen Eigenthum, so ist selbstverständlich nur der Werth der Sache zu ersetzen.

II. Die Erfüllung der Restitutionspflicht darf nicht verschoben werden. Aller aus schuldbarem Aufschub entstandene Schaden ist, wenn beabsichtigt oder vorherzusehen, zur Sünde anzurechnen und zu ersetzen. Wird die Restitution, die wegen formeller Ungerechtigkeit zu leisten ist, verschoben aus gerechten Gründen, so ist gleichwohl aller aus der Zögerung entstandene Schaden zu vergüten, während bei Vertragsschulden dieß nicht der Fall ist, wenn ohne Schuld die Zalung verzögert wurde. (S. Lig. 680.) Konnte der Gläubiger den Schaden leicht verhüten, hat es aber wissentlich und freiwillig unterlassen, so haftet der Schuldner nicht.

III. In Ansehung der Person, welcher die Restitution geleistet werden muß, ist zu unterscheiden Restitutionspflicht in Folge von „res accepta“ und Restitutionspflicht aus dem Titel „injustitia formalis“.

a) Ist aus dem ersten Grunde zu restituiren, so kommt in Betracht, ob der Berechtigte noch aufzufinden ist (bona certa) oder nicht (bona incerta), und je nach dem ist zu entscheiden, wie folgt:

1. Sowohl der redliche als der unredliche Besitzer muß die in Natur noch bestehende Sache demjenigen übergeben, welcher zur Zeit der Restitution unzweifelhaftes Recht auf ihren Besitz hat, also nicht dem Eigenthümer, wenn ein Anderer, z. B. ein Depositar oder Commodatar zu ihrem Besitze berechtigt ist. Muß mit Grund befürchtet werden, durch die Uebergabe an den zum Besitze Berechtigten könnte der Eigenthümer der Sache zu Schaden kommen, so ist die Restitution an den Eigenthümer zulässig. Der unredliche Besitzer muß außer Restitution der Sache und ihrer Früchte an die berechtigten Personen noch überdieß denjenigen, welche in Folge seines Unrechtes Schaden erlitten haben, Ersatz leisten. Lebt derjenige, welchem die Sache rechtlich zustände, nicht mehr, so ist zu restituiren an seine Erben oder Erbeserben, nicht an die Legataren, außer es wäre einem von ihnen die zu restituirende Sache vom Erblasser als Legat ausgesetzt worden. Restitution zu frommen Zwecken [1] oder zu heiligen Messen für den Verstorbenen würde nicht genügen, da der Erbe strictes Recht auf alles hat, was zum Nachlasse des Erblassers gehört.

Hatte der Berechtigte mehrere Erben, so ist das Restitutionsobject unter

---

[1] C. 6. § 5. X. *de homic.* (5, 12).

sie zu vertheilen nach Maßgabe der vom ganzen Nachlasse den einzelnen zugefallenen Theile.

2. Sind keine Erben mehr aufzufinden, oder ist der Berechtigte ganz und gar unbekannt (bonum incertum), so restituirt der unredliche Besitzer ad pias causas, und der redliche ist gar nicht zur Restitution verpflichtet, obgleich auch ihm zu rathen ist, daß er die Sache frommen Zwecken zuwende. Wurde nicht der nach dem Sachwerthe und den Umständen nötige Fleiß aufgewendet, den Eigenthümer oder in dessen Ermangelung seine Erben aufzufinden, so ist die Sache noch nicht res incerta, und würde die Verwendung zu frommen Zwecken in keinem Falle den unredlichen und auch nicht den Besitzer im Zweifel über sein Recht der Pflicht entheben, den später sich findenden Eigenthümer, welcher seine Sache nicht mehr zurückerhalten kann, schadlos zu halten.

Eine res vere incerta wird Eigenthum der causa pia, an welche man sie gegeben hat, und bleibt es nach wahrscheinlicher Meinung, wenn auch zufällig der Eigenthümer später noch erkannt wird. Dieser Ansicht zufolge, die praktisch sicher ist, hat in solchem Falle auch der Schuldner, welcher allen möglichen Fleiß zur Entdeckung des Eigenthümers vor Verwendung zu frommen Zwecken aufgeboten hat, Nichts zu ersetzen. (Sieh hl. Lig. n. 590.)

Diese Verpflichtungen hinsichtlich der bona incerta erklären sich aus Folgendem:

Die aus dem Besitze ihres Eigenthümers gekommene und in keines Andern Eigenthum übertragene Sache gilt, sobald derselbe gänzlich unbekannt geworden ist, für herrenlos, und es kommt für den redlichen Besitzer das vom Finder Gesagte S. 555 in Anwendung. Der unredliche Besitzer dagegen, welcher durch seine Schuld sie herrenlos gemacht hat und aus seiner eigenen Ungerechtigkeit kein Recht erwerben kann, ist strenge verpflichtet, die fremde Sache aus seinem Besitze zu entfernen, und zwar zufolge beständiger Uebung der Kirche und nach einstimmiger Lehre, wenn der Berechtigte nicht aufzufinden ist, zu frommen Zwecken[1]. Positiv ist dieß vom ungerechten Erwerbe durch Wucher ausgesprochen, wegen derselben ratio legis aber auf allen ungerechten Besitz angewendet. Die Stelle findet sich in c. 5 X. de usuris (5, 19) . . . *cogendi sunt (usurarii) per poenam, quam statuimus in Concilio, eas (usuras) his, a quibus extorserunt, vel eorum haeredibus restituere, vel (his non superstitibus) pauperibus erogare, dummodo in facultatibus habeant, unde ipsis possint eas restituere, cum juxta verbum B. Augustini: non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum.*

Unentschieden ist es, ob auch Sachen, die man in Folge eines giltigen auf Rückgabe gerichteten Vertrages schuldet (z. B. deponirte, geliehene Sachen, Darlehen), wenn der Gläubiger und seine Erben durchaus nicht mehr aufzufinden sind, ad pias causas gegeben werden müssen. Es ist kein hinreichender Grund hiezu zu verpflichten. Naturrechtlich gelten solche Sachen als herren-

---

[1] Pouget Instt. cathol. (de sept. praec.) antwortet auf die hieher bezügliche Frage: tunc facienda pauperibus distributio est, et instituendae orationes in gratiam domini illius rei. Maxime tamen expedit consulere ea de re (in wichtigen und schwierigen Fällen) episcopum et multis in dioecesibus id fieri praecipitur.

los, und das allegirte positive Gesetz verlangt keine Ausdehnung auf Vertragsschulden.

Ist der Schuldige selbst arm, so kann er eine res incerta, die an die Armen zu geben ist, auch für sich behalten. (Lugo D. XX. n. 8. — S. Lig. 696. *Homo ap.* X. 117.)

Worin hat das Gesetz, daß die debita incerta gerade ad pias causas zu verwenden seien, seinen Grund? Die Einen geben als solchen an das naturrechtliche Princip, die Sache müsse ihrem Eigenthümer dienen, so weit es möglich ist; könne er nicht selbst darüber disponiren, so müsse der Besitzer zum Besten des Eigenthümers und nach seinem präsumptiven Willen disponiren, was geschieht durch Verwendung zu Almosen zum Heile seiner Seele. — Andere dagegen halten das Gesetz, man genüge seiner Restitutionspflicht für debita incerta durch Zuwendung ad pias causas allein, und nicht etwa auch z. B. durch Ueberlassung an den Fiscus, für rein positiver Natur. Der Kirche stehe es zu, über die Sünde zu richten und zu bestimmen, was nötig sei zur Tilgung derselben und zur vollen Genugthuung. Weil es nun ohne Restitution, so weit sie möglich ist, keine Tilgung des Sündenstandes gibt, substituirt sie, wenn der Berechtigte gänzlich unbekannt ist, diesem die Armen.

Die erste Erklärung spricht mehr das Motiv der kirchlichen Uebung und Gesetzgebung aus; sie ist auch dem hl. Thomas [1] eigen. Der zweiten Ansicht folgt unter Andern Lessius [2].

An die obigen allgemeinen Grundsätze reihen sich nachfolgende specielle Fragen an:

a) Darf der Restitutionspflichtige, welcher die Sache durch einen Vertrag mit einer andern nicht zum Besitze berechtigten Person an sich brachte, sie dieser unter Rescindirung des Vertrages zurückgeben? — Die Frage setzt voraus: 1. entgeltlichen Vertrag; 2. Gefahr für den Pflichtigen, im Restitutionsfalle unmittelbar an den Berechtigten den Kaufpreis zu verlieren; 3. im Falle der Zurückgabe an den Verkäufer aber die Restitution zu vereiteln. Die Antwort sieh oben S. 705 und 708. Es sei nur bemerkt, daß der unredliche Besitzer in jedem Falle die während der Dauer seines Besitzes gezogenen Früchte und das durch denselben begründete Interesse des Eigenthümers diesem unmittelbar zu ersetzen habe.

b) Kann Restitution für mehrere unbedeutende Entwendungen fremder Sachen, welche gegen verschiedene, aber bekannte und noch zugängliche Personen verübt wurden, gleichviel ob der Gesammtbetrag von Bedeutung ist oder nicht, ohne schwere Sünde an die Armen geleistet werden? Ja. Zufolge des Restitutionsgrundes „res accepta" besteht allerdings, wenn der Gesammtbetrag bedeutend ist, Ersatzpflicht sub gravi. Aus dem Titel „injustitia formalis" aber, welche gegen jede Person nur läßliche Sünde gewesen ist, kann die Restitutionsleistung gerade an die beraubte Person selbst nicht als zum Heile notwendig erklärt werden; pflichtmäßig bleibt sie immer. Wenn im

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 65. a. 5 ad 3.
[2] De J. et J. II. c. XIV. dub. 6.

erwähnten Falle die Restitution an die Armen aus dem Grunde geschieht, weil sie an die Berechtigten selbst nicht leicht möglich ist, so wird der obliegenden Verpflichtung vollkommen genügt und nicht die geringste Sünde begangen. (Vgl. S. Lig. l. IV. n. 534 q. II.)

Um so weniger ist es schwer gefehlt, kleine gegen mehrere Personen einer ganzen Gemeinde begangene Ungerechtigkeiten, deren sich besonders Handels- und Gewerbsleute schuldig machen können, durch Zuwendung des ungerechten Gewinnes zu frommen Zwecken gut zu machen anstatt durch Restitution an die Gemeinde selbst, wenn die in ihrem Rechte verletzten Glieder derselben nicht bekannt sind. Daher sagt der hl. Liguori (n. 505) von derartigen ungerechten Handelsleuten: *veruntamen censeo, quod hujusmodi venditores non teneantur sub gravi restituere civibus; satisfaciunt enim suae gravi obligationi, si pauperibus restituant. Quapropter excusantur etiam a veniali, si restituant pauperibus, accedente aliqua rationabili causa: puta, si non possint restituere civibus sine aliquo notabili incommodo, vel si urgeat necessitas aliquorum pauperum valde indigentium, quibus praesumuntur cives illi non esse inviti restitutionem fieri.* — Unerlaubt [1] aber ist es, wenn auch nicht schwere Sünde, ohne dringende Gründe zu frommen Zwecken zu restituiren, wenn die unbekannten Beeinträchtigten einem kleineren Kreise angehören, nach dem Grundsatze:

c) Ist bloß unbekannt, gegen wen aus Mehreren man restitutionspflichtig sei, so ist nach Möglichkeit dafür zu sorgen, daß die Beeinträchtigten das ihnen Gebührende durch Zuwendung an jene erhalten, unter welchen sie gewiß sich befinden [2]. So können Handels- und Gewerbsleute, welche Käufer übervortheilt haben, ihr Unrecht gut machen, indem sie von ihren gewöhnlichen Käufern so lange und in dem Maße billigere Bezalung nehmen, oder Maß und Gewicht vergrößern, als die Erstattung des ungerecht gezogenen Gewinnes es erheischt.

d) Eine Sache, welche an und für sich res certa ist, kann bisweilen gleich einer res incerta behandelt werden. Dieß ist der Fall, wenn weder die Sache noch ein Aequivalent derselben weder dem Berechtigten noch seiner Familie zugestellt werden kann, ohne die bedeutendsten Auslagen oder die größten Nachtheile für den Schuldner, und wenn auch jede Hoffnung fehlt, später dem Berechtigten oder dessen Erben leichter restituiren zu können. Ist diese Hoffnung gegeben, so wäre es nur erlaubt, die Restitution zu verschieben mit sicherer Aufbewahrung der Sache. Nur Einige sind der Meinung, wenn der Berechtigte bekannt ist, habe der unredliche Besitzer denselben schadlos zu halten ohne alle Rücksicht auf die Kosten der Uebersendung. Die gewöhnliche Meinung ist aber dieser entgegen, und hält den Schuldigen dann für befugt, die Sache den Armen zu geben, wenn die Zustellung an den Berechtigten solche Verluste für ihn verursachen würde, daß dieser ohne Verletzung der Liebe sie nicht fordern könnte, seine Einwilligung zur Verwendung zu frommen Zwecken mithin zu präsumiren ist.

---

[1] Der hl. Liguori erwähnt übrigens loco cit. auch einer, jedoch weniger begründeten gegentheiligen Meinung.

[2] Sind deren nur ganz wenige, so wäre unter sie die Sache zu theilen.

*) Die Moralisten geben sich Mühe, die Größe der Kosten zu bestimmen, welche den Schuldigen berechtigen solle, die Sache gleich einer res incerta anzusehen. Ist die Sache von geringem Werthe, der Ersatz an den Berechtigten aber mit Kosten für den Schuldigen verbunden, die das Doppelte desselben betragen, so ist die Sache sicher gleich einer res incerta zu behandeln. Hat die Sache hohen Werth, so fordern die Einen, damit sie ad pias causas restituirt werden dürfe, Kosten von gleichem Betrage mit dem Werthe der Sache, eine wenig stichhaltige Meinung. Andere verlangen überhaupt mehr als den gleichen Betrag, während wieder Andere bedeutend mehr als den gleichen Betrag für nötig erachten. De Lugo und mit ihm der hl. Liguori (n. 598 und retr. 25) verpflichten den Schuldigen „*etiamsi passurus sit damnum duplo majus. Quando autem damnum esset omnino excessivum, sufficit restituere pauperibus.*“ Kaum dürfte von den angeführten Entscheidungen in der Praxis eine andere als diese vom heiligen Liguori gebilligte zu befolgen sein.

Für den possessor bonae fidei wird die Sache gleich einer res incerta, wenn der Eigenthümer so weit entfernt ist, daß eine Benachrichtigung desselben über den Ort, wo seine Sache sich befindet, gar nicht möglich ist, oder wenn die Kosten der Benachrichtigung und der Uebersendung, die hier der Eigenthümer zu tragen hat, den Werth der Sache übersteigen würden; — und wenn zugleich die Restitution an des Eigenthümers Familie oder eine Restitution in späterer Zeit an ihn oder seine Erben unmöglich ist.

e) Wem muß eine Sache restituirt werden, welche zu einer öffentlichen Cassa gehört? — Allgemeine Regel ist, es sei Sorge zu tragen, daß sie an eben diese Cassa zurückgegeben wird, der sie entwendet wurde, mit Anwendung der nötigen Vorsicht, daß nicht Jemand sich dieselbe aneigne, der nur mit einer Function im Interesse der Cassa betraut ist.

Mußte wegen des durch die ungerechte Handlung beursachten Deficits der Cassa irgend ein verantwortlicher Verwaltungsbeamter bereits Ersatz leisten, so muß der Schuldige diesem das Bezalte rückvergüten.

Was insbesonders Restitutionspflicht in Folge von Steuerdefraudation betrifft, ist mit Bezug auf den Titel der Steuerpflicht, welchem zufolge sie direct nicht dem Gebiete der stricten Gerechtigkeit, sondern der legalen zugehört (s. oben S. 367), zu sagen:

1. Die Steuer- und Zollbeamten, welche schuldbar gegen ihre Eids- und Amtspflicht die gesetzmäßigen Abgaben nicht erheben, sind des Bruches eines Quasicontractes schuldig, und daher restitutionspflichtig an die verkürzte Cassa. (S. 440 Note 2.) Bestechung derselben zum Zwecke, sie zu solcher Pflichtverletzung zu verleiten, macht der ungerechten Mitwirkung schuldig und daher subsidiär restitutionspflichtig.

2. Eine Defraudation directer Steuern wäre Ungerechtigkeit gegen die Beamten, weil der Gesammtbetrag derselben der Finanzbehörde genau bekannt ist und ein Ausfall vom Steuereinnehmer gedeckt werden müßte, dieser also vom Schuldigen genötigt würde, statt seiner zu zalen [1].

In Ansehung sonstiger Veruntreuungen am Staatsgute, welche geheim

[1] Es sei indessen bemerkt, sich bereichern mit Zollaufschlagsdefraudation u. dgl. ist nicht möglich ohne allerlei Sünden und Gefahren des Heiles, und wer auf diese Weise seine Habsucht befriediget hat, dem wird wohl als geeignetste Buße theilweise Verwendung des so Erworbenen zu frommen Zwecken aufgelegt, oder wenigstens dringend empfohlen.

geblieben sind, und wegen deren deßhalb Niemand zur Verantwortung gezogen werden kann, als der Schuldige, und zwar nur im göttlichen Bußgerichte, bleibt meistens keine andere Restitutionsmöglichkeit, als — Verwendung zu frommen Zwecken. Da die Anzalung solcher Beträge nicht constatirt werden kann, fehlt jede Garantie, daß sie wirklich der berechtigten Cassa zufließen. Die Zuwendung ferner zu milden Stiftungen fördert das Gemeinwohl, welchem ja alles Staatsgut zu dienen hat. Ist überdieß vielleicht das Aerar selbst gegen derartige Stiftungen restitutionspflichtig, so ist man mit dem aufgestellten Grundsatze um so mehr im Rechte; „restituitur creditori creditoris.“ Vgl. Gousset n. 999. Carrière n. 1240.

Im Anschlusse an obige Frage sei erwähnt, daß Umgehung der Militärpflicht in keinem Falle stricte Ungerechtigkeit gegen den Staat ist. Aber entsteht daraus vielleicht nicht Restitutionspflicht gegen jene Mitbürger, welche an Stelle des sich Befreienden eintreten müssen? Beweisen läßt sich eine solche überhaupt nicht, — am wenigsten aber wird unter der Herrschaft einer allgemeinen Militärpflicht sich auch nur ermitteln lassen, wer an Stelle des sich Befreienden treten müßte. Es bleibt für die Praxis nichts übrig, als was Lyonnet sagt (de J. et J. p. III. sub finem): quidquid sit de illis duabus opinionibus, una vix alteram vincit probabilitate. Ideo sapientissimum erit non valde premere juvenes qui supra dictis mediis a militia se redimunt. Plerique enim ignorant, se committere injustitiam, et rari monitis obtemperarent. Porro juxta principia alibi exposita poenitens non est monendus, cum ipse est in bona fide et nulla affulget spes emendationis, etiamsi tertius praevideatur damnum passurus. Vgl. Gousset n. 1002.

B. Obliegt Restitutionspflicht einzig aus dem Titel „actio injusta“ ohne Besitznahme irgend einer fremden Sache, so ist dieselbe abzutragen an alle dadurch beschädigten Personen nach dem ganzen Umfange des beursachten Schadens; — in deren Ermangelung an ihre Erben. Sind auch diese nicht mehr aufzufinden, oder wäre Restitutionsleistung an die berechtigten Personen nur möglich mit unverhältnißmäßig großem Nachtheile des Schuldigen, so ist für jeden Fall Restitution ad pias causas die angemessenste Buße. — Ist sie aber auch strenge, die Möglichkeit vorausgesetzt, unbedingt zu erfüllende Pflicht? Kann man nicht so argumentiren: „der Schuldige ist nicht verpflichtet aus dem Titel „res accepta“; die einmal incurrirte persönliche Verpflichtung aber gegen die beschädigte Person ist unerfüllbar, weil weder diese Person noch eine andere an ihre Stelle getretene zu finden ist. Daß die causae piae ihr substituirt seien, läßt sich nicht beweisen. Denn das oben allegirte Gesetz der Kirche bezüglich der „bona incerta“ hat immer nur im Auge Restitution ungerecht erworbener Güter, und die ratio legis ist, wie Lessius sagt, „ne hominibus iniquis integrum sit, ex iniquitate et injuriis ditescere?“

„Folgt nicht aus den nämlichen Argumenten, daß strenge und zum Heile notwendige Restitutionspflicht auch für denjenigen nicht mehr bestehe, welcher eine fremde Sache schuldbar und wissentlich in seinen Besitz gebracht, sie aber ohne allen Gewinn durch Unglück oder durch eine alles Gewinnes entbehrende Veräußerung wieder verloren hat, wenn der Beraubte und seine Erben ganz und gar unbekannt sind, und daß bei solcher Ungewißheit auch der malae fidei possessor nur so Vieles ad pias causas zu geben habe, als er von der Sache und ihren Früchten noch in Natur oder in Aequivalent und daraus gemachtem Gewinne besitzt?“

B. In welcher Ordnung muß restituirt werden?

Diese Frage hat doppelten Sinn: I. in welcher Ordnung haben mehrere Restitutionspflichtige ihrer Pflicht zu genügen? II. in welcher Ordnung hat eine und dieselbe Person verschiedene Restitutionspflichten oder überhaupt verschiedene Schulden abzutragen?

Ad I. Wer eine fremde Sache noch in Natur besitzt, — oder wenn sie nicht mehr existirt, der unredliche Besitzer, welcher sie verbraucht oder destruirt hat, der redliche, welcher allein etwa durch sie bereichert worden ist, restituirt vor jedem Andern, der irgend wie zur Entfernung der Sache aus dem Besitze des Berechtigten mitgewirkt hat. Ging die Sache durch mehrere Hände, so hat jener, welcher restituirt, im Falle er aus entgeltlichem Titel besaß, Forderungsrecht auf das Gezalte gegen seine Vorgänger und dieser gegen den seinigen u. s. w. Jeder dieser successiven Besitzer hat aber für seine Person die aus der Sache gewonnenen Früchte zu restituiren, und in so weit er unredlicher Besitzer war, den durch seine Zurückhaltung der Sache verursachten Schaden.

Die Ordnung, welche von mehreren an einer Rechtsverletzung ohne Besitznahme fremder Sachen schuldigen Personen einzuhalten ist, sieh oben S. 441.

Ad II. Für mehrere abzutragende Schulden ist folgende Ordnung einzuhalten:

1. Zuerst sind zu restituiren die noch in Natur vorhandenen fremden Sachen.

2. Von den übrigen Schulden gehen die „debita certa“ den „incertis“ vor [1].

3. Die debita certa ex titulo oneroso und ex delicto gehen denen ex titulo gratuito vor.

4. Unter den debitis ex titulo oneroso sind sodann zuerst und auch noch vor den debitis ex delicto zu entrichten: die debita privilegiata, als Gerichts-, Leichen- und Curkosten für die letzte Krankheit und der Dienstboten Lohn für das letzte Jahr, und nach diesen die Hypothekschulden in ihrer gesetzlichen Reihenfolge. Im Falle des Concurses entscheiden lediglich die Civilgesetze.

Ob die übrigen debita ex contractu oneroso denen ex delicto, oder diese jenen vorgehen, ist streitig [2].

*) Der hl. Liguori n. 688 führt drei Sentenzen an: „quas Salmanticenses vocant omnes probabiles et in praxi tutas. *Prima* sent. praefert debita ex delicto, quando non intervenit hypotheca vel pignus in contractu, aut non exstat res in propria specie. *Secunda* praefert debita ex contractu oneroso. (Sed hanc sent. dicit Lugo nullam prae se ferre rationem magni momenti.) *Tertia* communior et probabilior dicit, praedicta debita solvenda esse pro rata, nisi adsit res in specie vel hypothecata.“

---

[1] Doch sagt der hl. Liguori n. 687: quamvis *probabilis* sit sententia cum *Bus.*, *Less.* etc., imo *communis* cum *Salm.* et *Croix*, quod prius restituenda sint debita certa quam incerta: attamen etiam probabile est, quod, si debitor non possit utraque restituere, restitutio fiat pro rata etiam pauperibus pro debitis incertis.

[2] Sieh Carrière n. 1250. Die älteren Auctoren, darunter opusc. 73 S. Thomae *de usuris*, entscheiden für den Vorzug der deb. ex del.

Reicht übrigens das Vermögen aus, alle Forderungen ohne Ausnahme zu befriedigen, so ist obige Ordnung, wie überhaupt eine bestimmte Ordnung, nicht einzuhalten. Kann nicht allen Forderungen genügt werden, so soll auch nicht dem Einen die ganze Schuld und den Uebrigen nichts bezalt werden, sondern es sind alle in obiger Ordnung nach Verhältniß ihres Anspruchs zu befriedigen. Daß der ärmere Gläubiger dem reicheren vorzuziehen sei, ist durch kein Gesetz weder pro foro interno noch externo bestimmt. Eine Ausnahme würde nur ein in äußerster Not befindlicher Armer machen, welchem der Reiche aus Liebe den Vorzug zu geben schuldig ist.

Eine Ungerechtigkeit begeht derjenige, welcher überschuldet ist und dennoch unnötigen Aufwand macht; deßgleichen seine Gattin und Kinder, wenn sie ihn hiezu veranlassen oder sich an derartigem Aufwande betheiligen, und wer nur immer von ihm Geschenke annimmt, ungeachtet die Zalungsunfähigkeit desselben ihm bekannt ist. Der hl. Liguori sagt sogar (homo apost. tr. 10 n. 115), Diener, die für ihn durchaus unnötig sind und seine Zalungsunfähigkeit wissen, könnten ohne Ungerechtigkeit nicht bei ihm bleiben und Lohn und Unterhalt von ihm beziehen.

Wer vom Schuldner seine ganze Schuld gefordert und erhalten hat, kann dieselbe mit gutem Gewissen behalten [1], obgleich der Schuldner selbst ungerecht handeln würde, wenn er mit der Gewißheit seiner nur theilweisen Zalungsfähigkeit sie aus freiem Antriebe und nicht auf ausdrückliche Forderung des Gläubigers zalen wollte. Ist über das Vermögen des Gläubigers der Concurs ausgebrochen, so haben die Schuldner nicht ihm, sondern seinen Gläubigern zu restituiren, außer er bedürfte der Sache dringend zu seinem und der Seinigen nötigsten Unterhalte.

*) Die Streitfrage der Moralisten, ob der Gläubiger, dem der Schuldner ohne eine gestellte Forderung seine ganze Schuld bezalt hat, das Empfangene behalten dürfe oder nicht, sieh S. Lig. n. 693. Die Einen (darunter Lessius) bejahen die Frage unbedingt. Andere (so Lugo) bejahen sie nur für den Gläubiger, welcher bona fide (ohne zu wissen, daß die Uebrigen durch ihn verkürzt werden) die Zalung annahm. Wieder Andere (welchen der hl. Liguori beizupflichten scheint) sagen ohne Unterschied zwischen bona und mala fides, „ipsum (creditorem) in conscientia teneri, aliis pro eorum rata satisfacere.“

C. Wie und wo ist zu restituiren?

I. a) War das zugefügte Unrecht notorisch und mit öffentlichem Aergernisse verbunden, so hat man auch öffentlich zu restituiren, in so weit es notwendig ist nicht bloß zur Gutmachung des Schadens, sondern auch des Aergernisses.

b) Blieb das Unrecht unbekannt, so ist es genug, wenn der Ungerechte dafür sorgt, daß der Beschädigte wieder zu dem Seinigen komme, und man kann ihn nie verpflichten, sich selbst als den Thäter anzugeben. Zur Vermeidung des Verlustes seines guten Namens ist es vollkommen erlaubt, durch eine

---

[1] Hat er sie gerichtlich gefordert und erhalten, so ist dieß außer Zweifel. Hat er die Zalung außergerichtlich begehrt, so will Lugo disp. 20. n. 176 es nicht zugeben, aber die wahrscheinlichere Meinung nimmt keinen Unterschied an zwischen gerichtlich und außergerichtlich gestellter Forderung.

zuverlässige Person oder durch den Beichtvater die Restitution leisten zu lassen. Der Beichtvater soll dieses Geschäft nur dann übernehmen, wenn gar kein anderer Ausweg mehr möglich und eine Verletzung des Beichtsiegels dabei unmöglich ist. Auch ist es gut, dem Pönitenten Gewißheit von der geschehenen Restitution zu geben durch eine vom Gläubiger dem Beichtvater ausgestellte Bescheinigung [1].

Kann der ungerechte Besitzer die Sache nicht ersetzen, ohne daß er dadurch infamirt wird, so kann man ihm gestatten, daß er ein Aequivalent derselben restituire; dabei aber muß natürlich auch der Schaden ersetzt werden, der etwa entsteht, wenn der Eigenthümer die Sache nicht in Natur erhält.

c) Ist eine zuverlässige Person nicht zu finden, durch welche das zu Restituirende unter dem Titel einer Restitution, aber mit Verschweigung des Namens des Schuldigen übermacht werden könnte, so genügt dieser, indem er eben so viel als er schuldet, unter dem Namen einer Schenkung dem Berechtigten gibt, wenn anders nicht der Geschenknehmer sich dadurch veranlaßt sieht, das Geschenk mit einem andern Geschenke zu erwidern.

Man fragt, ob dieß auch der Fall sei, wenn ein Schuldner seinem Gläubiger eben so viel oder mehr schenkt, als er schuldet, ohne aber dabei an seine Schuld zu denken und deren Restitution damit zu intendiren. Die Einen sagen, auch hier werde er frei, da ja zu präsumiren ist, er würde keine Schenkung gemacht haben, wenn er daran gedacht hätte, er habe noch eine Gerechtigkeitspflicht zu erfüllen, welche jeder zuerst erfüllt, ehe er etwas gibt, wozu er nicht verpflichtet ist. Die Andern aber entgegnen, es kommt nicht darauf an, was er gethan hätte, sondern was er gethan hat. Er hat einen in jeder Beziehung giltigen Schenkungsvertrag geschlossen, und deßwegen nicht eine frühere Schuld abgetragen, sondern zu dieser eine neue Verpflichtung auf sich genommen. Da jede Ansicht ihre Probabilität hat, so ist Schenkung dieser Art keine gewisse Erfüllung der g e w i s s e n Obligation, und besteht daher letztere noch fort. Darnach entscheidet sich auch die Frage, ob außergewöhnliches Almosen als Restitution eines debiti incerti gelten könne, wenn man dabei sich nicht erinnerte, man sei noch verpflichtet, bona incerta zu restituiren.

Es unterliegt auch wissenschaftlich keinem Zweifel, daß die Restitutionspflicht bleibt, wenn der Schenker ausdrücklich intendirte, neben der neu eingegangenen Obligation ex titulo gratuito die frühere Restitutionspflicht fortbestehen zu lassen.

d) Restitution wird auch geleistet, wenn man zalt „creditori creditoris“, d. h. eine Schuld bereiniget, welche Jemand, dem man selbst etwas schuldet, gegen einen Andern noch hat, und die wenigstens gerade so groß ist als das zu Restituirende. Wesentliche Voraussetzung hiebei ist, daß die bezalte Schuld ein debitum *certum ex justitia* ist. Der Gläubiger, welchem restituirt ist durch Entrichtung einer ihm aufliegenden Schuld, muß ferner nicht der Gefahr ausgesetzt sein, in Unkenntniß von der geschehenen Tilgung der Schuld dieselbe nochmals zu bezalen.

II. In Ansehung des Ortes, an den restituirt werden muß, ist wieder zu unterscheiden zwischen possessor bonae fidei und malae fidei. Für jenen

---

[1] S. *Carol. Borrom.* Instr. de sacr. poenit.

ist Grundsatz *„restituit ibi, ubi est res“*. Der Eigenthümer also hat sie selbst bei dem Besitzer auf seine eigenen Kosten in Empfang zu nehmen. Dieser hat ihn bloß in Kenntniß zu setzen, daß die Sache in seinem Besitze sich befinde.

Der possessor malae fidei restituirt *„ibi, ubi est dominus“*, d. h. dort, wo der Eigenthümer die Sache besitzen würde, wenn sie ihm nicht wäre entfremdet worden. Auf seine eigenen Kosten hat er sie dorthin zu schaffen [1]. Sieh indessen oben S. 719 d.

Die Pflichten des bonae et malae fidei possessor unterscheiden sich ferner noch darin, daß jener von seiner Restitutionspflicht frei wird, sobald er das fremde Gut auf sichere Weise zur Beförderung an den Eigenthümer gegeben hat, es mag in dessen Hände kommen oder nicht. Der possessor malae fidei dagegen bleibt so lange verpflichtet, bis die Sache sich wieder im Besitze des Berechtigten befindet. Ausnahme von dieser Regel besteht:

1. wenn der Berechtigte selbst die Art und Weise der Uebersendung bestimmt hat; oder
2. ausdrücklich der Wahl des Schuldners es überlassen hat, auf welchem Wege er ihm die Sache zusenden wolle, und dieser sodann eine allgemein sichere Art der Sendung wählte; oder
3. wenn die Versendung vom Gerichte übernommen wurde.

§ 8. Beendigung der Restitutionspflicht.

Es bleibt zum Schlusse noch die Frage zu beantworten, wann die entstandene Restitutionspflicht wieder erlösche. Es sind auszuscheiden Gründe, aus welchen sie vollkommen und für immer beendiget wird, und andere, welche nur berechtigen, ihre Erfüllung aufzuschieben.

Der ersteren Art ist für den redlichen Besitzer die Ersitzung, für jeden Pflichtigen die geleistete Zalung. Letztere aber nur, wenn sie gewiß erfolgte. Ist es factisch zweifelhaft, so kann sie dann präsumirt werden, wenn der Schuldner sonst nicht säumig zu sein pflegt und Gründe großer Wahrscheinlichkeit geschehener Zalung für sich hat, dagegen keinen triftigen Grund für das Gegentheil, obgleich doch nicht alle Furcht ausgeschlossen ist, seiner Pflicht nicht genügt zu haben. In allen andern Fällen des Zweifels sollen Gläubiger und Schuldner sich mitsammen vergleichen, wenn es möglich ist. Kann dieß nicht geschehen, so hat für die Praxis wohl nur die Regel Anspruch auf Geltung, „eine gewiß entstandene Verpflichtung hört nicht auf vor gewiß geschehener Erfüllung.“ *S. Lig.* IV. n. 700 I. n. 27 sq. *Lugo* D. XVIII. n. 12. *Gury* I. n. 721.

Die gleiche Wirkung hat freier und unzweideutiger Nachlaß des Gläubigers, seine freie Dispositionsbefugniß vorausgesetzt. — Diesem kömmt gleich die unzweifelhafte Gewißheit des Schuldigen, der Berechtigte fordere keinen Ersatz mehr, obgleich er sich nicht ausdrücklich darüber erklärt

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 62. a. 5 ad 3: si vero ille (cui restitutio facienda) est multum distans, debet sibi transmitti, quod ei debetur, et praecipue si sit res magni valoris, et possit commode transmitti: alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari.

hat. Es ist indessen große Vorsicht nötig, daß man nicht auf zu leichte Gründe hin solche Präsumption gelten läßt.

Außerdem sei als besonderer Grund vollkommener Beendigung der Restitutionspflicht angeführt:

Profeß in einem kirchlich approbirten Orden.

Wenn man Profeß ablegt in einem religiösen, von der Kirche approbirten Orden und alles Eigenthums sich begibt, ist die Zalung der contrahirten Schulden für immer unmöglich geworden und die Restitutionspflicht erloschen.

Ist es aber erlaubt, in einen Orden zu treten, ehe man seinen Gerechtigkeitspflichten gegen Andere genügt hat? Gewiß ist es erlaubt, wenn dadurch die Gläubiger nicht verkürzt werden, sei es, weil der Schuldner zalungsunfähig ist, und sie von ihm ohnehin nichts mehr zu hoffen haben, oder weil er hinreichendes gegenwärtiges oder zukünftiges Vermögen ihnen anzuweisen im Stande ist, aus welchem sie befriediget werden können.

Erlaubt ist es dem Zalungsunfähigen um so mehr, wenn er bloß die ad pias causas zu restituirenden debita incerta noch nicht abgetragen hat.

Ist aber Jemand mit debitis certis beschwert, deren Zalung ihm nur ermöglichet würde durch längeres Verbleiben in der Welt, so ist es unentschieden, ob er im Gewissen verpflichtet sei, den Eintritt in's Kloster bis nach geschehener Schuldenzalung zu verschieben [1].

Die Einen wollen hiezu verpflichten, weil man keine neue Verbindlichkeit (ex voto) eingehen könne, wenn die Erfüllung einer früher bestehenden (ex justitia) dadurch unmöglich würde. — Andere, darunter auch der hl. Thomas [2], sind der Meinung, die Ordensprofeß müsse dieser Ursache wegen nicht im Mindesten verschoben werden. Denn die zeitlichen Verpflichtungen seien zwar an den Stand der Person geknüpft, aber dieser dürfe nicht abhängig gemacht werden von jenen [3]. — Eine dritte Meinung ist, der Ueberschuldete habe die Pflicht, mit dem Eintritte in das Kloster zu warten, wenn er in kurzer Zeit die Mittel zur Zalung seiner Schulden sich verschaffen könne, und er während dieser Zeit nicht Gefahr bedeutenden Nachtheiles, besonders Gefahr seinen Beruf zu verlieren, zu fürchten habe.

Sixtus V. erklärte durch Bulle *Cum omnibus* vom Jahre 1587 für unfähig der Profeß 1. alle jene, welche durch Verschwendung und eigene Schuld überschuldet wurden (ingenti aere gravati, qui dilapidaverint bona sua); 2. diejenigen, welche für geführte Verwaltungen noch Rechenschaft schuldig sind, wenn, ehe sie abgelegt werden könnte, verwickelte Streitigkeiten

---

[1] Sieh hl. Liguori Lib. V. n. 71.

[2] S. Th. 2. 2. q. 189. a. 6. ad 3.

[3] Die Worte des hl. Thomas sind: Si . . . debeat aliquam pecuniam, et non habeat, unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem persona liberi hominis secundum jura civilia . . . . non obligatur, sed solum res, quia persona liberi hominis superat omnem aestimationem pecuniae. Unde licite potest, exhibitis rebus suis, religionem intrare: nec tenetur in saeculo remanere, ut procuret unde debitum reddat.

befürchtet werden müssen (qui deponere debent rationes valde litigiosas, intricatas, fraudulentas et causam litibus daturas).

Clemens VIII. hob durch Constitution *In suprema* im Jahre 1602 die Unfähigkeit zur Profeß für solche Personen auf, ließ aber das Verbot des Eintrittes in einen Orden für sie fortbestehen.

Genannte Bullen beziehen sich nur auf die Profeß in Mannsklöstern, nicht auf den Eintritt in Frauenklöster. — — —

Ueberdieß ist es unter bestimmten Voraussetzungen zulässig, daß Restitutionspflichten durch den hl. Stuhl aufgehoben werden durch eine sogen.

Päpstliche Composition.

Diese ist ihrem Begriffe nach eine Art Vergleich, demzufolge der hl. Stuhl dem Schuldner einen Theil der Schuld erläßt gegen Entrichtung des andern Theiles zu einem besondern guten Zweck. Wesentliche Voraussetzung hiefür ist, a) daß es sich nur handelt um eine Restitution, welche in keiner andern Weise geleistet werden kann, als zu frommen Zwecken [1]; b) daß das Unrecht nicht im Vertrauen auf einen zu erwirkenden derartigen Nachlaß verübt wurde; c) daß eine vollständige Restitution überhaupt nicht leicht erwirkt werden kann.

Gemäß seines obersten Verwaltungsrechtes aller frommen Stiftungen kann der Papst gewiß in erwähnter Weise disponiren, wodurch einerseits die Gewissen beruhigt werden, und andererseits besonders notwendige Zwecke ihre Förderung finden, ohne daß irgend einem Rechtssubjecte ein Schaden zugeht [2].

§ 9. Berechtigter Aufschub der Restitutionsleistung.

I. Zalungsunfähigkeit suspendirt die Restitutionsleistung so lange, als sie andauert [3]. Dieß gilt nicht bloß von der physischen und absoluten [4], sondern auch von der moralischen Unfähigkeit.

Letztere ist dann vorhanden, wenn die Restitution so erschwert ist, daß der Berechtigte sie vernünftiger Weise unter diesen Umständen nicht fordern kann. Derartige Fälle sind: wenn der Schuldner durch Restitution sich oder die Seinigen der Gefahr der größten Verluste aussetzen würde, als z. B. der Gefahr, das Leben zu verlieren, des nötigsten Lebensunterhalts beraubt zu werden, dem in der bürgerlichen Gesellschaft ihm mit Recht gebührenden Stande ganz und gar entsagen zu müssen, oder die Freiheit, den guten Namen zu verlieren

---

[1] So lange der Berechtigte bekannt ist, kann der Papst nicht im Mindesten Entrichtung dessen erlassen, was ihm geschuldet wird. Nur für Restitutionen, welche an die Kirche in Folge kirchlicher Gesetze zu leisten sind, wären Compositionen gleichfalls zulässig, wie z. B. Restitution von Seite eines Pfründebesitzers wegen ungiltig geschehener Collation oder wegen Vernachlässigung des Breviergebetes u. s. w.

[2] Die Bischöfe sind für Compositionen nicht competent; dieß folgt schon aus cap. 2. Clem. *de relig. dom.* (3, 11). — Nach Bulle *Pastor bonus* von Benedict XIV können sie bei der römischen Pönitentiarie nachgesucht werden.

[3] Reg. 6. Jur. in 6to: Nemo potest ad impossibile obligari.

[4] C. 5. X. *de usuris* (5, 19): Illi autem, qui non habent in facultatibus, unde usuras valeant restituere, non debent ulla poena mulctari, cum eos nota paupertatis evidenter excuset.

u. s. w. Diese Fälle suspendiren übrigens die Restitutionsleistung nicht, wenn in Folge der Unterlassung der Restitution der Gläubiger in die gleiche Gefahr käme. Wo möglich, soll der Gläubiger in obigen Fällen auch wenigstens durch eine verschwiegene Person um Erlassung oder Aufschub der Zalung gebeten werden.

Wäre aus der Restitution für den Gläubiger selbst Schaden zu fürchten oder große Gefahr für einen Dritten oder für die Gesellschaft, so könnte gleichfalls die Restitution verschoben werden [1].

Dauert die physische oder moralische Unmöglichkeit der Restitution durch's ganze Leben, so wird die wirkliche Wiedererstattung für den Verpflichteten niemals notwendig zum Heile [2]. Aber den Willen, zu restituiren, wenn es möglich wäre, muß er haben bis zum letzten Athemzuge.

Da die debita incerta zu restituiren sind an die Armen, so ist ein mit derartigen Schulden beschwerter Armer schon aus diesem Grunde nicht restitutionspflichtig, so lange seine Armut andauert.

II. Der Ueberschuldete kann sich für den Augenblick von den Anforderungen seiner Gläubiger befreien, wenn er ihnen sein Vermögen überläßt, um sich daraus bezalt zu machen (cessio bonorum).

Er ist dabei berechtiget, so Vieles zurückzubehalten, als er zu seinem und seiner Familie Unterhalt durchaus nötig hat. Die noch nicht befriedigten Gläubiger können ihn auf volle Bezalung erst dann belangen, wenn sie zu beweisen vermögen, er habe neues Vermögen erworben, das mehr betrage, als zu seinem standesgemäßen Unterhalte nötig sei [3].

Im Gewissen ist er zur vollen Bezalung seiner Schulden verbunden, sobald er wirklich einen Mehrbetrag über den notwendigen Unterhalt besitzt, mag ihm ein solcher vor Gericht nachgewiesen werden können oder nicht.

Epilogus.

Das siebente Gebot und die Tugend der Losschälung des Herzens vom Erdengute.

Die Habsucht ist die Quelle aller durch das siebente Gebot verbotenen Sünden. Zur Realisirung desselben nach seiner positiven Seite ist thätig die Tugend der Losschälung des Herzens von irdischem Gute. Von ihr wird mehr als von allen andern Tugenden die Gerechtigkeit zur Erfüllung

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 62. a. 8 ad 3 bemerkt, wenn die Sache dem Eigenthümer selbst gefährlich würde, „nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam."

[2] S. Th. 2. 2. q. 62. a. 8 ad 2. Dicendum quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda: sicut etiam totaliter a restitutione absolvitur, si omnino sit impotens. Debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet aut per se aut per alium.

[3] L. 1. Cod. Qui bonis ced. poss. (7, 71): qui bonis cesserint, nisi solidum creditor receperit, non sunt liberati. In eo enim tantummodo hoc beneficium eis prodest, ne judicati detrahantur in carcerem.

des siebenten Gebotes unmittelbar unterstützt [1]. Ihr erster Grad ist nach den Worten des hl. Bonaventura „nihil habere velle injusti lucri", — der zweite „nihil velle superfluum habere", — der dritte die vollkommene evangelische Armut („nihil velle possidere in hoc mundo, et in omnibus necessitatibus multiplicem pati penuriam propter Deum" [2]). Durch sie erreichen die irdischen Güter am vollkommensten ihren Zweck. Dieser ist ja kein anderer, als daß sie uns dienen, — daß sie von uns gebraucht werden. Derjenige aber gebraucht sie am vollkommensten, welcher sie mit dem größten Gewinn veräußert [3]; und welcher Gewinn wäre größer als Gott, dessen Besitz dem verheißen ist, welcher in Liebe Gottes oder des Nächsten um Gottes Willen auf irdischen Besitz verzichtet?

Der hl. Thomas handelt (2. 2. q. 117) von dieser Tugend unter der Bezeichnung „liberalitas". Die Aufopferung bedeutender Güter aber zu großen und wichtigen Unternehmungen theilt er als „magnificentia" der fortitudo zu [4], in so ferne auch von ihr sich bewahrheitet „tendit in aliquod arduum et difficile" (q. 134 a. 4), während er die „liberalitas" aufführt unter den „filiae justitiae" (s. oben S. 160). In dem Sinne der Freiheit von ungeordneter Anhänglichkeit an Geld und Gut disponirt sie zur vollsten Willensherrschaft über den Besitz, worin der Charakter des Rechtssubjectes zumeist sich ausprägt, und welche den Begüterten erst wahrhaft reich macht — *„Beatus dives, qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris"* (Eccli. 31, 8) [5], — nimmt dem irdischen Besitze die in ihm liegenden Gefahren für die ewigen Güter (Matth. 6. 13. 19), — ist die beste Garantie für Heilighaltung fremden Rechtes, — und macht geneigt, auf Grundlage des Rechtes und der Gerechtigkeit die Liebe zu üben.

Vierter Tractat.

Achtes Gebot.

Erste Section.

Recht auf Wahrheit, Ehre und guten Namen.

Dienen die äußern Güter zunächst zur Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens der Individuen und der Familien, so bedarf der Mensch auch noch

[1] Sie disponirt aber auch in vorzüglicher Weise zur Uebung jeder andern Tugend. „Exterior rerum penuria, quamquam de se videatur inutilis, paupertati tamen spiritus juncta, non solum ipsius auget meritum, sed etiam valet ad plurimum .... scilicet ad exterminium iniquitatis, ad exercitium perfectae virtutis, ad possessionem internae jucunditatis et ad publicationem evangelicae praedicationis." S. *Bonavent. Apolog. paup.* resp. 3. c. 3.

[2] S. *Bonavent. de prof. Religios.* II. 42 sqq.

[3] S. Th. 2. 2. q. 117. a. 4.

[4] L. c. ad 1 et q. 134.

[5] „Pauper est, qui vult esse dives," sagt der hl. Augustin (Serm. 12 de verb. Dom.); „divitiae maximae sunt, non egere divitiis," der hl. Joh. Chrysostomus. Vgl. dessen hom. 22. ad pop. Antioch.

eines Mittels der geistigen Ausbildung und Vervollkommnung, — und das ist „die Wahrheit“. Ein Jeder hat das stricte Recht, in der Wahrheit, deren Erkenntniß er sich erworben hat, und in den Mitteln, diese Erkenntniß zu erweitern, von Niemand verletzt zu werden. Andererseits hat Niemand ein Recht, zu verlangen, daß man ihm alle Wahrheit mittheile, — daß er alles erfahre, was Andere wissen.

Zweck der Erkenntniß der Wahrheit ist, daß der Mensch selbst wahr werde, dadurch, daß er sein Wollen und Handeln der erkannten Wahrheit conformire. Ist ein jeder Mensch zur Erkenntniß der Wahrheit bestimmt und von Gott mit allen Mitteln versehen, die Wahrheit in sich aufzunehmen und sein Leben und Handeln nach ihr einzurichten, so muß auch von Jedem präsumirt werden, daß er selbst wahr, daß sein Leben mit der Wahrheit im Einklange sei, — und dieß so lange, als das Gegentheil nicht offen und unbestreitbar zu Tage liegt. Das Recht auf Wahrheit schließt also auch in sich das Recht auf Anerkennung des eigenen der Wahrheit gemäßen Lebens, das ist auf guten Namen. Diese Anerkennung muß nicht bloß eine innere sein, sondern muß sich auch äußerlich und thatsächlich im gesellschaftlichen Leben aussprechen, — es gebührt einem Jeden Ehre nach Maßgabe der in seinem Leben bethätigten Erfüllung der Wahrheit.

Ohne Recht auf die Wahrheit wäre es unmöglich, die übrigen Rechtsobjecte gesetzmäßig zu gebrauchen, ihren Besitz sich zu erhalten und zu erweitern und gegen Verletzung durch Andere zu sichern. Ohne Recht auf guten Namen und Ehre wäre eine volle Anerkennung der Rechte jedes Einzelnen durch alle Uebrigen, wie sie die Gerechtigkeit fordert, nicht denkbar. Denn sobald von Jemand angenommen wird, daß er ein der Wahrheit und seinem wahren Zwecke nicht entsprechendes Leben führe, so wird er dadurch allerdings nicht als rechtlos erscheinen, aber doch als mehr oder weniger unwürdig seiner Rechte, und nach Umständen hätte er auch Entziehung eines oder des andern seiner persönlichen oder äußeren Güter zu fürchten durch Strafe, welcher er verfallen könnte. Er würde außerdem auch des zum vollen Gebrauche und zur rechtmäßigen Erweiterung und Vermehrung seiner Güter nötigen Vertrauens Anderer entbehren. Wahrheit, Ehre und guter Name sind fundamentale Güter des gesellschaftlichen Lebens, und so gewiß Objecte stricten einem Jeden zustehenden Rechtes, als es Gottes Wille ist, daß der Mensch durch das Leben in geordneter Gesellschaft seinem ewigen Ziele zugeführt werde.

Da es für den Menschen keine Wahrheit gäbe, seit er dem Geiste der Lüge in Gestalt der Schlange geglaubt hat, wenn nicht Gottes Sohn selbst unter den Menschen erschienen wäre als die Wahrheit, und durch sein Blut und seinen Tod Zeugniß für die von ihm geoffenbarte Wahrheit gegeben hätte; — da ferner der Mensch, so viel an ihm lag, ganz von seiner Bestimmung abgefallen, ganz unwahr geworden war, und nur dadurch in sein wahres Leben und zur Ehre wieder zurückgeführt wurde, daß Christus durch die Schmach des Kreuzes ihm die Macht verdiente, Kind Gottes zu werden, so stammt auch das Recht auf Wahrheit, Ehre und guten Namen gleich den übrigen Rechten und Gütern des Menschen vom Kreuze und aus dem Erlösungsopfer.

Zweite Section.

Die mit diesem Rechte verbundenen Pflichten

§ 1. in Ansehung der Wahrheit.

Ein Jeder ist verpflichtet, sich von der Wahrheit zu unterrichten in allen Fällen, in welchen ihre Erkenntniß ihm notwendig ist, irgend welche für ihn bestehende Obliegenheit zu erfüllen; — dagegen über Dinge nicht nachzuforschen, zu deren Kenntniß er nicht berechtiget ist oder welche zu wissen ihm schädlich wäre. Ein Jeder ist ferner verpflichtet, die von ihm erkannte Wahrheit nie zu gebrauchen zu unrechten und sündhaften Zwecken und Andern sie nie mitzutheilen, wenn es nicht geschehen kann ohne Verletzung irgend eines fremden Rechtes oder ohne Sünde überhaupt.

Gegen diese Pflichten wird also gefehlt:

1. durch schuldbare Unwissenheit und schuldbaren Irrthum;
2. durch sträflichen Vorwitz;
3. durch Leichtgläubigkeit oder auch durch Verweigerung der Anerkennung der vollkommen glaubwürdig dargebotenen Wahrheit;
4. durch Schaden bringende und sündhafte Mittheilungen.

Der hl. Thomas (2. 2. q. 167. a. 1 *de curiositate*) äußert sich über den Mißbrauch der Erkenntniß der Wahrheit: „ipsa veritatis cognitio per se loquendo bona est", — sie kann aber zum Uebel werden „vel in quantum aliquis de cognitione veritatis *superbit* secundum illud 1 Cor. 8, 1 *scientia inflat*, vel in quantum homo utitur . . . ad peccandum. Das Studium kann fehlerhaft sein theils von Seite der Absicht, die dabei leitet, und so verlieren jene, welche in der Wissenschaft nur die Verherrlichung des Menschengeistes suchen, die Kenntniß Gottes, der höchsten Wahrheit, und die Tugend, das Ziel aller Erkenntniß der Wahrheit [1]; — theils von Seite des Gegenstandes, indem man seine Geistesthätigkeit mit Vernachlässigung des Pflichtmäßigen dem Angenehmen zuwendet [2]; — theils von Seite der gewählten Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit (z. B. Aberglauben); — theils wenn man nicht von der Erkenntniß des Geschaffenen sich erhebt zur Erkenntniß des Ewigen [3]; — theils wenn man sich beschäftiget mit Objecten, welche weit über unsere Fassungskraft erhaben sind, wodurch man sich der Gefahr des Irrthums aussetzt [4].

---

[1] S. *August.* de mor. Eccl. c. 21: Sunt qui desertis virtutibus et nescientes quid sit Deus et quanta majestas semper eodem modo manentis naturae, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissime intensissimeque perquirant.

[2] S. *Hieron.* ep. 146 *ad Damas:* Sacerdotes dimissis Evangeliis et Prophetis videmus comoedias legere et amatoria bucolicorum versuum verba cantare.

[3] S. *August.* de vera Relig. cap. 29: „in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.

[4] Eccli. 3, 22: *Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus.*

§ 2. In Ansehung des guten Namens und der Ehre.

Der gute Name ist ein Gut, welches höher steht, als jedes Vermögensrecht, aber niederer als das Leben und als die übernatürlichen Güter. Er ist ferner ein Gut, an welchem nicht wir allein interessirt sind, sondern auch andere Personen, die mit uns Glieder einer und derselben moralischen und socialen Einigung sind, — dessen wir auch nicht entbehren können, ohne die Erfüllung der in unserer socialen Stellung uns obliegenden Pflichten mehr oder weniger zu gefährden.

Daraus folgt, so oft es einem wirklichen Tugendzwecke dienen kann, seinen guten Namen nicht zu schützen, sei es erlaubt; wo aber weder die Tugend dadurch gefördert wird, noch die eigene oder der Angehörigen Existenz davon bedingt ist, dürfe der gute Name nicht preisgegeben werden, — am allerwenigsten dann, wenn es nicht geschehen könnte, ohne seiner Familie oder dem Stande, welchem man angehört, eine Makel aufzuprägen oder das zur Erfüllung seiner Berufspflichten nötige Vertrauen zu verlieren. In allen diesen Fällen ist strenges Gebot das Wort: *„curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri pretiosi et magni“* (Eccli. 41, 15).

Dagegen wäre in sündhafter Weise guter Name und Ehre gesucht:

1. durch Heuchelei — scheinen wollen, was man nicht ist. *„Ne fueris hypocrita in conspectu hominum.“* Eccli. 1, 37. — Sie ist schwere Sünde [1], wenn man den Schein des Guten zum Deckmantel einer schweren Sünde macht zu dem Zwecke, in dieser um so leichter verharren zu können, — oder in der Absicht, dadurch Andere für das Böse zu gewinnen, zu welchem man sie zu verleiten sucht, — oder sich dadurch Aemter oder Güter zu erschleichen, welche vom Verleiher nur unter der Bedingung zugetheilt werden, daß der Empfänger wahrhaft würdig ist. Ist der Zweck der Heuchelei kein anderer als das Wohlgefallen der Menschen zu gewinnen, so ist sie läßliche Sünde; *„magis videtur vanus quam malus.“* [2]

2. Durch Ruhmsucht (jactantia), — indem man höher schätzt, daß man gut zu sein scheint, als daß man es ist [3], und daher auch mehr seine Vorzüge anpreist, als diese wirklich Anerkennung verdienen, oder sich Mühe gibt, dieselben möglichst zur Schau zu tragen [4]. **„Laudet te alienus et non os tuum; extraneus et non labia tua.“** Prov. 27, 2. Ruhm-

---

[1] Job 13, 15 sq.: . . . *non enim venit in conspectu ejus omnis hypocrita.* Matth. 6 et 23. Luc. 12, 1. S. *Bernard. apol. ad Guil. abb.* c. 1: Quis magis impius, an profitens impietatem, an mentiens sanctitatem? Nonne is, qui etiam mendacium addens geminat impietatem?

[2] S. Th. 2. 2. q. 111. a. 2 et 4.

[3] S. *August.* de Civ. Dei XII. 8: „vitium animae perverse amantis laudari ab hominibus spreto testimonio conscientiae.“

[4] S. Th. q. 112: . . . quandoque enim aliquis loquitur de se . . . *supra id quod de eo homines opinantur,* quod Apostolus refugiens dicit (2 Cor. 12, 6): *parco, ne quis existimet me supra id quod videt in me aut audit aliquid ex me.* Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se *supra id quod in se est secundum rei veritatem.*

sucht ist schwere Sünde, wenn sie verbunden ist mit stolzer Erhebung gegen Gott selbst (Ezech. 28, 2), oder mit sehr liebloser Schmähung oder Verachtung des Nächsten (Luc. 18, 11), oder wenn man sich seiner schwer sündhaften Handlungen rühmt (Prov. 2, 14).

Eine Art Ruhmsucht ist auch lügenhafte Scheindemut (ironia)[1], welche einen Defect vorgibt, den man nicht in sich erkennt, oder einen Vorzug verläugnet, den man zu besitzen glaubt, nur um Andere zu den entgegengesetzten Lobeserhebungen zu veranlassen.

Dritte Section.

A. Verletzung des Rechtes des Nächsten auf Wahrheit.

§ 1. Lüge.

Das Recht des Nächsten auf Wahrheit wird verletzt entweder dadurch, daß man ihn schuldbar in Irrthum führt; oder dadurch, daß man etwas, was man von ihm ohne die Berechtigung weiterer Mittheilung in Erfahrung gebracht hat, dritten Personen anvertraut, — also durch Lüge und widerrechtliche Offenbarung von Geheimnissen.

Die Lüge ist vom hl. Augustin (lib. de mendacio cap. 4), wie der hl. Thomas (2. 2. q. 110 a. 1) anführt (vgl. mit Enchir. cap. 22), bezeichnet als enunciatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata. Die „enunciatio" kann geschehen nicht allein mit Worten, sondern auch durch jede äußere Handlung und jedes äußere Zeichen. Daher ist Verstellung und Heuchelei jederzeit auch eine enunciatio falsi. — Unter „falsum" ist zu verstehen, was man für unwahr hält und dennoch für wahr ausgibt. Etwas für wahr aussagen, was man für wahr hält, ist keine Lüge, mag es auch objectiv unwahr sein. Nur der Widerspruch der äußern Manifestation mit der innern Ueberzeugung macht die Lüge aus. So kann man auch ein Versprechen, das nicht gehalten wird, nicht eine Lüge nennen, wenn man nur, als man es machte, wirklich den Willen hatte, es zu halten[2]. „Cum voluntate ad fallendum prolata" will sagen, damit etwas Lüge genannt werden könne, sei notwendig die volle freie Aussage einer als unwahr erkannten Sache als wahr, welche also an und für sich geeignet ist, Andere, welche sie hören würden, in Irrthum zu führen. Aber es gehört nicht wesentlich zur Lüge der Wille oder die Voraussicht, daß Jemand wirklich in Irrthum geführt werde. Würde jedoch dieses letzte Moment fehlen, so wäre die Lüge nicht als Verletzung fremden Rechtes zu betrachten. Lüge als solche ist daher auch genügend definirt mit den Worten „locutio vel significatio contra mentem".

*) Wenn der hl. Augustin von der Lüge handelt, redet er davon immer als verbunden mit der Absicht zu täuschen, weil es zu seiner Zeit als zweifelhaft galt, ob jene Absicht wesentliches Moment der Lüge sei oder nicht. Er erklärt sich selbst hierüber de mend. cap. 4 in fine: Utrum ergo mentiatur, quisquis fallendi non habet voluntatem, . . . dubitari potest. Nemo autem dubitat, mentiri eum, qui volens falsum enuntiat causa

[1] Th. q. 113.

[2] S. Th. 2. 2. q. 110. a. 3 ad 5.

fallendi, ... sed utrum hoc solum sit mendacium, alia quaestio est. Interim de hoc genere, in quod omnes consentiunt, inquiramus etc. Uebrigens geht aus Allem hervor, daß der hl. Augustin für wesentlich zur Lüge nur hielt, wie er sagt Enchir. cap. 18: aliud clausum in pectore, aliud in lingua promptum, quod malum est proprium mentientis [1].

Ueber die Natur der Lüge ist jetzt als einzig wahre und katholische Lehre das anzunehmen, was der hl. Thomas (2. 2. q. 110. a. 1) erklärt mit den Worten: Intentio voluntatis inordinatae potest ad duo ferri, quorum unum est, ut falsum enuncietur, aliud est effectus proprius falsae enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enunciatur, et quod adsit voluntas falsum enunciandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas *materialiter*, quia falsum dicitur; et *formaliter* propter voluntatem falsum dicendi; et *effective* propter voluntatem falsitatem imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet, quod habet aliquis voluntatem falsum enunciandi; unde et mendacium nominatur ex eo, quod contra mentem dicitur [2].

Die Verläugnung der Wahrheit ist etwas dem vernünftigen Wesen so Widernatürliches, daß sie Niemand wollen kann um ihrer selbst willen, sondern nur wegen irgend eines anderen Zweckes. Als derartiger Zweck ist aber nur denkbar entweder Vortheil oder Abwendung eines Schadens für sich selbst oder für Andere, — oder Beschädigung Anderer, aus welcher man für sich oder einen Dritten etwas gewinnen will, — oder Scherz und Unterhaltung. Eine jede Lüge ist deßhalb entweder Not- oder Nutzlüge (mend. officiosum) oder Scherzlüge (jocosum) oder Schadenlüge (perniciosum) [3].

Keine Lüge ohne Unterschied ihrer Art ist frei von aller Sünde. *„Noli velle mentiri omne mendacium"* (Eccli. 7, 14). *„Mendacium fugies"* (Exod. 23, 7). *„Nolite mentiri invicem"* (Coloss. 3, 9) [4]. Denn ein Act, welcher seinem Objecte nach immer gegen Gottes Willen und Anordnung ist, bleibt sündhaft unter allen Umständen und auch bei dem heiligsten Zwecke — bonum ex integra causa, malum ex omni defectu. Der Gebrauch des Mittheilungsvermögens aber zu einer der innern Gesinnung und Ueberzeugung widersprechenden äußeren Manifestation ist jederzeit gegen Gottes Willen, welcher, da er den Menschen schuf zu seinem Ebenbilde, als die ewige Wahrheit jenes Vermögen zu keinem andern Gebrauche bestimmen konnte, als daß die ganze äußere Erscheinung und Handlung des Menschen im Einklange stehe mit seinem innern Denken und Wollen [5]. Deßhalb ist die Lüge immer Sünde, selbst wenn sie dienen könnte zur Rettung des eigenen oder eines fremden

---

[1] Vgl. den Commentar des P. Faure zu Enchir. cap. 22.

[2] Sieh über diese Streitfrage Carrière n. 924.

[3] Cfr. S. Th. l. c. a. 2.

[4] Levit. 19, 11. Ps. 5, 6. Prov. 19, 9. Eph. 4, 25.

[5] Et utique verba propterea sunt instituta non per quae se homines invicem fallant, sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est. S. *August.* Enchir. cap. 22. S. Th. l. c. a. 3. — — Plato (de Rep. l. III.) meint, in der Politik und zum gemeinen Besten sei das Lügen schon erlaubt, „privatis autem hominibus minime attingendum." Hugo Grotius, Puffendorf, Barbeyrac und andere Naturrechtslehrer dieser Richtung vertheidigen denselben Grundsatz. Die alten Priscillianisten sind unter den Häretikern jene, welche zumeist Lüge und Meineid zum Schutze ihrer Irrthümer vertheidigten.

Lebens oder zu welchem hohen und vollkommenen Zwecke nur immer. C. 4 X. *de usur.* (5, 19) . . . . . quia cum Scriptura sacra prohibeat pro alterius vita mentiri . . . . Cfr. c. 14 C. XXII. q. 2. Wie die in der heiligen Schrift vorkommenden Thatsachen, welche anscheinend eine Lüge enthalten, ja sie sogar zu rechtfertigen scheinen, nicht im Mindesten gegen die Wahrhaftigkeit verstoßen, darüber sind die Exegeten zu hören und besonders der hl. Thomas l. c. a. 3, welcher in seinen Erklärungen dem hl. Augustin folgt[1].

Die Meinung, eine Notlüge könne ohne Sünde sein, hatte ehedem viele und selbst große Männer zu Vertheidigern. Der hl. Augustin schrieb dagegen sein Buch contra mendacium ad Crescentium[2], und widerlegt dieselbe Ansicht an vielen andern Stellen seiner Werke[3].

In Ansehung der Größe der Sündhaftigkeit sind übrigens die einzelnen Arten der Lüge sehr verschieden. Duo sunt omnino genera mendaciorum, sagt der hl. Augustin in psalm. 5, in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa, cum aut jocamur, aut ut proximis prosimus, mentimur. Illud primum in jocando ideo non est perniciosissimum, quia non fallit. Novit enim ille, cui dicitur, joci causa esse dictum. Secundum autem ideo minus est, quia retinet nonnullam benevolentiam. Es ist moraltheologischer Satz: die Schadenlüge allein kann an und für sich, ohne Hinzukommen einer andern Art von Sünde, schwere Sünde sein (est ex genere suo peccatum mortale); die Not- und Scherzlüge werden nur zur schweren Sünde unter Umständen, durch welche zugleich ein anderes Gebot in wichtiger Sache übertreten wird (non est mortale nisi per accidens).

Den Beweis für diesen Satz faßt der hl. Thomas (l. c. a. 4) in folgender Weise: Was eine schwere, die Lebensgemeinschaft mit Gott aufhebende Sünde sei, muß beurtheilt werden nach dem Gegensatze der Handlung zur Liebe, welche eben diese Lebensgemeinschaft ausmacht. Der Gegensatz der Lüge nun zur Liebe läßt sich betrachten von Seite der Wahrheit, welche geläugnet wird, von Seite des dabei beabsichtigten Zweckes, endlich von Seite der obwaltenden Umstände. Ist die geläugnete Wahrheit eine von Gott geoffenbarte, so ist die Lüge gerichtet gegen Gott selbst (contra caritatem Dei) und ist nicht bloß gegen die Wahrheit, sondern auch gegen die Tugenden des Glaubens und der Religion, und schwere Sünde, mögen Zweck und Umstände welcher Art nur immer sein. Wird Jemand in Irrthum geführt bezüglich einer Wahrheit, deren Kenntniß er ohne bedeutenden Nachtheil für sein ewiges

---

[1] Verschiedene Beweise über die unbedingte Unerlaubtheit der Lüge sieh bei Carrière n. 930.

[2] Das cap. 18 Enchirid. beginnt mit den Worten: verum hic difficillima et latebrosissima gignitur quaestio, de qua jam grandem librum, cum respondendi necessitas nos urgeret, absolvimus: utrum ad officium hominis justi pertineat aliquando mentiri.

[3] Enchirid. cap. 22: Nec ideo ullum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus aliquando alicui prodesse mentiendo. Possumus enim et furando aliquando prodesse . . . . nec ideo tale furtum quisquam dixerit non esse peccatum. Possumus et adulterando . . . .

oder zeitliches Wohl nicht entbehren kann, so ist die Lüge gerichtet zunächst gegen den Nebenmenschen (contra caritatem proximi) und eine schwere Verletzung desselben, daher bei jedem Zwecke und unter allen Umständen schwere Sünde. In beiden Fällen ist die Lüge Schadenlüge. Täuschung, welche nur unbedeutenden Nachtheil des Nächsten zur Folge hat, ist wohl Schadenlüge, aber nicht schwere Sünde.

Von Seite des Zweckes der Lüge kann Beabsichtigung des eigenen oder fremden Vortheiles oder einer geselligen Unterhaltung ohne alle Verletzung religiöser Wahrheit und guter Sitte nie als schwere Sünde bezeichnet werden; Beabsichtigung des Schadens eines Andern dagegen oder der Verhöhnung von Religion und Sittlichkeit ist zur schweren Sünde imputirbar. Diese Absicht aber gibt der Lüge die Eigenschaft der Schadenlüge.

Durch die Umstände wird eine Verletzung der Wahrheit, welche nicht nach den obigen Sätzen schon schwere Sünde wäre, zu einer solchen nur dann, wenn schweres Aergerniß oder bedeutender Schaden für Andere daraus vorhergesehen wird. In diesem Falle aber liegt in der Lüge wieder ein Moment, das sie zur Schadenlüge macht.

Nur in der Eigenschaft der Schadenlüge also kann eine Lüge schwere Sünde sein. Ist dieselbe nicht vorhanden, so ist es immerhin unerlaubt, zu lügen, Todsünde aber ist es nie.

Wenn es in der heiligen Schrift heißt: „perdes omnes qui loquuntur mendacium" ps. 5, 7; „os, quod mentitur, occidit animam" Sap. 1, 11, so ist darunter nur das mendacium perniciosum zu verstehen [1].

§ 2. Verheimlichung der Wahrheit.

„Aliud est mentiri, aliud verum occultare, siquidem aliud est falsum dicere, aliud verum tacere." So der hl. Augustin in ps. 5 [1]. — Das negative Gebot „non loqueris falsum testimonium" obligirt dazu, daß man in seinen Reden und den äußern Zeichen seiner innern Ueberzeugung keinen Widerspruch mit dieser selbst duldet, und daß man Niemand in Irrthum führt. Aber einem Andern alles zu sagen, was man selbst weiß, oder, wenn man einmal eines der Wahrheit gemäßen Ausdruckes und äußern Zeichens sich bedient hat, jeden Zweifel über den wahren Sinn desselben ihm zu benehmen, dazu ist man nicht verpflichtet [2], außer in jenen Fällen, in welchen die Tugenden der Religion, der Pietät, der Liebe oder der Gerechtigkeit nicht einmal Vorenthaltung der Wahrheit dulden würden.

Abgesehen von diesen Fällen ist daher auch der Gebrauch zweideutiger Ausdrücke, wobei der Hörende bezüglich des wahren damit verbundenen Sinnes sich irren kann, nicht sündhaft. Ein Widerspruch zwischen dem äußern Zeichen und dem Bezeichneten liegt nicht vor, — daß der Andere sich irrt, hat er sich selbst zuzuschreiben; er wird nicht in Irrthum geführt. Ich lasse nur bezüg-

---

[1] Cfr. c. 14. C. XXII. q. 2.

[2] Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari. S. Th. 2. 2. q. 40. a. 3.

lich einer mir bekannten Sache einen Andern in Zweifel, der nicht berechtiget ist, von mir zu fordern, daß ich ihm hierüber unzweifelhafte Gewißheit gebe. Der Ausdruck muß jedoch wirklich zweideutig sein, so daß jeder vernünftige Mensch entweder nach dem gewöhnlichen üblichen Gebrauche des Zeichens (aequivocatio) die Doppelsinnigkeit vermuten, oder aus den Umständen abnehmen könnte, der Sprechende verbinde mit dem gewählten Zeichen einen andern als den im gewöhnlichen Leben damit verknüpften Sinn (restrictio). So gibt es manche Redensarten, welche im gesellschaftlichen Leben eingebürgert und, obwohl nicht buchstäblich wahr, doch auch keine Lügen sind, weil nach dem üblichen Gebrauche der Sinn derselben leicht erkannt werden kann. Man sagt einem Armen, man habe kein Geld; dieß ist in dem Sinne zu verstehen, man habe kein Geld, das man ihm geben könne. Oder man läßt einem Besuchenden sagen, man sei nicht zu Hause; nach dem gewöhnlichen Gebrauche liegt der Sinn sehr nahe, man könne in diesem Augenblicke Niemand empfangen; u. s. w. [1]

Legt man dem Zeichen einen Sinn unter, welcher von Niemand aus demselben könnte erkannt werden, so ist dieß in Nichts von einer Lüge unterschieden. Man nennt dieß sophistische Hülfsmittel, zu lügen und doch dabei sich von der Lüge frei zu sprechen, restrictio pure mentalis im Gegensatze zu einer durch die objective Mehrsinnigkeit des Ausdruckes begründeten Restriction desselben auf einen von dem aufmerksamen Hörer oder Beobachter erst zu errathenden Sinn, welche man mit dem Terminus „restrictio non pure mentalis“ bezeichnet [2].

Auch jener nicht sündhaften Aequivocationen und Restrictionen soll man sich ohne wichtige Gründe nicht bedienen, da es praktisch sehr schwierig ist, die rechte Grenze von restrictio pure und non pure mentalis immer zu erkennen und nicht zu überschreiten. Je mehr derjenige, mit welchem man verkehrt, zu erwarten berechtiget ist, daß man ihm in der Sache, um die es sich handelt, nichts verheimlichen wolle, — je weniger leicht ferner der gewählte Ausdruck den intendirten Sinn errathen läßt, desto wichtigere Gründe werden erfordert zur Anwendung der Restriction. Wie selten erst wird es dann rathsam sein, ihrer sich zu bedienen, wenn die Aussage mit einem Eide bekräftiget werden soll!

Von Dingen, welche man ohne Sünde Andern nicht mittheilen kann, ist es nicht Lüge zu sagen, man wisse sie nicht. Denn das Wissen davon ist bezüglich des Andern ganz und gar ein Nichtwissen, ein Wissen, welches im gesammten Mittheilungsvermögen des Menschen keinen Ausdruck hat. Dieß gilt ganz besonders von dem Wissen des Beichtvaters. — Eben so ist es nicht Lüge, geradezu zu läugnen, wenn Jemand um etwas fragt, wornach zu fragen ihm nicht erlaubt ist, z. B. wenn ein Ehegatte die Gattin fragt, ob sie keinen Ehebruch begangen hat; wenn ein Richter fragt, ob der Gefragte nicht eines Verbrechens schuldig sei, wofür keine genügenden Beweise vorliegen, u. s. w. Da die Frage nur zu interpretiren ist als Verlangen der Mittheilung des

---

[1] Gousset n. 1048.

[2] Eccli. 37, 23: *qui sophistice loquitur, odibilis est.* Ps. 33, 14: *labia tua ne loquantur dolum* etc.

wahren Sachverhalts, in so weit man ein Recht hat, darnach zu fragen, ist die verneinende Antwort ganz wahr relate ad mentem interrogantis.

Den Gebrauch von Restrictionen findet man auch in der heiligen Schrift und im Leben Christi selbst. So Marc. 13, 32; Jo. 2, 19; 11, 11; 7, 8. 10; Matth. 9, 24.

Die Ausartung der Lehre von Erlaubtheit der Restriction ist verdammt von Innocenz XI. in den folgenden Sätzen:

prop. 26: *Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus sive propria sponte, sive recreationis causa sive quocunque alio fine juret, se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur nec est perjurus.*

prop. 27: *Causa justa utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa.*

prop. 28: *Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali praestare juramentum, quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis, quia non tenetur fateri crimen occultum* [1].

§ 3. Widerrechtliche Offenbarung von Geheimnissen.

In seinem Rechte auf Wahrheit wird Jemand auch verletzt, wenn ein Anderer das, was er von ihm mit der ausdrücklichen Verpflichtung erfahren hat, es geheim zu halten, dritten Personen mittheilt, ohne daß sie einen genügenden Anspruch darauf hätten, Kenntniß von der Sache zu erhalten. „Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est animi, celat amici commissum; prov. 11, 13.

Man unterscheidet:

a) secretum commissum, was ein Anderer unserer Verschwiegenheit anvertraut hat zum eigenen oder zu dessen oder zu eines Dritten Nutzen und Vortheil;

b) secretum promissum, was man sich unter dem ausdrücklichen Versprechen, es geheim zu halten, von einem Andern mittheilen ließ [2];

c) das Geheimniß, zu welchem der Beruf verpflichtet, — wie der Beruf des Arztes, Chirurgen, Advocaten, des Theologen, der in Gewissenssachen berathen wird, und ganz besonders des Seelsorgers. Das Beichtgeheimniß, zu welchem der Beichtvater als solcher verpflichtet ist, darf nicht unter diese Kategorie gereiht werden. Es gehört einer höheren Ordnung an und hat seinen Grund im Sacramente;

d) das Briefgeheimniß. Es ist Rechtsverletzung, fremde versiegelte Briefe zu öffnen, oder schon offene, die Jemand verloren oder an einem Orte liegen ließ,

---

[1] Der hl. Liguori handelt von der Restriction lib. IV. n. 152 sqq. Sehr ausführlich enthält die hieher gehörigen Fragen Carrière n. 937—960.

[2] Die Frage, ob ein derartiges Versprechen nur unter Treue des gegebenen Wortes oder unter stricter Gerechtigkeit obligire, ist wohl nur darnach zu entscheiden, ob die Verletzung schwer schädige oder nicht; ferner ob eine Gegenleistung bedungen ist oder nicht. (Sieh oben S. 596) Carrière n. 967.

zu lesen, oder solche, welche eine Person in der Meinung von sich geworfen, sie seien vollkommen unleserlich, während ihr Inhalt sich noch entziffern läßt, zum Nachtheile derselben oder einer andern dritten Person zur Kenntniß Anderer zu bringen. Alle öffentliche Treue stünde auf dem Spiele, würde das Briefgeheimniß nicht heilig gehalten;

e) Alles, was man zufällig oder durch unerlaubte Mittel erfahren hat, und wovon zu präsumiren ist, daß einem Andern an dessen Geheimhaltung gelegen sein muß, so lange es nicht ohnehin schon notorisch geworden ist.

f) Alles, was ohne Schaden für den Nächsten nicht ausgesagt werden kann.

Da Jeder das Recht hat, das ihm allein Bekannte auch nur jenen mitzutheilen, welchen er selbst will, in so weit er nicht aus irgend einem Grunde verpflichtet ist, Jemand hievon Kenntniß zu geben, so ist jede Verletzung eines Geheimnisses Ungerechtigkeit. Schwere Sünde ist sie dann, wenn daraus bedeutende Nachtheile für Andere oder große Kränkung der Person zu befürchten sind, gegen welche man solcher Untreue sich schuldig macht [1]. Eben so sündhaft ist es, einen Andern zur Verletzung eines Geheimnisses zu veranlassen, noch mehr, wenn man List und Gewalt zu diesem Zwecke anwendet. Zur Geheimhaltung einer unbedeutenden oder gleichgiltigen Sache kann man sich auch durch das ernsteste Versprechen, selbst wenn man wollte, nicht unter schwerer Sünde verpflichten.

Ist die unter dem Siegel der Verschwiegenheit erfahrene Sache der Art, daß man sich gar nicht verpflichten dürfte, sie geheim zu halten, wie es z. B. ungerechte Anschläge gegen andere Personen oder gegen den Staat sind, oder sündhafte Dinge, zu deren Abstellung Anzeige nötig ist u. dgl., so gehört dieß selbstverständlich nicht unter die Geheimnisse, von welchen oben die Rede ist, und hätte man sogar eidlich Stillschweigen versprochen [2].

Eben so wenig ist es Unrecht, wenn Jemand einen ungerechter Weise gegen ihn angesponnenen geheimen Anschlag zu erfahren sucht, oder wenn Aeltern und Vorgesetzte aus Briefen oder auf andere Weise sich Kenntniß von dem verschaffen, was Kinder und Untergebene gegen ihre Pflicht vor ihnen geheim halten wollen [3].

---

[1] Ist es auch schwere Sünde, ein anvertrautes, sei es auch wichtiges, Geheimniß einem oder dem andern erprobten und verschwiegenen Manne unter dem gleichen Siegel des Geheimnisses mitzutheilen? — Dieß läßt sich nicht behaupten, es müßte denn der Person, welcher man Geheimhaltung versprochen hatte, daran viel gelegen sein, daß gerade vor jenen die Sache geheim bleibe. (So *Lugo* d. 14. s. 9. n. 147.)

[2] Am strengsten bindet das Berufsgeheimniß, da jede Verletzung desselben den Stand und Beruf selbst um das für das öffentliche Wohl so notwendige Vertrauen bringen würde. Gegen dasselbe zu reden wäre nur Pflicht, wenn außerdem die höchsten Interessen auf dem Spiele stünden.

[3] Entbindet von der Pflicht des Geheimnisses die Abwendung eigenen Schadens? — Handelt es sich um ein secr. *promissum*, so wird die Frage in dem Falle zu bejahen sein, daß der drohende Nachtheil bei Ablegung des Versprechens nicht vorhergesehen wurde, und so groß ist, daß man sich bei Kenntniß desselben gewiß nicht zum Versprechen herbeigelassen hätte. Hat sich der Versprechende aber ausdrücklich obligirt, eher das Leben zu lassen als das Schweigen zu brechen, so ist nach der Meinung Sporer's, Layman's u. A. dieses Versprechen nicht bindend, weil es einer directen Preisgebung seines Lebens gleichkäme.

B. Verletzung des Rechtes auf guten Namen und Ehre.

§ 4. I. durch innere Acte.

So lange nicht unbestreitbar erwiesen ist, Jemand habe einen Defect, wegen dessen er der guten Meinung und der Ehre vor seinen Mitbürgern nicht eben so würdig erschiene als Andere, die auf gleicher Stufe der gesellschaftlichen Stellung mit ihm sich befinden, darf ein solcher auch in keiner Weise präsumirt werden. Und selbst wenn es Thatsache ist, daß Jemand eine Handlung sich erlaubt hat, welche objectiv nicht gebilliget werden kann, so hat der Handelnde gleichwohl noch das Recht, daß Niemand die Absicht und die Gesinnung, in welcher er handelte, für schlecht und sündhaft halte, so lange es nicht unläugbar geworden ist, daß er mit vollem Bewußtsein des Unrechtes der Handlung und mit voller Freiheit diese gesetzt habe [1].

Es ist ein großer Unterschied zwischen Beurtheilung einer objectiven Wahrheit und Thatsache, — und eine solche ist auch jede einmal nach außen hin vollendete Handlung an sich ohne Beziehung auf ihre moralische Imputabilität — und dem Urtheile über den innern Werth einer Person (judicium de rebus et de personis) [2]. Bei dem ersten Urtheile handelt es sich um das Interesse desjenigen, welcher zu urtheilen hat; es liegt ihm daran, die Wahrheit ganz irrthumslos zu erkennen. So wird man eine Handlung an sich als Thatsache nicht vollkommen übereinstimmend mit dem Gesetze des sittlichen Handelns nennen, wenn diese Uebereinstimmung nicht gewiß ist. Bei dem Urtheile der zweiten Art dagegen handelt es sich um das Interesse der Person, die beurtheilt wird. Dieser liegt daran, daß man sie für gut und aller Achtung werth halte, bis ihre Unwürdigkeit zur Gewißheit geworden ist. Der Satz „in dubio melior conditio possidentis“ findet hier sicher seine vollste Anwendung; *dubia in meliorem partem interpretanda* [3]. Diese

---

Lugo, Lessius u. A. erkennen aber darin nur die Zulassung einer Gefährdung des Lebens aus heldenmütiger Liebe. — — — Vom secr. *commissum* sagt der hl. Thomas (Quodl. 1. art. 15), es müsse gehalten werden, so lange man ohne Sünde schweigen kann. Die meisten bewährten Auctoren sind jedoch der Ansicht, wer ein Geheimniß anvertraut, könne damit nicht verpflichten, es mit eigenem großen Nachtheil zu halten. Nur wenn aus Offenbarung desselben großer Schaden für das Gemeinwohl erwachsen würde, müßte man schweigen selbst mit eigenem großen Schaden. S. *Lig.* n. 970 sq.

[1] Was einen Menschen in der Gesellschaft ehrlos mache nach den Begriffen der Gesetzgebung, werden wir nicht einlässig besprechen. — Papst Fabianus schreibt an die Orientalischen Bischöfe: Illi, qui illa peccata perpetrant, de quibus Apostolus ait: *quoniam, qui talia agunt, regnum Dei non consequentur* . . . . . infamiae maculis sunt aspersi, et in barathrum delabuntur, nisi eis sacerdotali auctoritate subventum fuerit. Similiter et illi, de quibus ipse ait: *cum hujuscemodi hominibus nec cibum sumere* . . . . (c. 3. C. VI. q. 1). Damit ist die Infamie bezeichnet, welche in der kirchlichen Gesellschaft Jemand treffen kann, analog der Infamie in der bürgerlichen Gesellschaft.

[2] S. Th. 2. 2. q. 60. a. 4 ad 2.

[3] Ex hoc ipso, quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, injuriatur ei et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere vel nocumentum quodcunque inferre absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent

Grundsätze geben auch die Norm zur Beurtheilung der Lehren und Schriften eines Mannes und zur Beurtheilung seiner Person selbst. So urtheilt die Kirche nicht über die Person desjenigen, dessen Lehren und Schriften sie als irrthümlich verwirft; bekennt er sich auch nach deren Verdammung offen und wissentlich zur verworfenen Lehre, so hat er sich selbst gerichtet.

Außerdem sind zwei andere Sachen nicht zu verwechseln. Regel der Klugheit nämlich ist es, sich Niemand anzuvertrauen, von dessen Zuverlässigkeit man nicht vollkommene Gewißheit hat, da es gewiß ist, daß in jedem Menschen die Möglichkeit des Irrthums und die Freiheit und Möglichkeit liegt, schlecht zu handeln. Pflicht der Gerechtigkeit aber ist es, über den wirklichen Gebrauch der Freiheit von Seite eines Menschen und seine sonstigen persönlichen Eigenschaften kein nachtheiliges Urtheil sich zu bilden, ohne vollen Beweis hiefür zu haben.

Nolite judicare, ut non judicemini (Matth. 7, 1); nolite judicare secundum faciem, sed justum judicium judicate (Jo. 7, 24), lautet der Wille Christi, welchem allein das Gericht übergeben ist und in dessen Rechte daher ein Jeder eingreift, der sich selbst ein Urtheil über den Nächsten anmaßt. *Neque pater judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio* [Jo. 5, 22] [1]. Das freventliche Urtheil ist gefällt von einem Richter, welchem alle Competenz fehlt (*unus est legislator et judex, qui potest perdere et liberare; tu autem quis es, qui judicas proximum?* Jac. 4, 12. 13); welcher der Wissenschaft entbehrt (Einer nur ist *scrutans corda et renes Deus* ps. 7, 10); welcher nur ungerecht urtheilen wird, weil die Eigenliebe Klägerin und Richterin zugleich ist, und ihr so Vieles daran liegt, daß der Beklagte verurtheilt werde.

Eines derartigen ungerechten Gerichtes macht man sich schuldig:

a) durch Zweifel über den persönlichen Werth und die Ehrenwürdigkeit eines Andern auf nichtige Gründe hin (dubium);

b) durch Argwohn, in welchem man sich ohne hinreichenden Grund zur Meinung hinneigt, Jemand entbehre eines persönlichen Vorzuges, der sonst bei Personen seines Gleichen vorausgesetzt wird, ohne aber urtheilen zu wollen (suspicio);

c) durch nachtheilige Meinung über Andere, indem man wegen ganz ungenügender Gründe Jemand für fehlerhaft hält, die Möglichkeit, in seinem Urtheile sich zu irren, aber doch noch zugibt (opinio temeraria);

d) durch das vollendete Urtheil, womit man einen Andern zweifellos für fehlerhaft hält, ohne hinreichende Beweisgründe hiefür zu haben (judicium temerarium).

Das vollendete Urtheil ist schwere Sünde, wenn man es sich gebildet hat

---

manifesta indicia de malitia alicujus, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando, quod dubium est. (S. Th. l. c. in corp.)

[1] Itaque nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium, et tunc laus erit unicuique a Deo. 1 Cor. 4, 5.

1) mit voller Freiheit und ohne Annahme der Möglichkeit des Gegentheils,

2) auf Gründe hin, deren Richtigkeit nicht unbekannt ist,

3) und bezüglich einer Sache, in welcher es ohne schwere Kränkung des Nächsten vor Andern nicht ausgesprochen werden könnte [1].

Dasselbe scheint aber unter den nämlichen Bedingungen auch von den andern oben aufgeführten innern dem Rechte auf guten Namen zuwider laufenden Acten gesagt werden zu müssen. Sie schließen immer das Urtheil in sich, der innere Werth einer Person sei in Zweifel zu stellen, und so oft dieses Urtheil nach den Umständen der Person und der Sache ohne schwere Beleidigung für den Betheiligten nicht vor Andern dürfte geäußert werden, ist auch der innere freie derartige Act nicht ohne schwere Sünde.

Die jedem Menschen inne wohnende Eigenliebe und Fehlerhaftigkeit bringt es mit sich, daß Alle sehr geneigt sind, von Andern übel zu denken, — eine Versuchung, gegen welche man ohne Unterlaß zu kämpfen hat. Sehr wahr ist das Wort des hl. Johannes Climacus *(Scala)*: peccare nos daemones urgent; aut si non peccaverimus, judicare peccantes. Nachlässigkeit, solche Zweifel sogleich zu unterdrücken, ist in keinem Falle schwere Sünde, immerhin aber gefehlt [2].

Der psychologische Grund der Geneigtheit, vorschnell nachtheilig über Andere zu urtheilen, ist eigene Verdorbenheit, welche auch im Nächsten nichts Gutes finden zu können glaubt (*in via stultus ambulans, cum ipse insipiens sit, omnes stultos aestimat* Eccle. 10, 3); Hang, sich über Alle stolz zu erheben; Abneigung, die man gegen andere Personen im Herzen trägt; lange Zeit fortgesetzte Uebung in Beurtheilung Anderer und vielseitig gemachte Erfahrung der unter den Menschen vorkommenden Verirrungen [3].

§ 5. II. Durch äußere Acte.

Der gute Name und die Ehre des Nächsten werden angegriffen durch Worte oder Handlungen, welche ein nachtheiliges Urtheil über denselben manifestiren, oder welche der ihm gebührenden Ehrenbezeugung zuwider sind. Acte dieser Art sind:

1) Aussage erdichteter oder wenigstens noch geheimer Defecte oder Vergehen in Abwesenheit des Gekränkten; Verleumdung und üble Nachrede (calumnia; detractio), welche direct gegen den guten Namen gerichtet sind;

2) Schmähung einer gegenwärtigen Person durch gemachte Vorwürfe

---

[1] Judicium interius pertinet ad injustitiam, secundum quod comparatur ad exterius judicium tamquam actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem et ira ad homicidium. S. Th. 2. 2. q. 60. a. 3 ad 3.

[2] Entstehung von Zweifeln über die Tugend Anderer, sagt der hl. Thomas (2. 2. q. 60. a. 3), pertinet ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur, — et ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipere est veniale et leve peccatum.

[3] Cfr. S. Th. l. c.

von Defecten oder Vergehen obiger Art (contumelia), und diese ist gegen den guten Namen, indem der Schmähende dem Geschmähten das Recht auf guten Namen, welches er auch bei ihm hat, offen abspricht, und zugleich gegen die Ehre. Sind noch andere Personen Zeuge hievon, bei welchen dadurch der Geschmähte des guten Namens verlustig wird, so ist das Unrecht um so größer.

3) Verleumdung und üble Nachrede mit der Absicht, die gegenseitige Freundschaft zweier Personen zu stören oder aufzuheben, Ohrenbläserei (susurratio);

4) ehrenrührige Verspottung einer gegenwärtigen Person (irrisio), — und

5) Verwünschung eines Gegenwärtigen (maledictio), welche direct gegen die Ehre gerichtet ist, aber auch mit Verleumdung und übler Nachrede verbunden sein kann.

Das Wort, das ist, das gesammte Mittheilungsvermögen ist es, wodurch ein Mensch vor dem andern erscheint so wie er ist, und wodurch der Eine mit dem Andern jedes Band der geselligen Einheit knüpft und erhält. In ihm auch bewegt sich jener Liebesverkehr Aller als Glieder Einer Familie Gottes, in welcher das Mensch gewordene göttliche Wort die Menschen geeiniget hat, weßwegen der Apostel (Eph. 4, 25) die Gläubigen auffordert: deponentes mendacium loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo, *quoniam estis invicem membra.*

In den aufgezählten Sünden dagegen ist das Wort dazu verkehrt, sich mit dem Nächsten zu entzweien, die Liebe zu vernichten. Die übrigen Rechtsverletzungen sind gegen irgend ein Gut des Nächsten gerichtet; bei diesen aber stellt sich die Person unmittelbar gegen die Person zum Angriffe auf ihren innern Werth. Sie zumeist sind die Aeußerungen des Hasses und das tödtliche Gift für die Liebe, und mittelst ihrer wendet sich sodann der Haß zu jeglichem Unrecht [1], gleichwie wiederum jedes Unrecht an der Lüge überhaupt und an diesen Arten der Lüge insbesonders seinen Schutzmantel findet; *posuimus mendacium spem nostram;* ps. 28, 15. Daher werden sie mit aufgeführt unter den Merkmalen des Gott entfremdeten und ihm feindlichen Reiches (Rom. 1, 29); daher auch bezeichnet Christus das Haupt des bösen Reiches als den Menschenmörder von Anbeginn und als Lügner und den Vater der Lüge zugleich (Jo. 8, 44). So nennt der Apostel jenen, der „plenus fallacia“ ist, einen „filius diaboli“ (Act. 13, 10), und der hl. Augustin (tr. 42 in Jo.) sagt: quomodo Pater genuit Filium veritatem, sic diabolus lapsus genuit quasi filium mendacium. Dieser Charakter ist jedem Mißbrauche des Wortes gegen die Liebe Gottes oder des Nächsten und gegen die Gerechtigkeit eigenthümlich, also jedem mendacium perniciosum überhaupt, und den aufgezählten Sünden gegen guten Namen und Ehre insbesondere.

---

[1] C. 16. C. VI. q. 1: summa iniquitas est, fratres detrahere et accusare. Unde scriptum est (1 Jo. 3): *omnis qui detrahit fratri suo, homicida est, et omnis homicida non habet partem in regno Dei.*

Da in eines jeden Menschen Herz die Eigenliebe tief gewurzelt ist, und ihre Auswüchse um jede Handlung, selbst um das Gute, das wir thun, sich zu schlingen wissen, so ist klar, daß sie beständig namentlich das Wort dem Dienste der Liebe zu entziehen und sich dienstbar zu machen sucht. Häufiger ist deßhalb nichts als die Sünden der Zunge; ihre Folgen sind unberechenbar, und dennoch, da die Eigenliebe sich vor sich selbst zu entschuldigen weiß, bleiben uns keine Fehler ohne die sorgfältigste Wachsamkeit mehr verborgen als diejenigen, zu welchen wir die Worte mißbrauchen [1]. Daraus werden wir verstehen das Wort des Apostels Jacobus „si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir", und die prägnante Schilderung der Schwäche des Menschen in dieser Beziehung und der darin liegenden Gefahren des Heiles, welche er im dritten Kapitel seines Briefes entwirft.

Der Katechet vergesse nicht, wie so leicht das Bewußtsein der Sündhaftigkeit der Acte gegen das achte Gebot einschläft, und wie notwendig eine gründliche und eindringliche Belehrung hierüber ist. Der Beichtvater habe stets die Wahrheit vor Augen, daß diese Sünden sich dem Blicke des Pönitenten selbst und dem Beichtvater eben so geschickt zu verbergen wissen als die gründliche Anklage derselben mit ihren Folgen und ihre Besserung und Buße für sie notwendig ist.

§ 6. Verleumbung; üble Nachrede [2]; Schmähung (calumnia; detractio; contumelia).

Die erste Art der Verletzung des guten Namens ist die Verleumbung im eigentlichen Sinne des Wortes, nämlich Andichtung von Mängeln oder Vergehen, von welchen der Nächste frei ist, und Behauptung derselben vor Andern (calumnia). Eine Art der Verleumbung ist Vergrößerung einer wahren beschämenden Sache, mag sie auch schon bekannt geworden sein; ferner grundlose Beimessung schlechter Absichten selbst bei guten Handlungen Anderer.

Ueble Nachrede ist die unrechtmäßige Bekanntmachung einer noch verborgen gebliebenen, aber wahren, infamirenden Sache. Ein Jeder hat ein strenges Recht auf den guten Namen bei Andern, so lange das, was ihn infamiren würde, nicht irgendwie notorisch geworden ist, sei es notorietate juris oder facti. Auch die üble Nachrede ist eine Art von mendacium perniciosum. Sie bringt Andere, welche den am guten Namen Gekränkten in keiner andern Weise zu kennen das Recht haben, als in so weit seine Eigenschaften und Handlungen notorisch sind, zur Kenntniß eines Objectes, das nicht in den Kreis der ihrer Erkenntniß bestimmten Wahrheiten gehört, — stellt ihnen als Wahrheit vor, was für sie keine Wahrheit ist, oft zu ihrem eigenen Nachtheile und immer zum Schaden dessen, von dem etwas ausgesagt wird.

Durch Notorietät der Verschuldung ist der gute Ruf einer Person bereits

---

[1] Pauci admodum sunt, qui huic vitio renuntient; raroque invenies, qui ita vitam suam irreprehensibilem exhibere velint, ut non libenter reprehendant alienam; tantaque hujus mali libido mentes hominum invasit, ut etiam qui procul ab aliis vitiis recesserunt, in istud tamen quasi in extremum diaboli laqueum incidant. S. *Hieron. ep. ad Celantiam.*

[2] Sieh über die verschiedenen hieher gehörigen Fragen Carrière n. 869—923.

verloren, und von der Sache reden ist keine Ungerechtigkeit mehr gegen den Infamirten, die Liebe aber wird gewöhnlich dabei verletzt. Immer bleibt es übrigens ungerecht, über eine Person, die durch eine Sache infamirt ist, andere noch unbekannte infamirende Dinge auszusagen, wenn dadurch der gute Name des Schuldigen in einer neuen bedeutenden Weise geschädiget würde, oder das, wodurch der Nächste an einem Orte seinen guten Ruf bereits verloren hat, auch anderwärts, wo es noch unbekannt ist, auszubreiten [1]; oder die Sache, nachdem sie bereits vergessen war, neuerdings in Erinnerung zu bringen.

Offenbarung einer wahren, aber noch geheim gebliebenen infamirenden Sache ist nur erlaubt in folgenden Fällen, aber immer so schonend und zurückhaltend als möglich:

a) wenn sie notwendig ist zur Abwendung bedeutend nachtheiliger Folgen von sich oder Andern oder von der Gesellschaft. So ist sie auch erlaubt, wenn kein anderes Mittel zu Gebote steht zur Vertheidigung der eigenen Ehre, als das wahre und erweisbare Vergehen eines Andern anzugeben.

Ganz und gar verwerflich dagegen ist die Lehre einiger dem Laxismus ergebener Auctoren, selbst Anklage erdichteter Verbrechen sei ein erlaubtes Mittel gegen jenen, der ungerecht unsere Ehre angreift. Innocenz XI. verdammte die Sätze: prop. 43: *quidni non nisi veniale sit, detrahentis auctoritatem magnam sibi noxiam falso crimine elidere?* und prop. 44: *probabile est non peccare mortaliter qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit probabile, vix ulla erit opinio probabilis in theologia.* Ebenso wenig ist es erlaubt, von Jemand, der uns Uebles nachgeredet hat, gleichfalls ihn Infamirendes auszusagen, nicht, um seine eigene Ehre zu erhalten, sondern um sich an ihm zu rächen. Es wäre dieß gegen das Gebot des Herrn „orate pro persequentibus et calumniantibus vos" (Matth. 5, 44) und des Apostels „noli vinci a malo, sed vince in bono malum" (Rom. 12, 21), „non reddentes malum pro malo nec maledictum pro maledicto, sed e contrario benedicentes . . . Qui enim vult vitam diligere et dies videre bonos, coerceat linguam suam a malo, et labia ejus ne loquantur dolum" (1 Petr. 3, 9. 10).

b) Offenbarung fremder Fehler ist erlaubt in der Absicht, die Besserung des Fehlenden herbeizuführen bei denjenigen, welche das Recht und die Macht haben, gegen ihn einzuschreiten, — jedoch nur, wenn das nach den Worten Christi Matth. 18, 15 zuerst zu wählende Besserungsmittel brüderlicher Zurechtweisung unmöglich ist oder keinen Erfolg gehabt hat;

c) sie ist erlaubt, im Falle man selbst die Verpflichtung hat, für die Besserung des Fehlenden zu sorgen, in der Absicht, sich hierüber Rath bei erfahrenen und verschwiegenen Personen zu erholen, dessen man bringend bedarf. In gleicher Weise ist es erlaubt, ein uns zugefügtes Unrecht, welches ganz geheim geblieben ist, und gegen welches mit Erfolg öffentlich aufzutreten unmöglich ist, den Aeltern oder einem guten verschwiegenen Freunde mitzutheilen, um Rath und Trost in Ertragung desselben zu erhalten.

---

[1] Ist notorietas juris eingetreten durch richterliche Sentenz, so ist deren Weiterverbreitung nicht Sünde gegen die Gerechtigkeit, aber gegen die Liebe, so oft sie für den Schuldigen nachtheilige Folgen hat. Dasselbe gilt von Vergehungen, die öffentlich geschehen sind. S. *Lig.* n. 974.

Verleumdung und üble Nachrede sind auch möglich auf indirecte Weise, — durch Stillschweigen in Fällen, wo dasselbe einem Tadel, einer Anklage gleich kommt; durch Läugnen oder Verkleinern dessen, was einem Andern zum Lobe gereichen könnte; durch gewisse geheimnißvolle Verdächtigungen des Nächsten oder ironisches Lob desselben, als: von diesem und jenem könnte man auch Manches sagen, was man nicht bei ihm vermuten würde u. dgl. [1] Besonders die letztere Art indirecter Verletzung des guten Namens kann sehr nachtheilig und oft nachtheiliger sein als directe Verleumdung, weil es dabei der Phantasie des Hörenden überlassen bleibt, vom Nächsten sich das übelste Bild zu entwerfen. Und wer weiß nicht, wie sehr der Mensch geneigt ist, mehr Böses als Gutes von Andern zu glauben? [2]

Durch Mitwirkung zur Verleumdung und üblen Nachrede sündigen diejenigen, welche durch Fragen oder andere freiwillige Veranlassung sie beursachen, — oder welche ihr williges Gehör leihen oder ihr Beistimmung und Beifall zollen [3], — oder welche sie nicht verhüten, obgleich sie verpflichtet und im Stande wären, sie zu verhüten [4]. Hat man keine Gerechtigkeitspflicht weder gegen den sündhaft Sprechenden noch gegen den Angegriffenen das Unrecht zu verhüten, so ist dieß doch Liebespflicht. Und erlauben die Umstände nicht mehr zu thun, so zeige man wenigstens sein Mißfallen an derartigen Reden. „*Ventus aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem*" (Prov. 25, 23). Was man mit oder gegen seinen Willen Böses über Andere gehört hat, ist immer anzusehen als ein unverletzliches Geheimniß. *Audisti verbum adversus proximum tuum? Commoriatur in te, fidens quoniam non te disrumpet.* Eccli. 19, 10.

Verleumdung und üble Nachrede fallen beide unter den Begriff „*detractio*" im weiteren Sinne. Im engeren Sinne versteht man darunter übrigens mehr die üble Nachrede, und bezeichnet dann die Verleumdung mit „*calumnia*". Beide sind specifisch verschieden.

Eine von den vorgenannten specifisch verschiedene weitere Sünde ist die *contumelia*. Sind andere Personen Zeugen derselben, vor welchen dadurch

---

[1] Man faßte alle Arten der Verleumdungen und üblen Nachrede in folgendem Distichon zusammen:

Imponens, augens, manifestans, in mala vertens;
Qui negat aut minuit, tacuit, laudatve remisse.

[2] Ist es wenigstens schuldfrei, vom Nächsten etwas auszusagen nur unter Berufung auf die Erzählung anderer Personen und unter ausdrücklichem Proteste gegen die Annahme, die Sache beruhe auf Wahrheit? — Wenn die Umstände, unter welchen man Derartiges redet, und der Charakter der Person, auf die man sich beruft, dasselbe als glaubwürdig erscheinen lassen, so ist sicher damit üble Nachrede begangen. Weiß dagegen der Sprechende nur, die Zuhörer werden gemäß ihrer Geneigtheit, alles Schlechte vom Nächsten zu glauben, auch seine Mittheilung für wahr halten, so ist jedenfalls gegen die Liebe gefehlt. Ob auch gegen die Gerechtigkeit, läßt sich bezweifeln. S. *Lig.* IV. n. 977. — Kann ohne Sünde der Fehltritt einer Person kund gemacht werden, wenn man zugleich in der Lage ist, vollkommen glaubwürdiges Zeugniß für ihre erfolgte Besserung abzulegen? — Nein, wenn es sich um eine große Schuld handelt.

[3] Sepi aures tuas spinis, linguam nequam noli audire. Eccli. 28, 28.

[4] Ihnen besonders ist das Wort des hl. Bernhard gesagt: detrahere aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim. *De Consider.* II, 13.

dem Geschmähten der gute Name geraubt wird, so ist sie verbunden mit calumnia oder detractio je nach Umständen. Man unterscheidet: *contumelia* im engeren Sinne — Schmähung durch Vorwurf moralischer Fehler [1]; *convicium* — durch Vorwurf unverschuldeter Defecte; *improperium* — durch beleidigende Erinnerungen an früher dem Andern erwiesene Wohlthaten, deren er unter nicht ehrenvollen Umständen bedurfte, oder für welche er sich undankbar erwiesen habe. Den Sünden der contumelia ist von Christus das Urtheil gesprochen Matth. 5, 22: qui dixerit fratri suo raca, reus erit concilio; qui autem dixerit fatue, reus erit gehennae ignis.

Alle bisher aufgeführten Sünden sind als schwere Sünden zu beurtheilen, außer es wäre der gute Name dadurch nur unbedeutend geschmälert, oder es habe der Schuldige in unvorsichtiger Geschwätzigkeit geredet, ohne die bedeutend nachtheiligen Folgen wahrnehmen zu können. Die Gewohnheit, das Leben und die Fehler Anderer zum Gegenstande der Unterhaltung zu machen, ohne zu reflectiren auf die daraus entspringenden schädlichen Folgen, wenn diese auch gar nie beabsichtiget werden, ist gewiß nicht frei von schwerer Sünde. Wird man durch Sünden dieser Art daran Schuld, daß der in seiner Ehre Gekränkte oder die Seinigen auch noch Verluste anderer Art zu erleiden haben, so bildet dieß eine eigene in der Beichte ausdrücklich anzugebende Rechtsverletzung.

Wenn Christus, dem alles Gericht übergeben ist [2], das öffentliche Gericht über die Menschen dem letzten der Tage vorbehalten hat, bis zu demselben aber den Schuldbrief Aller hinwegnahm (*tulit de medio affigens illud cruci* Coloss. 2, 14) und an's Kreuz heftete, und selbst unser Aller Schande trug, „*factus pro nobis maledictum, quia scriptum est: Maledictus omnis, qui pendet in ligno*" (Gal. 3, 13), was heißt dann Andere verleumden und ihnen Uebles nachreden anders, als was Christi Liebe am Kreuze vor der göttlichen Gerechtigkeit mit seiner eigenen Erniedrigung verbergen wollte, in stolzer Selbsterhebung vor dem widerrechtlich errichteten menschlichen Richterstuhle offenbar machen? Mit dem Ausdrucke Deo odibiles werden vom Apostel (Rom. 1, 30) diejenigen bezeichnet, welche solches Unrecht begehen, und 1 Cor. 6, 10 sind die maledici unter jenen Verbrechern aufgeführt, welche keinen Anspruch auf den Himmel haben [3].

Eine besonders verächtliche Eigenschaft der calumnia und detractio ist die Hinterlist und Feigheit, womit dem Nächsten zu schaden gesucht wird, so daß der Verletzte kein Mittel hat, die infamirende Aussage zu widerlegen. *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit* (Eccle. 10, 11).

Zur Beurtheilung der Größe der Sündhaftigkeit von Verleumdung und übler Nachrede hat man auf die Umstände zu sehen, und Folgendes kann als die hiebei leitende Regel angegeben werden: Je infamirender an sich die ge-

[1] Sind dieß notorische Vergehen, so ist wohl nicht die Gerechtigkeit, aber die Liebe verletzt.

[2] Das Richten über den Nächsten ist, weil eine Anmaßung des Gott allein zustehenden Rechtes, Gericht zu halten, Erschwerung unseres eigenen Gerichtes.

[3] Das alte Testament sagt von ihnen (Prov. 24, 9): abominatio hominum detractor, und ibid. v. 21, 22: cum detractoribus ne commiscearis, quoniam repente consurget perditio eorum, et ruinam utriusque quis novit?

machte Aussage war, — je mehr der Gekränkte nach Stand, Charakter und den persönlichen Verhältnissen, in welchen man zu ihm steht, Schonung seines guten Namens zu fordern hatte, — je größer das Ansehen desjenigen ist, welcher den ungerechten Act sich erlaubt, und je mehr er sich den Schein der Glaubwürdigkeit zu verschaffen wußte, — je geneigter die Hörenden nach ihrem Charakter, ihren persönlichen Eigenschaften und nach den Umständen sind, das Gesagte zu glauben, je geneigter, es wieder Andern mitzutheilen, — je mehr dem an seinem guten Namen Verletzten daran liegt, ihn gerade bei diesen Personen nicht zu verlieren, desto schwerer ist das zugefügte Unrecht [1].

Zur Vollständigkeit des Bekenntnisses in der Beichte gehört auch die Angabe, wie vielen Personen und vor wie vielen am guten Namen geschadet wurde, so weit es sich angeben läßt.

Oeffentlich durch Schrift und Druck verbreitete infamirende Kundgebungen verletzen offenbar in weit größerem Umfange, als was nur vor Einzelnen oder wenigen geäußert wurde.

Wird der gute Name Jemand nur bei einer Person entzogen, auf deren Verschwiegenheit vollkommen sicher gerechnet werden kann [2], durch Aussage einer rein erdichteten, an sich schwer infamirenden Sache, so ist dieß ohne Zweifel schwere Sünde. Beruht das Ausgesagte auf Wahrheit, war aber bis dahin noch unbekannt, so ist es gleichfalls schwere Sünde, wenn dem Betheiligten besonders daran gelegen ist, seinen guten Namen bei jener Person sich zu erhalten, oder wenn für ihn daraus besondere Nachtheile zu fürchten sind, und kein Grund vorhanden ist, welcher die Offenbarung an jene Person rechtfertigen könnte. Ob es aber überhaupt schwere Sünde sei, einer einzigen ganz verschwiegenen Person ein bedeutendes geheimes Vergehen einer andern ohne gerechte Gründe zu entdecken, wird von den Auctoren bald bejaht, bald verneint. Es genüge zu wissen, daß es jedenfalls Sünde sei [3].

Was von mehreren kleineren successiven Rechtsverletzungen gegen eine und dieselbe Person, deren Gesammterfolg von Bedeutung ist, als Regel gilt, findet auch seine Anwendung auf mehrere geringere Verdächtigungen eines Andern. Hat man dabei von Anfang an die Absicht, dadurch bedeutend an Ehre und gutem Namen nach und nach zu schaden, so ist jede einzelne Ehrenkränkung schwere Sünde. Fehlt diese Absicht, aber man wird sich des Gesammterfolges bewußt, so

---

[1] Wird nicht eine individuelle Person als schuldig bezeichnet, wohl aber ein Stand, welchem sie angeblich angehört, und kann dieß nicht geschehen, ohne daß dadurch voraussichtlich auf den ganzen Stand ein schlimmes Licht geworfen wird, so ist auch damit die Sünde der Verleumdung oder der üblen Nachrede begangen.

[2] Ueber die häufige thörichte Entschuldigung ungerechter Mittheilungen, man habe es nur im strengsten Vertrauen gesagt, bemerkt der hl. Joh. Chrysostomus *hom. 3 ad pop. Antioch.:* „hoc vero ridiculum magis est, quod talem habentes vitam et res suas negligentes, cum aliquid arcanum dixerint, rogant audientem et adjurant, ne cuiquam amplius alteri dicat, hinc declarantes quod rem reprehensione dignam commiserunt. Si enim illum ut nemini dicat rogas, multo magis te priorem huic dicere non oportebat. In tuto sermonem habebas; postquam ipsum prodidisti, tunc salutem ipsius curas; si non vis efferri, nec alteri ipse dicas; postquam vero alteri prodidisti sermonis custodiam, superflua facis et inutilia, admonens et obtestans pro dictorum custodia."

[3] Etiamsi uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus, non in toto, sed in parte. S. Th. 2. 2. q. 73. a. 1.

sündiget man schwer, sobald man ungeachtet dieser Erkenntniß dennoch fortfährt, auf erwähnte Weise dem Nächsten zu schaden.

§ 7. Ohrenbläserei, Verspottung, Verwünschung (susurratio, irrisio, maledictio).

Diese drei Sünden gegen den guten Namen und die Ehre des Nächsten schließen häufig in sich die Sündhaftigkeit der calumnia oder detractio oder contumelia, haben aber außerdem noch besonders gravirende Eigenschaften.

Die Ohrenbläserei (susurratio) bedient sich der Verleumdung oder üblen Nachrede, um die Freundschaft Anderer zu zerstören, oft, nachdem man sich zuvor mit List, Verstellung, Heuchelei in das Vertrauen der Freunde eingeschlichen hat, — ein schmähliches Laster, welches alle bisher aufgeführten Sünden gegen das achte Gebot leicht in sich vereiniget und an Größe übertrifft. Einen homo bilinguis nennt die hl. Schrift den Ohrenbläser, welcher gleichsam zwei Zungen gebraucht, indem er einen Freund bei dem andern verleumdet, und während er jedem wohlzuwollen scheint, Beide eines großen Gutes beraubt [1].

Die wahre, auf wirklich sittliche Motive gegründete Freundschaft ist eines der höchsten zeitlichen Güter, wie die hl. Schrift selbst erklärt Eccli. 6, 14—17. Es ist ein Gut, höher noch als der gute Name, weil der Zweck des guten Namens selbst darin besteht, in wahrer Freundschaft zur Erreichung und Erhaltung aller wahren Güter des Menschen sich verbinden zu können [2]. Weil sie vieles Unrecht in sich schließt, jedes aber herbeiführen kann, verabscheut sie Gott mehr als andere weniger unter dem Schleier der Verborgenheit und Heuchelei dem Nächsten nachstellende Laster. Weil sie entgegen gesetzt ist der Liebe der Freundschaft, Gott aber selbst den Menschen in Liebe als sein Kind an sich ziehen und, wie es der Freundschaft eigen ist, ihm Antheil an allen seinen Gütern gestatten will, ist der Ohrenbläser gegen Gott selbst gestellt und sein Feind [3]. Die Ohrenbläserei schließt noch andere specifisch davon unterschiedene Sünden in sich, wenn man dabei außer der Beraubung des guten Namens und der Freundschaft Schaden anderer Art beabsichtiget oder vorhersieht. Je heiliger aber und inniger das zerrissene Band der Liebe gewesen ist, desto größer die Sünde. So ist Entzweiung von Eheleuten gewiß weit schwerer und auch Sünde anderer Art als Zwietracht, welche unter Andere gesäet wird.

Verspottung (irrisio) ist ein höherer Grad der contumelia, und besteht darin, daß man einem Andern nicht bloß irgend etwas Infamirendes vorwirft, sondern davon auch Veranlassung nimmt, ihn zum Gegenstande des

---

[1] Cfr. S. Th. 2. 2. q. 74. a. 1 ad 3.

[2] Eccli. 5, 16. 17; 28, 15 sqq. S. Th. 2. 2. q. 74. a. 2: fama .... ad hoc maxime necessaria est, ut homo ad amicitiam idoneus habeatur, et ideo susurratio majus peccatum est, quam detractio et etiam quam contumelia, quia amicus melior est, quam honor.

[3] Prov. 6, 16 sqq.: Sex sunt, quae odit Dominus, et *septimum detestatur anima ejus:* oculos sublimes, linguam mendacem, manus effundentes innoxium sanguinem, cor machinans cogitationes pessimas, pedes veloces ad currendum in malum, proferentem mendacia testem fallacem, et *eum, qui seminat inter fratres discordias.*

Gespöttes zu machen, was eine schwerere Kränkung und zugleich mehr geeignet ist, bei allen, die hievon Zeugen sind, den guten Ruf zu beeinträchtigen.

Verwünschung (maledictio) ist nicht mehr reines unberufenes und die Ehre und den guten Namen kränkendes Aussagen oder Vorwerfen fremder Fehler, sondern es ist zugleich ein liebloses und ungerechtes Verurtheilen des Nächsten und besteht darin, daß man diesem irgend ein Uebel wünscht, gleich als habe er es wohl verdient. Je nach der Größe des gewünschten Uebels ist die Verwünschung schwere Sünde. Ist sie nicht bloß äußerlich vollkommen frei ausgesprochen, sondern hat man auch innerlich wirklich ernsthaft das Verlangen, das angewünschte Uebel möge eintreffen, so ist außer der Sünde der Verletzung des guten Namens noch eine zweite Sünde begangen, deren Gattung zu bestimmen ist nach dem Gute, dessen Beraubung Gegenstand des Wunsches war.

Spottreden und Verwünschungen sind jedoch nicht immer verbunden mit Verletzung des guten Namens, sondern sind oft gegen die Ehre allein, die man dem Nächsten schuldig ist. Dann sind sie geringere Sünden als jede Art der Verletzung des guten Namens [1], am tadelnswerthesten, wenn man gerade um des Guten willen Andere verspottet oder verwünscht, wegen dessen sie zumeist Ehre verdienen. Auch die bloße Verletzung der Ehre ist jedoch ein mendacium perniciosum. Denn Ehre ist die Bezeugung des innern wahren Werthes der Person; Ehrenkränkung also ist ein falsches Zeugniß über die persönlichen Eigenschaften eines Andern.

Anmerkung. Von den kirchlichen Gesetzen gegen Injurianten sind hier jene vor Allem anzuführen, durch welche Ehre und guter Name der Cleriker geschützt sind. Can. 15. C. VI. q. 1 sagt, wenn schon räuberischer Eingriff in das Gut der Kirche mit Ausschließung aus der Kirche bestraft wird, um wie viel mehr verdient diese Strafe derjenige, welcher die Bischöfe und den Clerus verleumdet? [2] Der Sohn darf nicht der Ankläger des Vaters sein, nicht vor, nicht außer Gericht; in gleicher Weise nicht das Volk Ankläger oder gar Verleumder seiner geistlichen Väter (can. 8 ibid.). *Nolite tangere christos meos, et in prophetis meis nolite malignari* (ps. 104, 15); *diis non detrahes, et populi tui principi non maledices* (Exod. 22, 28). — Die Canones der Concilien der früheren Jahrhunderte verhängen daher Excommunication über jene, welche den Bischof verleumden und in üblen Ruf bringen, — auch über jene, welche des guten Namens eines verstorbenen Bischofs nicht schonen. Gegen Cleriker aber, welche, was an ihnen immer außerordentliches Aergerniß ist, eine Lästerzunge haben, besonders, wenn sie gegen Priester und ihre Bischöfe dieselben richten, bestimmt der Canon 57 des vierten Concils von Carthago: clericus maledicus cogatur ad postulandam veniam; si noluerit, degradetur, nec unquam ad officium absque satisfactione revocetur.

Die fünfte Toletanische Synode Can. 5 setzte die Excommunication auch auf Ausstreuung verleumderischer Gerüchte über den Regenten.

Am meisten ist aber Abfassung und Verbreitung von Büchern, Gedichten u. dgl. (libelli famosi) verpönt, durch welche Andere, Laien oder Cleriker, infa-

[1] S. Th. 2. 2. q. 76. a. 4.

[2] Ipsi enim ea, quae extra nos, licet nostra sint, auferunt; nostri autem detractores et morum corruptores nostrorum . . . proprie nos ipsos diripiunt.

nirt werden. Nach den alten Canones war excommunicirt, wer ein Pasquill in der Kirche gelegt oder ehrenkränkende Schriften verfaßt oder verbreitet hatte, ohne ihren Inhalt beweisen zu können (c. V. q. 1). Pius V. erließ die Constitution *Romani Pontificis providentia*, und wollte damit alle Strafen und Censuren erneuert wissen, welche von den Canones ausgesprochen sind gegen alle, welche in öffentlich verbreiteten Schriften welcher Art nur immer sich in Schmähung oder Verleumdung Angriffe auf Ehre und guten Namen Anderer erlauben.

Wer Schmähschriften verfaßt oder verbreitet gegen die kirchlichen Klosterorden überhaupt, soll als suspectus de haeresi angesehen sein; den Orden der Prediger aber oder der mindern Brüder auf solche Weise öffentlich schmähen (libellos, cantilenas aut rhythmos facere) war ehedem mit der dem hl. Stuhle reservirten ipso facto zu incurrirenden Excommunication belegt [Constitution Alexanders IV. *Ex alto* und *Non sine multa*] [1].

§ 8. Verletzung von Wahrheit, Ehre und gutem Namen vor Gericht.

Aufgabe der Richtergewalt in der menschlichen Gesellschaft ist es nach dem göttlichen Willen, einzig und allein gemäß der Wahrheit den Uebergang der Rechte von Einem auf den Andern zu leiten und zu schützen, — streitige Rechtsfälle zu entscheiden, — Uebertretung des Gesetzes und Störung der objectiven Rechtsordnung in ihren schädlichen Wirkungen auf Einzelne und die Gesellschaft wieder gut zu machen und durch Strafe zu sühnen. In den gerichtlichen Acten also findet die Wahrheit, in so ferne sie die Seele des gesammten gesellschaftlichen Lebens und Verkehres ist, ihren höchsten Ausdruck; durch richterlichen Spruch eines Unrechtes schuldig erklärt werden, bewirkt Einbuße des guten Namens vor der ganzen Gesellschaft. Die an sich und in ihren Folgen schwersten Sünden gegen die Wahrheit (nach der Verläugnung der göttlich geoffenbarten Wahrheiten), und gegen Ehre und guten Namen sind deßwegen deren Verletzungen in gerichtlichen Acten. Welches sind demnach die Pflichten der bei Gericht thätigen Personen und die dagegen möglichen Sünden? Vor Allem müssen sie frei sein von jeder persönlichen Rücksicht, nur geleitet von der Absicht, dem Rechte und der Gerechtigkeit zu dienen. Im Einzelnen gelten folgende Grundsätze:

I. Pflichten des Richters [2].

Das Amt des Richters darf Niemand übernehmen und verwalten, welchem die Wissenschaft fehlt, die notwendig ist, der Wahrheit und dem Rechte gemäß dieß verantwortungsvolle Amt zu verwalten. Wer ohne dieselbe sich anmaßt, Richter zu sein, setzt sich freiwillig der gewissen Gefahr aus, zum Diener der Lüge und Ungerechtigkeit zu werden.

Kein Richter darf Recht sprechen in einer Sache, welche nicht vor sein

[1] Hier kann erwähnt werden, wie ganz gegen den Geist und das ausdrückliche Verbot der Kirche es sei, Andere wegen wissenschaftlicher Meinungen, die von der Kirche geduldet sind, zu verdächtigen. Das Decret Innocenz XI. vom 2. März 1679 contra proposit. 65 scandalosas et in praxi perniciosas schließt mit dem strengen Verbote, in Manuscripten oder Drucksachen welcher Art nur immer oder in Disputationen und Predigten über von der Kirche noch nicht entschiedene Streitfragen irgendwie eine Censur oder Verwerfung sich zu erlauben. — Vgl. Benedicts XIV. Constitution vom 8. Juli 1753.

[2] S. *Lig.* V. n. 195 sqq.

Forum gehört. In jenen civilrechtlichen Sachen, welche zur freiwilligen Gerichtsbarkeit gehören, ist jeder Richter competent, vor welchem die Betheiligten das Rechtsgeschäft vornehmen wollen.

Der Richter trage Sorge, daß die Wahrheit so bald als möglich erwiesen und das darauf zu gründende Endurtheil gefällt werde [1].

Nur auf die Wahrheit allein darf er sehen, wenn er Recht spricht, ohne im Mindesten von Neigung oder Abneigung, von Verheißungen oder Drohungen sich bestechen zu lassen [2].

In der gesammten Procedur muß er sich strenge an die gesetzliche Rechtsform halten.

Im Criminalprocesse ist eine Verurtheilung des Beschuldigten ungerecht, so lange noch an seiner Schuld gezweifelt werden muß. Im Civilprocesse kann jener, welcher die streitige Sache besitzt, zu deren Herausgabe nicht eher verurtheilt werden, als bis aller Zweifel gehoben ist an der Ungerechtigkeit seines Besitzes und dem Rechte der Gegenpartei. Besitzt keine Partei die streitige Sache, so muß der Richter für jene Partei entscheiden, deren Recht wenigstens die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Innocenz XI. verwarf den Satz prop. 2: *probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem.*

Das Endurtheil kann nur gesprochen werden nach rechtmäßigem erschöpfendem Verfahren. Das richterliche Urtheil gründet sich lediglich auf das vor Gericht und juridisch als wahr Erwiesene, und was der Richter aus seinem Privatleben von der Rechtssache weiß, übt darauf keinen Einfluß [3]. Selbst wenn er gewiß wüßte, der juridisch vollständig als schuldig Ueberwiesene sei unschuldig, und es stünde ihm kein Mittel mehr zu Gebote, das Urtheil aufzuhalten, dürfte er nach der scientia publica urtheilen. So wenigstens der hl. Thomas und viele Theologen mit ihm. Dagegen ist der hl. Bonaventura, dem gleichfalls viele Andere folgen, der Ansicht, der Richter müsse eher seine

---

[1] L. 13. Cod. *de judiciis* (3, 1) sagt Kaiser Justinian: properandum nobis visum est, ne lites fiant paene immortales et vitae hominum modum excedant. — Das Concil von Trient schließt das cap. 10 de Ref. sess. 25 mit den Worten: admonet dehinc sancta Synodus tam Ordinarios quam alios quoscunque judices, ut terminandis causis, quanta fieri poterit brevitate, studeant: ac litigatorum artibus seu in litis contestatione seu alia parte judicii differenda modis omnibus, aut termini praefixione aut competenti alia ratione, occurrant.

[2] *Noli quaerere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates: ne forte extimescas faciem potentis, et ponas scandalum in aequitate tua.* Eccli. 7, 6. *Quod justum est, judicate, sive civis sit ille sive peregrinus. Nulla erit distantia personarum, ita parvum audietis ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est.* Deut. 1, 16.

[3] Der hl. Thomas sagt (S. Th. 2. 2. q. 67. a. 2): Judicare pertinet ad judicem secundum quod fungitur publica potestate; et ideo informari debet in judicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personae publicae. Hoc autem innotescit ei et in communi et in particulari: in communi quidem per leges publicas vel divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet; in particulari autem negotio aliquo per instrumenta et testes et alia hujusmodi legitima documenta, quae debet sequi in judicando magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona.

Stelle niederlegen, als einen Angeklagten verurtheilen, von dessen Unschuld er die überzeugendsten und unwiderleglichsten Beweise ex scientia privata habe. Sicher ist übrigens, daß, wenn das „schuldig" oder „nicht schuldig" durch Stimmenmehrheit gesprochen wird, der einzelne Stimmgeber nur seiner persönlichen Ueberzeugung zu folgen hat, gleichviel ob er für dieselbe öffentlich und juridisch genügende Beweise bringen kann oder nicht.

Ein feiler Richter wäre derjenige, welcher sich für eine Partei erkaufen läßt. Verkauft er ein gerechtes Urtheil, so verkauft er das, worauf der Andere ohnehin volles Recht hat, und was ihm der Richter ex justitia ohne alle Bezalung leisten muß. In diesem Falle würde er ohne Zweifel restitutionspflichtig, wenn er selbst die Meinung veranlaßte, nur durch Bezalung sei ein günstiges Urtheil von ihm zu erwirken, oder wenn er durch Drohung eines schlimmen Ausganges des Rechtshandels sich Bezalung verschaffte. Nimmt er Geld, um ein ungerechtes Urtheil zu sprechen, so verkauft er Lüge und Ungerechtigkeit, da er doch seinem Amte nach Diener der Wahrheit und Gerechtigkeit ist. Ob er auch in diesem Falle restituiren müsse, was ihm für das Urtheil bezalt wurde, entscheiden die Auctoren nicht einstimmig [1]. Jedenfalls ist er restitutionspflichtig gegen denjenigen, welchem er Unrecht zugefügt hat, in Concurrenz mit jenem, der sich das ungerechte Urtheil erkaufte.

Unbedeutende, ohne alle eigene Veranlassung ihm gebotene Geschenke annehmen ist für ihn nicht unrecht, wenn er auf dieselben in dem, was seines Amtes ist, durchaus nicht Rücksicht nimmt; sie ausschlagen ehrt ihn aber jederzeit mehr und sichert ihm einen fleckenlosen Ruf [2].

Pflicht des Richters endlich ist es, darüber zu wachen, daß jede andere bei den gerichtlichen Handlungen thätige Person ihren Obliegenheiten nachkomme und ihre Befugnisse nicht überschreite.

Jeder Schaden, welcher aus schuldbarer Verletzung seiner Pflichten erwächst, ist vom Richter zu ersetzen.

Jeder, welcher in der Eigenschaft des Richters ein Bluturtheil (auf Tod oder Verstümmelung) gefällt hat, wenn auch noch so gerecht, wird irregulär propter defectum perfectae lenitatis [3].

§ 9. Fortsetzung.

II. Pflichten des Anklägers [4].

Vom Ankläger in Strafsachen (accusator) ist zu unterscheiden ein Denunciant. Die Denunciation ist die von einem Privaten oder von Amts wegen gemachte Anzeige eines Verbrechens, welche Eröffnung einer Untersuchung begründet, wenn der Denuncirende den Grund seines Wissens anzugeben vermag, und einigen Anspruch auf Glaubwürdigkeit hat oder mindestens weiter verfolgbare Spuren anzeigt. An der eigentlichen gerichtlichen Verhandlung

---

[1] Die Frage beantwortet sich nach S. 573.

[2] Sieh hierüber c. 11. § 4 de rescr. (1, 3) in 6to.

[3] C. 29, 30. C. XXIII. q. 8. c. 5. X. ne clerici v. mon. saecul. negot. se immisc. (3, 50).

[4] S. *Lig.* V. n. 234 sqq.

nimmt er keinen Theil. Für wissentlich falsche oder fahrlässige Angabe aber ist er verantwortlich; auch kann er als Zeuge vorgeladen werden.

Die Anklage dagegen geht gegen eine bestimmte Person auf ein bestimmtes Verbrechen oder ein bestimmtes gegen sie zu verfolgendes Recht, mit der Verpflichtung, die Wahrheit dessen, was man zum Gegenstande der Klage macht, zu beweisen. Sie muß geschehen in rechtlicher Form, schriftlich, mit genauer Angabe des Namens des Klägers und des Beklagten, der Klage u. s. w.

Zu einer Anzeige vor Gericht, sowie zu einer Klage, ist abgesehen von der durch ein Amt übernommenen derartigen Verpflichtung und von einzelnen vom Gesetze aufgelegten Pflichten, gewisse Verbrechen zur Anzeige zu bringen, Niemand gehalten, außer es wäre das Wohl Anderer in Gefahr, und könnte zugleich die gerichtlich zu verfolgende Sache rechtsgiltig bewiesen werden [1].

Wer über Jemand durch Anklage voraussichtlich ein Bluturtheil herbeiführt, wird dadurch irregulär. Dieß ist nicht der Fall, wenn ein Cleriker nur eine rechtliche Civilklage anstellte, der Richter aber gegen Voraussicht und Willen des Klägers eine Criminalstrafe verhängte [2]. Auch ist der Cleriker frei vom defectus lenitatis, welcher wegen eines gegen ihn, seine Hausgenossen oder seine nächsten Verwandten oder seine Kirche verübten Verbrechens klagend auftritt mit der ausdrücklichen Protestation, er wolle in keinem Falle, daß der Verbrecher zum Tode oder zur Verstümmelung verurtheilt werde [3].

Der Ankläger darf, wie der Denunciant, Nichts vor Gericht bringen, von dessen Wahrheit und Uebereinstimmung mit seiner Angabe er nicht vollkommen überzeugt ist. Er hat aber außerdem vor jeder Aussage sich zu hüten, für welche ihm genügende Beweisgründe fehlen. Es ist Sünde gegen den guten Namen, das Vergehen eines Andern, von dem man Gewißheit hat, welches aber, vor Gericht gebracht, nicht bewiesen werden konnte, weiter zu verbreiten und zu erzählen. Der dadurch Infamirte könnte gegen den Verbreiter solcher ehrenrühriger Erzählungen als gegen einen Verleumder eine Injurienklage anbringen.

Als Kläger (actor) im Civilprocesse aufzutreten ist nur dann erlaubt, wenn es in foro interno nicht gewiß ist, daß man im Unrecht sich befinde, sondern wirklicher Zweifel obwaltet, wem das streitige Recht zustehe; — oder wenn man in seinem vollen guten Rechte von einem Andern beeinträchtiget wird. In allen andern Fällen ist der Proceß ungerecht, und entsteht für den Kläger, welcher die andere Partei zum Processe genötiget hat, Pflicht, ihr alle Kosten und Nachtheile zu ersetzen.

Dem Kläger obliegt es jederzeit, seine Klage zu beweisen. Er ist aber strenge verpflichtet, nur auf voller Wahrheit beruhende Beweismittel hiezu zu gebrauchen. Wäre bei einer Criminalklage das angeschuldigte Verbrechen wirklich verübt, ist aber der Beweis für dasselbe nur mittelst fälschlich vorgegebe-

---

[1] Si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipublicae, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probari, quod pertinet ad officium accusatoris . . . . S. Th. 2. 2. q. 68. a. 1.

[2] C. 21. X. de homic. (5, 12).

[3] C. 2. (Bonifacius VIII.) de homic. (5, 4) in 6to.

ner Thatsachen oder verfälschter Urkunden geliefert, so ist das Urtheil auf ungerechte Weise herbeigeführt, und der Kläger ist eben so restitutionspflichtig, als wenn er eine ganz und gar verleumderische Klage eingebracht hätte. Was nicht vollkommen rechtsgiltig bewiesen werden kann, ist vor Gericht gleich einer nie geschehenen Thatsache. Ein objectiv gewiß bestehendes, ungerecht von einem Andern angemaßtes Recht im Civilprocesse mit falschen und erdichteten Beweismitteln sich sicher stellen ist sündhaft und Lüge, erzeugt aber keine Restitutionspflicht, wenn der Beklagte zu etwas Anderem nicht verurtheilt wurde, als das angemaßte Recht aufzugeben.

Kann von der einmal gestellten Klage nicht abgestanden werden, ohne Jemand in Nachtheil zu bringen, — also ohne Verletzung der Gerechtigkeit oder der Liebe, so ist es auch dem Kläger nicht erlaubt, von ihr zurückzutreten.

§ 10. Fortsetzung.

III. Pflichten der Zeugen [1].

Auf Verlangen des rechtmäßigen Richters ist in der Regel Jeder verpflichtet, als Zeuge zu erscheinen [2], nicht in Kraft der commutativen Gerechtigkeit, wohl aber der legalen. Gegen die Liebe wäre es gefehlt, wenn man durch sein Zeugniß Anderen nützen oder Schaden von ihnen abwenden könnte, und dennoch ohne hinreichenden Grund ihrer Bitte, für sie Zeugniß zu geben, nicht willfahren würde [3].

Ausnahmen von der Pflicht, Zeugniß zu geben, bestehen nach dem Gesetze folgende:

1) Ascendenten und Descendenten dürfen [4] für oder gegen einander nicht als Beweiszeugen verhört werden. Alle Blutsverwandten der Seitenlinie in näheren Graden, Ehegatten, Stiefältern und Stiefkinder, Schwiegerältern und Schwiegerkinder [5] können das Zeugniß ablehnen, in so ferne sie gegen einander zeugen müßten. Dieß gilt sowohl vom Civil- als Criminalprocesse. — Wer für sich selbst oder seine Familie aus der Zeugschaft großen Schaden zu fürchten hat, kann sie ablehnen, wenn nur dadurch nicht großer Nachtheil für die Gesellschaft oder ein weit größerer Schaden für den Nächsten verursacht wird.

2) Beichtväter [6] dürfen nie und nimmer ein Zeugniß abgeben über das, was ihnen gebeichtet wurde, aber auch über gar nichts, was mit der Beichte im Zusammenhang steht. Noch mehr, jede Deposition eines Priesters in der Eigenschaft als Beichtvater, selbst wenn eine Beichte nicht aufgenommen wurde, z. B. jede Antwort auf die Frage, ob Jemand bei dem Zeugen gebeichtet habe, kann irgend

---

[1] S. *Lig.* V. n. 255.

[2] X. *de test. cogendis vel non* (2, 21). — Selbst der geleistete Eid, gegen Jemand kein Zeugniß abzugeben, kann von dieser Verpflichtung nicht entbinden; c. 18. X. *de test. et attest.* (2, 20).

[3] S. Th. 2. 2. q. 70. a. 1.

[4] C. 6. Cod. *de test.* (4, 20).

[5] L. 4. 5. D. *de test.* (22, 5). L. 10. pr. D. *de grad. et aff.* (38, 10).

[6] Dist. VI. can. 2. *de poenit.* C. 13. X. *de excess. prael.* (5, 31). C. 12. X. *de remiss.* (5, 38).

einer Person zum Nachtheile werden, und wäre dann sicher odios gegen das priesterliche Richteramt selbst. Daher hat kein Priester, der eine Vorladung zur Zeugschaft als Beichtvater erhalten hat, auf eine andere Deposition sich einzulassen als, er habe in der vorwürfigen Sache nichts zu sagen. Im Zweifel soll er sich Weisungen der oberhirtlichen Stelle erholen [1].

3) Der Vertheidiger kann nicht verpflichtet werden zur Deposition dessen, was sein Client ihm im Vertrauen mitgetheilt hat.

4) Nicht verbunden zum Zeugnisse sind ferner alle Personen, welchen eine Sache unter dem Siegel des Amtsgeheimnisses bekannt wurde, oder welche in Folge ihres Standes und Gewerbes verpflichtet sind, dieselbe geheim zu halten.

5) Besonders gilt dieß von den Seelsorgern hinsichtlich der vertraulichen Mittheilungen, welche ihnen in der Ausübung ihres Hirtenamtes oder der kirchlichen Gerichtsbarkeit außer dem Beichtstuhle gemacht wurden. Das Verhältniß des Seelsorgers zu seinen Anvertrauten ist verwandt mit dem der Aeltern zu den Kindern, die nicht gegen einander zeugen dürfen.

6) Es gilt auch von jenen, welchen ein Schuldiger sub secreto commisso seine Schuld entdeckt hat, um sich einen Rath bei ihnen zu erholen. (Vgl. S. Lig. l. IV. n. 970.) — Ausnahmen bilden von Nr. 4. 5. 6. Fälle, in welchen jener, der die Mittheilung gemacht hat, an sich schon strenge verpflichtet wäre, das Mitgetheilte vor Gericht zu eröffnen (z. B. zur Abwendung großen Unheils von der Gesellschaft), sich aber dessen weigert, obgleich man ihm erklärt hat, man werde in seiner Ermangelung selbst die Eröffnung zu machen für Pflicht halten.

Absolut unfähig zur Zeugnißablage sind Personen, welche jenes Sinnes entbehren, der zur Wahrnehmung der Thatsache notwendig gewesen wäre; — oder welche wegen Blödsinn oder Wahnsinn der Wahrnehmung unfähig gewesen sind, — oder welchen die Fähigkeit fehlt, sich mit genügender Zuverlässigkeit mitzutheilen.

Das Zeugniß mancher Personen ist wenigstens verdächtig, und läßt gegründeten Zweifel zu, ob der Zeuge die Wahrheit sage. Es hat nicht Beweiskraft und kann dagegen excipirt werden; es dient höchstens dazu, Indicien für die weitere Untersuchung oder für einen sogenannten künstlichen Beweis an die Hand zu geben. Dahin gehören:

a) Unmündige; — die Eidesmündigkeit beginnt mit dem 14. Jahre [2];

b) wer ein gerichtlich erwiesenes Verbrechen begangen hat. Ist es gewiß, daß er sich besserte, so ist er als Zeuge zulässig, außer das Verbrechen wäre Meineid gewesen oder hätte Ehrlosigkeit zur Folge gehabt [3];

c) wer einen notorisch schlechten Lebenswandel führt;

d) wer eine Belohnung für das abzulegende Zeugniß erhalten hat oder erhalten soll;

---

[1] Sieh den interessanten Fall und die sehr bemerkenswerthe Abhandlung hierüber in „Seitz, Zeitschrift für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft Bd. I. Heft 2, — der Herr Pastor B. aus N. als Zeuge vor dem Assisenhofe zu Trier."

[2] C. 1. C. IV. q. 2 et 3. c. 15. 16. C. XXII. q. 5. — L. 3. § 5. L. 19. § 1. D. *de testibus* (22, 5). „Neuere Gesetze rechnen die Eidesfähigkeit bald vom 14. (Oesterr. Preuß.), bald vom 16. (Hannov. Württemb.), bald vom 18. Jahre (Bayern, K. Sachsen, Braunschw. Anhalt-Dessau E.)." Heffter § 630 Anm. 2. — Zur allgemein giltigen Zeugenfähigkeit in Criminalsachen wurde gemeinrechtlich das 20. Jahr erfordert, und eine jüngere eidesfähige Person nur zugelassen bei besonders enormen Verbrechen oder in Ermangelung anderer älterer Zeugen.

[3] C. 54. X. *de test. et attest.* (2, 20).

e) wer eigenes Interesse, welcher Art nur immer, an der Sache hat, in welcher er Zeugniß leisten soll, — daher auch Advocaten oder Procuratoren, welche der Sache, bezüglich deren Zeugniß zu geben ist, dienen oder gedient haben;

f) wer für eine Partei besondere Vorliebe hat aus was immer für einem Grunde. Daher ist das Zeugniß verwandter und verschwägerter Personen, ohne Unterschied des Grades, ferner von Ehegatten und Verlobten immer verdächtig.

Wurde übrigens der Zeuge von der Gegenpartei desjenigen vorgeschlagen, für welchen er besondere Vorliebe hat, — oder zeugt er gegen diesen, — oder steht er zu beiden Parteien in gleich naher Verwandtschaft oder Freundschaft, so ist er vollgiltiger Zeuge. Kann die Wahrheit einer Sache nur durch verwandte Personen ausgemittelt werden (besonders wenn es sich um den Beweis der Verwandtschaft handelt), so kann offenbar gegen ihr Zeugniß nicht excipirt werden.

g) Was von besonderer Vorliebe, das Nämliche ist auch zu sagen vom Verhältnisse besonderer Verpflichtung gegen eine Partei, besonderer Abhängigkeit von derselben. Daher kann gegen das Zeugniß von Dienstboten für ihre Herrschaft, so lange der Dienstverband nicht völlig gelöst ist, excipirt werden.

h) Besondere Feindschaft und Abneigung des Zeugen gegen eine Partei macht das Zeugniß verdächtig, außer er wäre von seinem Feinde selbst vorgeschlagen oder deponire zu dessen Vortheil.

i) Juden und Ketzer können in Streitsachen eines rechtgläubigen Christen gegen diesen kein Zeugniß ablegen; umgekehrt gilt dieß nicht [1].

Anmerkung. Nach canonischem Recht c. 17. C. XXXIII. q. 5 und c. 10. X. de Verb. Signif. (5, 40) ist auch das Zeugniß von Frauenspersonen exceptionsfähig. Das gemeine deutsche Recht folgt dem röm. Recht (L. 18. D. de test. [22, 5]), und hält Frauen für vollkommen zulässige Beweiszeugen.

Damit sind jedoch nur die Hauptarten exceptionsmäßiger Zeugen angegeben [2]. Es bleibt im Allgemeinen dem Richter überlassen, die Glaubwürdigkeit eines Zeugen oder das Begründete einer Exception gegen ihn zu beurtheilen.

Cleriker können von dem weltlichen Richter nach den kirchlichen Bestimmungen ohne Bewilligung ihrer Obern nicht zur Zeugschaft vorgeladen werden, was wohl nicht mehr durchgeführt wird. In Criminalfällen, in welchen ein Bluturtheil zu fürchten ist, dürfen sie wegen Gefahr der Irregularität nie sich zur Zeugschaft verstehen außer unter der von Bonifaz VIII. (s. oben) für den Ankläger vorgeschriebenen Protestation, se non agere nec ad vindictam nec ad poenam sanguinis, und nur, wenn sie vom Gerichte ausdrücklich vorgeladen sind. Sich freiwillig zu Zeugen erbieten ist ihnen nicht erlaubt [3].

Für die Zeugnißablage ist gesetzlich erfordert:

1) daß der Zeuge seine Wahrnehmung persönlich,

2) unmittelbar dem Gerichte selbst mittheilt;

3) daß er gehörig beeidiget werde [4], ohne Unterschied des Standes und der Würde der Person; selbst jeder Cleriker ist vor seiner Vernehmung zu beeidigen [5].

---

[1] C. 26. C. 2. q. 7. c. 21. X. *de test.* (2, 20). — Der Staat versteht übrigens unter Ketzer Niemand, der einer von seiner Seite anerkannten und bürgerlich vollkommen berechtigten Religionsgenossenschaft angehört.

[2] Ausführlich sieh aufgeführt die zu Beweiszeugen Untauglichen c. 3. C. IV. q. 2.

[3] Sieh S. Lig. l. VII. n. 468.

[4] L. 9. Cod. *de test.* (4, 20). c. 3. § 37. C. IV. q. 2. c. 20. C. III. q. 9.

[5] C. 51. X. *de test. et attest.* (2, 20).

Die Beeidigung kann unterbleiben, wenn beide Theile ihre Einwilligung hiezu geben [1], oder wenn eine Amtsperson etwas bezeugen soll, was sie von Amts wegen verfügt oder vorgenommen hat.

Der wesentliche Inhalt der Eidesformel für Zeugen ist ausgedrückt in c. 5. X. de test. (2, 20) mit den Worten: Probatio autem testium debet fieri duplici juramento, ut jurent se non privato odio neque amicitia neque pro aliquo commodo, quod habuerint, vel quod habent vel habituri sint ad hoc jurandum inductos: et sicut ipsi dicunt, rei veritatem accepisse ..... et credere ita esse.

Da der Zeugeneid vor der Vernehmung nach gewöhnlicher Praxis geleistet wird, ist er seiner Natur nach ein promissorischer Eid, das eidliche Versprechen, nur die Wahrheit sagen zu wollen.

Wer als Zeuge vorgeladen ist, soll besonders über die Heiligkeit des Eides wohl belehrt sein; — er muß genau den Inhalt der ihm vorgelegten Eidesformel kennen; — er hat den Tenor der an ihn gestellten Fragen wohl zu beachten und genau nach demselben zu antworten. Er ist übrigens nicht verpflichtet, mehr zu sagen, als zur wahrheitsgemäßen Beantwortung der Frage nötig ist.

Durch falsches Zeugniß, sagt der hl. Thomas, macht man sich einer dreifachen schweren Sünde schuldig, der Verletzung der Religion durch Meineid oder Eidesbruch, der Verletzung der Gerechtigkeit und der Wahrhaftigkeit (2. 2. q. 70. a. 4) [2].

Soll eine Thatsache durch Zeugen allein vollständig erwiesen werden, so ist die übereinstimmende Aussage von wenigstens zwei tadellosen Zeugen nötig [3]. Ein Zeuge gibt nur einen sogenannten halben Beweis, nur Wahrscheinlichkeit.

Gegen die commutative Gerechtigkeit sündiget und wird restitutionspflichtig: a) wer aus einem Titel stricter Gerechtigkeit zum Zeugnisse für die Wahrheit verpflichtet wäre, und durch dessen Unterlassung Ursache zum Schaden eines Andern wird; — b) wer wissentlich und freiwillig durch falsches Zeugniß Jemand zu Schaden bringt; — c) wer in guter Meinung etwas deponirt hat, was sich ihm später als unwahr erweist, und es unterläßt, seine Deposition zurückzunehmen, obgleich er es könnte und obgleich er weiß, daß durch diese Unterlassung Jemand ein bedeutender Schaden entsteht. — Wer nichts Unwahres deponirt, aber auch nicht alle Wahrheit gesagt hat, mag gegen die Religion, den schuldigen Gehorsam und die Liebe gefehlt haben. Einer Rechtsverletzung ist er nicht schuldig, wenn nicht ein besonderer Gerechtigkeitstitel gegenüber der Partei, zu deren Gunsten er aussagen konnte, ihn obligirte.

§ 11. Fortsetzung.

IV. Pflichten des Angeklagten.

Es kommt hier vor Allem in Frage, ob der Angeklagte selbst den wahren Sachverhalt kund machen müsse.

Im Civilprocesse, in welchem es sich handelt um die Entscheidung eines

---

[1] C. 39. eod.

[2] c. 1. X. de crim. falsi (5, 20). Dig. *ad Leg. Corn. de fals.* (48, 10).

[3] L. 12. D. *de test.* (22, 5). c. 4. 23. X. *de test. et attest.* (2, 20).

zwischen zwei Parteien wirklich objectiv streitigen und zweifelhaften Rechtes, ist der Angeklagte befugt, alles zu produciren, was für ihn spricht, wenn es nur auf Wahrheit beruht. Ist aber die Streitsache der Art, daß zwar vor dem äußern Forum das Recht zweifelhaft erscheint wegen Mangel an Beweismitteln für den Kläger, für die Parteien selbst aber nach ihrer Kenntniß vom wirklichen Sachverhalte ein Zweifel über das Recht des Klägers und das Unrecht des Beklagten nicht obwalten kann, so muß der Beklagte nicht bloß ungesäumt der Klage und der durch sie geltend gemachten Forderung willfahren, sondern es ist eine Ungerechtigkeit von ihm, wenn er durch sein Festhalten am angemaßten Rechte den dadurch Beeinträchtigten zur Klage nötigte, und er wird ihm restitutionspflichtig hinsichtlich alles dadurch erwachsenen Nachtheils.

Ist aber auch jener, welcher eines Vergehens oder Verbrechens angeklagt wurde, verpflichtet, seine Schuld zu gestehen? Wie sich von selbst versteht, ist er einem Richter, welcher nicht auf die Weise ihn fragt, auf welche zu fragen er allein berechtiget ist, eben so wenig eine Antwort schuldig als einem andern Menschen. Auf die Frage des Richters, ob er dieß oder jenes Verbrechen begangen habe, könnte er, obgleich er desselben sich schuldig weiß, mit der Forderung erwidern, „man beweise mir, daß ich es begangen habe" [1]. Eine offene Lüge ist ihm natürlich nicht erlaubt [2].

Der Richter ist aber zum Verhöre nur berechtiget (juridice interrogat), wenn das Verbrechen oder Vergehen bereits entweder vollständig oder bis zur Wahrscheinlichkeit erwiesen ist, oder wenn wenigstens solche Indicien vorliegen, welche starken Verdacht auf den Vorgeladenen werfen [3]. Daß der Beweis geliefert sei, oder daß hinreichende Verdachtsgründe sich ergeben hätten, hat der Schuldige auf bloße Versicherung des Richters hin nicht zu glauben, sondern es muß dem Beklagten durch Vortrag des actenmäßig Constatirten hievon Gewißheit gegeben werden.

Ist der Schuldige verpflichtet, das Verübte zu bekennen, wenn der Richter nach obigen Erfordernissen rechtlicher Vernehmung ihn fragt?

Man erwäge, daß das Bekenntniß des Beklagten als der vollste Beweis der Schuld betrachtet wird.

Bekennt mithin der Schuldige, so ist auch seine Verurtheilung gewiß. Ist es ein im Gewissen verpflichtendes Gesetz, den Beweis für sein Verbrechen selbst zu liefern, während doch Niemand die Pflicht hat, sich selbst anzuklagen?

---

[1] Ferraris u. A. meinen, es sei erlaubt, geradezu zu läugnen. Man will ihm dieß zum Vorwurfe zu weiter Ausdehnung der Restrictionen machen. Seine Worte sind: Reus enim, si neget crimen quod commisit dicendo: *Non commisi*, intelligendo, *ad revelandum tibi tanquam judici*, verum dicit, et judex hanc restrictionem externatam per circumstantiam judicii potest satis advertere, si non sit legitimus, aut interroget non servato juris ordine. Ferraris s. v. *Accusatus* n. 11.

[2] S. Th. 2. 2. q. 69. a. 2.

[3] c. 19. X. *de accus.* (5, 1): „Mandamus, quod nisi super praedictis famam ipsius laesam esse noveritis, vos ad inquisitionem illorum non subito procedatis." C. 24 eod.: „quasi denuntiante fama vel deferente clamore officii sui debitum exequatur (judex)."

unfehlbar selbst über sich die Strafe zu bringen, besonders wenn es sich handelt um Todesstrafe oder andere schwere Strafen? Ein solches Gesetz läßt sich nicht nachweisen. Entweder ist das Verbrechen vollständig bewiesen, und dann kann die Strafe verhängt werden auch ohne das Geständniß. Und wenn irgend eine Gesetzgebung besonders schwere Strafen oder Todesstrafe nur eintreten lassen würde, im Falle das Verbrechen durch eigenes Geständniß die möglichste Gewißheit erhalten hätte, so wird sich daraus gewiß keine Pflicht für den Schuldigen eruiren lassen, diesen Fall selbst herbeizuführen. Oder es ist nur ein unvollständiger Beweis des Verbrechens möglich gewesen, und warum soll dann der Schuldige mehr verpflichtet sein, gegen sich selbst zu zeugen und, was zweifelhaft ist, zur Gewißheit zu machen, als er es wäre, ein noch ganz und gar geheim gebliebenes Verbrechen, das er begangen hat, dem in diesem Falle nicht juridisch fragenden Richter zu bekennen? Niemand kann verpflichtet werden, gegen einen nahen Verwandten Zeugniß abzulegen; gegründete Furcht großen Nachtheiles aus der Zeugnißablage entschuldiget von der Pflicht Zeugniß zu geben. Und doch sollte Jemand die Pflicht haben, gegen sich selbst zu zeugen, sogar wenn er die härteste Strafe zu fürchten hat? Allerdings gibt es Viele, welche den Schuldigen zum Geständnisse obligirt halten, und für ihre Meinung auf den hl. Thomas sich berufen [1]. Ihnen stehen aber andere Auctoren gegenüber, deren Ansehen und Gründe nötigen zu sagen, daß eine lex certa des oben erklärten Inhaltes nicht bestehe [2]. Für die Praxis stimmen übrigens Alle darin überein, wie der hl. Liguori sagt [3], quod, si reus sit in bona fide (d. i. in der Meinung, er sei nicht zum Geständnisse verpflichtet) et censeatur, quod difficile inducetur ad fatendum crimen interrogatus a judice, confessarius in sua bona fide eum relinquere debet. Nicht bezweifelt kann es aber werden, daß Jemand, welcher eines Vergehens schuldig ist, aus dem noch großes Unheil sich voraussehen läßt, die strenge Pflicht habe, seine Schuld und seine Mitschuldigen anzugeben, so weit es notwendig und dienlich ist, jene unheilvollen Folgen abzuwenden. Dieß folgt aus den Grundsätzen von der Restitution.

Ist einmal das Urtheil gefällt, so kann man den Verurtheilten sicher nicht verpflichten, das vor dem Urtheile nicht eingestandene Verbrechen nachträglich einzugestehen, gleichviel ob ihm wegen Mangel des Bekenntnisses ein milderes Urtheil zu Theil wurde oder nicht.

Benedict XIV. befiehlt in der Bulle Paterna caritas vom December 1749 den Beichtvätern, welche während des ausgeschriebenen Jubiläums die Beichten der Gefangenen zu hören hätten, diejenigen, welche wegen einer noch nicht abgeurtheilten Criminalsache in Haft gehalten werden, unter Verweigerung der Absolution anzuhalten, dem Richter, welcher rechtmäßiges Verhör mit ihnen vornimmt, die Wahrheit zu sagen. Dieß kann aber nicht als eine Entscheidung unserer Frage zu Gunsten der strengeren Meinung angesehen werden, da auch die mildere Ansicht

---

[1] Und dieser scheint auch der strengeren Meinung zu sein 2. 2. q. 69. a. 1.

[2] Sieh Lugo de J. et J. D. 40. S. II. n. 15. Er hält diese Ansicht für „probabilior."

[3] L. V. n. 274. Der hl. Lehrer bezeichnet die mildere Ansicht für „satis probabilis etiam intrinsece", meint aber, die strengere sei „probabilior."

dem Inquisiten nicht erlaubt, etwas gegen die Wahrheit zu sagen, aber auch nicht befiehlt, Alles zu sagen. — In obiger Bulle werden die Beichtväter auch erinnert, die erwähnten Pönitenten aufmerksam zu machen, daß die in foro interno erlangte Verzeihung sie nicht vor den Strafen der menschlichen Gerechtigkeit schützen könne, welchen sie sich bußfertig zu unterziehen haben.

Die Criminalproceßordnungen selbst dürften den Grundsatz rechtfertigen: der Angeschuldigte ist nicht verpflichtet, Aussagen zu machen, welche ihm nachtheilig sein könnten, obgleich auch Lüge ihm nie und nimmer erlaubt werden kann. Der Richter hat dem Angeklagten das ihm Nachtheilige zu beweisen, aber nicht von ihm selbst den Beweis durch Geständniß zu fordern[1].

Papst Benedict XIII. in Conc. Rom. tit. 13. *de Jurejurando* cap. 2 (bei Ferraris s. v. *Reus* n. 27) hat ausdrücklich verboten, dem Inquisiten im Criminalproceß das „juramentum de veritate dicenda“ abzuforbern, weil dadurch nur die Versuchung nahe gelegt wird, falsch zu schwören; „nec juramentum hujusmodi ullatenus a reis eisdem, nisi tamen ut testes quo ad alios examinentur, in futurum per quoscunque judices et ministros sub quovis praetextu, causa et quaesito colore volumus exigatur; *alias examen, sive constitutum, et omnia nulla sint eo ipso et irrita, omnique careant contra reos effectu.*“

Wird Jemand unschuldiger Weise eines Verbrechens angeklagt und für desselben schuldig erklärt, so ist der wirkliche Thäter an und für sich nicht verpflichtet, sich selbst anzugeben. Denn er trägt daran keine Schuld, daß das Gericht sich irrte. Er wäre nur dann zur Selbstanzeige und Entdeckung der Wahrheit obligirt, wenn er die That selbst absichtlich oder wissentlich unter solchen Umständen verübte, aus welchen der Verdacht gegen die andere unschuldige Person als notwendige oder leicht mögliche Folge vorherzusehen war.

§ 12. Fortsetzung.

V. Pflichten der Advocaten und Vertheidiger.

In civilrechtlichen Streitsachen kann ein Advocat ohne Ungerechtigkeit eine Sache, die er für zweifellos ungerecht erkennt, nicht übernehmen. Verschafft er ihr den Sieg, so macht er sich ungerechter Mitwirkung und der daraus entspringenden Restitutionspflicht eines ungerechten Rathgebers und Helfers[2] schuldig gegen die unterliegende Partei. War sein Client im guten Glauben, und nur dem Advocaten die Ungerechtigkeit seiner Sache bekannt, so hat jener nur zu ersetzen, was in Folge des ungerechten Processes in seinen Besitz kam; für allen weitern Schaden der Gegenpartei muß der Advocat allein haften. Kann er dem Unrechte nicht zum Siege verhelfen, ermutiget aber doch die im Unrechte stehende Partei mit Verhehlung ihrer Gefahr zum Processe, und läßt diese nur in Folge seines Zuredens sich auf den Proceß ein, so ist er ungerecht gegen diese, und muß, statt eine Bezalung für sich zu begehren, vielmehr ihr die daraus erwachsenen Kosten ersetzen. Zugleich haftet er aber

---

[1] Vgl. Heffter § 623.
[2] S. Th. 2. 2. q. 71. a. 3.

auch der obsiegenden Gegenpartei für alle ihr entstandenen Kosten und Nachtheile, weil nur er den Proceß verursacht hat. Kannte der Client die Unmöglichkeit, daß seine ungerechte Sache obsiege, und er unterzog sich dennoch dem Processe, so hat er keinen Anspruch gegen den Advocaten, welcher aber als causa secundaria der Gegenpartei zum Ersatze verpflichtet bleibt [1].

Er ist daher auch strenge verpflichtet, eine Sache, die anfänglich gerecht oder wenigstens wirklich zweifelhaft schien, aufzugeben, sobald er sich überzeugen sollte, sie sei zweifelsohne ungerecht. Er hat seinen Clienten zu bereden, vom Processe ganz abzustehen, oder, wenn dieß nicht leicht thunlich ist, mit der andern Partei so sich zu vergleichen, daß diese in ihrem Rechte, zu dessen Vertheidigung sie durch den erhobenen Proceß gezwungen war, nicht im Mindesten geschmälert wird. Verharrt der Client gleichwohl auf Fortführung des Processes durch einen andern Advocaten, so muß er diesem vom wahren Sachverhalte Kenntniß geben, darf aber nicht der Gegenpartei die ihr bisher geheim gebliebenen Beweismittel bieten.

Ohne schwere Verantwortung und strenge Restitutionspflicht kann Niemand das Amt eines Advocaten übernehmen, welchem die Kenntnisse und Fähigkeiten zu demselben fehlen. Kein Advocat darf ferner eine Rechtssache vertreten, von der er gewiß weiß, sie werde, obgleich sie nicht mit Gewißheit ungerecht genannt werden könne, nicht obsiegen können, oder es sei die Sache nur geeignet, einen langwierigen, nie zur Entscheidung kommenden Proceß herbeizuführen, außer er habe dem Clienten von Anfang an mit Bestimmtheit die Unmöglichkeit eines erwünschten Ausganges des Processes erklärt, und dieser habe dennoch durchaus die Führung des Processes gewollt. Hat er jene Erklärung unterlassen, so haftet er für alle Kosten des Clienten, und kann ohne Ungerechtigkeit keine Bezalung fordern.

In civilrechtlichen Streitsachen, bei welchen es sich um ein wirklich unentschiedenes, zweifelhaftes Recht handelt, und der Ausgang des Processes nicht mit Bestimmtheit sich vorhersehen läßt, darf der Advocat die eine oder die andere Partei vertreten, ist aber strenge im Gewissen und bei Vermeidung der Restitution verpflichtet:

a) seinem Clienten nach sorgfältiger Erwägung des Sachverhaltes genau zu sagen, in wie weit er Hoffnung haben könne auf guten Ausgang und in wie weit nicht, damit dieser mit voller Freiheit sich entschließen kann, auf einen Proceß sich einzulassen oder nicht. Würde er dem Clienten das Unsichere seiner Sache verhehlen, dieser aber, im Falle er davon unterrichtet wäre, gewiß den Proceß nicht anfangen, so haftet er ihm für den Ausgang und muß ihm nach ungünstigem Ausgange seine Kosten ersetzen; —

b) die Sache mit möglichstem Fleiße zu führen, und sie zu besorgen, so wie ein guter Hausvater seine Angelegenheiten besorgt; —

c) den Proceß nicht ohne Not zu verlängern oder die Entscheidung desselben geflissentlich hinauszuziehen; —

---

[1] Redde quod accepisti, quando contra veritatem stetisti, iniquitate adfuisti, judicem fefellisti, justam causam oppressisti, de falsitate vicisti. S. August. ep. 153 al. 54. n. 25. — V. S. Th. 2. 2. q. 71. a. 3. — — Non potest absolvi, qui paratus est, quasvis causas defendendas suscipere. S. Lig. V. n. 223. 7.

d) die Beweismittel seines Clienten und, was sonst ohne dessen Nachtheil die andere Partei nicht erfahren könnte, dieser geheim zu halten; —

e) das Recht seines Clienten nicht mit Ungerechtigkeit gegen die Gegenpartei zu schützen durch Lügen und Verdrehungen der Gesetze oder der Thatsachen, durch verfälschte oder unterschobene Urkunden und Documente u. dgl.

Für einen pflichtmäßig und gewissenhaft geführten Proceß ist der Advocat berechtiget, Bezalung zu fordern, aber nicht übermäßig große. In wie weit gesetzmäßig bestimmt ist, wie viel ihm für seine Arbeiten gebühre, hat er sich an die gesetzliche Taxe zu halten. Ungerecht ist es, die Schreibereien und Arbeiten u. s. w. geflissentlich unnötiger Weise zu vermehren, und dadurch dem Clienten Kosten zu verursachen, welche der Proceß nicht nötig gemacht hätte.

Um die Clienten gegen Ungerechtigkeiten ihrer Advocaten zu schützen, sind folgende Verträge als unerlaubt und ungiltig erklärt:

a) Vertrag de quota litis, d. i. über einen aliquoten Theil am Proceßobjecte im Falle eines günstigen Ausgangs [1].

b) Vertrag über ein Honorar, der erst nach angefangenem Processe abgeschlossen wird. Nur vor Anfang oder nach Beendigung des Processes ist ein derartiger Vertrag zulässig.

c) Nach L. 6. § 2 Cod. de postul. (2, 6) und can. 2. § 10. C. III. q. 7 ist dem Advocaten nicht erlaubt, mit dem Clienten während der Dauer des Processes irgend einen Vertrag zu seinem Vortheile einzugehen, wenn er sich auch gar nicht auf das zwischen Beiden bestehende Verhältniß oder auf die Streitsache bezieht.

Von armen Personen (in extrema aut gravi necessitate), welche genötiget sind, gerichtlich ihr Recht zu verfolgen, darf ein Rechtsanwalt keine Bezalung fordern. Er ist verpflichtet gemäß seines Amtes, das unterdrückte Recht, von welchem er angerufen wird, zu schützen, und zwar unentgeltlich, wenn die Clienten nicht im Stande sind, Entgelt zu geben [2].

Bei gestellten Klagen wegen eines Verbrechens oder Vergehens (Criminalproceß insbesondere) hat der Angeklagte das Recht, einen Vertheidiger sich zu wählen; die Vertheidigung kann übernommen werden, wenn man auch vollkommen überzeugt ist von der Schuld des Angeklagten. Es handelt sich bei dieser Art von Processen nur darum, herauszustellen, in wie weit die Schuld als eine vor dem Gesetze strafbare erweisbar sei. Der Vertheidiger hat das Recht, vom Angeklagten alles sich mittheilen zu lassen, was gegen die Anwendung des Strafgesetzes auf ihn spricht; aus den Acten sich zu instruiren über den Sachverhalt; die Zeugen, welche zu Gunsten des Angeklagten deponiren könnten, vernehmen zu lassen. Er hat die Pflicht, dem übernommenen Geschäfte der Vertheidigung mit allem Fleiß und Eifer sich zu unterziehen;

---

[1] Im canonischen Rechte heißt es can. 2. § 8. C. III. q. 7: arcentur a munere advocatorum, qui sub nomine honorariorum ex ipsis negotiis, quae tuenda susceperint, emolumentum sibi certae partis, cum gravi damno litigatoris et depraedatione poscentes inveniuntur. — Aehnlich L. 5. Cod. de post. (2, 6).

[2] S. Th. 2. 2. q. 71. a. 1. — S. Lig. hom. ap. XIII. n. 69.

geheim zu halten, was ihm sein Schützling anvertraut hat, in so weit er eine Veröffentlichung durchaus sich verbeten hat oder eine solche ihm schädlich sein könnte; bei der Vertheidigung jeder Lüge und Fälschung sich zu enthalten.

Zusatz.

Fälschung.

Eine Verletzung der Wahrheit, welche unberechenbar nachtheilige Folgen haben kann, ist die Fälschung von Urkunden, eine Hauptart des „crimen falsi“ (X. 5, 20). Sie wird begangen: a) wenn derjenige, welcher die Urkunde aufzunehmen hat, ihr einen unrichtigen Inhalt gibt; b) wenn man Jemand ächte Urkunden, aus welchen er rechtlichen Beweis ziehen könnte, entzieht, oder sie der Art corrumpirt, daß sie nicht mehr zum Beweise dienen können; c) wenn man gegen Andere Urkunden producirt, welche das nicht sind, wofür man sie ausgibt, oder deren wahre Beschaffenheit man entstellt hat.

Die Kirche hat die Fälschung der „literae apostolicae“, das ist der päpstlichen Bullen und Breven von jeher mit den strengsten kirchlichen Censuren bestraft [1]. Das jetzt allein noch giltige Recht in Betreff der censurae latae sent. — die Constit. „Apostolicae Sedis“ — erklärt der dem Papste „speciali modo“ reservirten Excommunication verfallen

„omnes falsarios litterarum Apostolicarum, etiam in forma Brevis ac supplicationum gratiam vel justitiam concernentium per Romanum Pontificem vel S. R. E. Vicecancellarios seu gerentes vices eorum aut de mandato Ejusdem Romani Pontificis signatarum: nec non falso publicantes litteras Apostolicas, etiam in forma Brevis, et etiam falso signantes supplicationes hujusmodi sub nomine Romani Pontificis seu Vicecancellarii aut gerentis vices praedictorum.“

Eine dem Bischof reservirte Excommunication soll nach derselben Constitution treffen

„litteris Apostolicis falsis scienter utentes vel crimini ea in re cooperantes.“

Die größte Sorgfalt in Ansehung der Freierhaltung von Urkunden von aller Fälschung obliegt den Notaren, Actuaren u. s. w. Sieh Trid. Sess. XXII. cap. 10 de Ref. — Es bedarf keiner Erklärung, wie große Verantwortung und welche Restitutionspflicht in Folge schuldbarer Unwissenheit, Nachlässigkeit, Mangel an Gewissenhaftigkeit — für sie entstehen kann.

Vierte Section.

Restitutionspflicht aus Verletzung von Wahrheit, Ehre und gutem Namen.

Nach dem Grundsatze, für jede stricte Rechtsverletzung sei Restitution zu leisten, so weit nur immer eine Wiederherstellung des verletzten Rechtes mög-

[1] Innocenz III. zählt neun Arten solcher Fälschung auf (c. 5. tit. *de crim. fals.*). Die Bulla Coenae sprach (§ 6) gegen jene, die sich ihrer schuldig machten, die reservirte Excommunication aus. Das cap. 7 (tit. cit.) bedrohte die „fautores et defensores falsariorum“, sowie jene, welche sich verfälschter lit. Apost. bedienten, mit der nicht reservirten Excommunication.

lich ist, ergeben sich aus den oben erklärten Rechtsverletzungen folgende Pflichten:

I. Wer einen Andern in Irrthum geführt hat in Ansehung einer Sache, an deren richtigen Kenntniß ihm in seinem oder eines Dritten Interesse gelegen ist, oder welche richtig zu kennen für ihn notwendig oder pflichtmäßig ist, gleichviel ob er ihn wissentlich oder unwissentlich getäuscht hat, muß den Getäuschten über den wahren Sachverhalt aufklären, und zwar sobald als es möglich und zur Verhütung weiterer nachtheiliger Folgen noch dienlich ist. Die Größe dieser Verpflichtung richtet sich nach der Bedeutung der Wahrheit, um die es sich handelt, für den Getäuschten.

II. Innere Acte gegen Ehre und guten Namen müssen sofort aufgegeben werden.

III. Wer falsche Gerüchte zum Nachtheile des guten Rufes Anderer ausgestreut hat, gleichviel ob er die Unwahrheit des Ausgesagten kannte oder nicht, muß deren Unwahrheit denjenigen zur Kenntniß bringen, welche das Ausgesagte in Erfahrung gebracht und geglaubt haben, und zwar sobald als möglich, da ein Gerücht um so größere Dimensionen annimmt, je länger man seine Verbreitung zuläßt.

IV. Beruhte das Ausgesagte auf Wahrheit, war aber noch nicht notorisch, so kann allerdings nicht durch Erklärung, dasselbe sei unwahr, oder durch Widerruf restituirt werden. Aber es muß das Unrecht gut gemacht werden, so weit als möglich, also wenigstens durch die Erklärung, „es sei Unrecht, was man über diesen oder jenen gesagt habe, zu glauben," „es ließen sich keine Beweise für das Gesagte angeben" u. dgl. [1] Was nicht notorisch ist, hiefür fehlt ja in Wahrheit die Möglichkeit des Beweises und der Beglaubigung vor Andern. Außerdem ist der Uebelredende verpflichtet, wie es sonst ihm möglich ist, durch Hervorheben der Tugenden und Vorzüge des an seinem guten Namen Beeinträchtigten bei denjenigen, bei welchen er ihm geschadet hat, die gute Meinung und Achtung für ihn wieder zu vermehren.

V. Die angegebenen Arten der Wiederherstellung des guten Namens müssen jederzeit auf solche Weise und in solchem Umfange zur Anwendung kommen, als die Natur der Rechtsverletzung es erfordert; also öffentlich, wenn auch die Infamation öffentlich geschah; mit eidlicher Erhärtung der Wahrheit oder mit Stellung von Zeugen für dieselbe, wenn der gute Name durch förmliche Verleumdung verletzt wurde und der Unwahrheit des ausgestreuten Gerüchtes in anderer Weise nicht Glauben verschafft werden könnte [2].

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 62. a 2. ad 2.

[2] Ist der Schuldige verpflichtet, den verletzten guten Namen nur vor jenen wieder herzustellen, denen er die ehrenrührige Mittheilung gemacht hat, oder auch vor jenen, zu welchen durch letztere Kenntniß der Sache gekommen ist? — Die Ansichten sind getheilt. (S. Lig. n. 991.) Es ist unbedingte Restitutionspflicht des guten Namens nach dem ganzen Umfange der herbeigeführten Verletzung, wenn der Schuldige nicht mit voller Gewißheit annehmen konnte, er rede zu Personen, welche vollkommenes Stillschweigen beobachten werden. — Glaubte er diese Gewißheit haben zu können, irrte sich aber hierin, so obliegt allerdings die primäre Ersatzpflicht denen, welche das Mitgetheilte gegen ihr entschiedenes Versprechen des Stillschweigens weiter erzählten. Aber secundär ist auch der

VI. Verletzung der einem Andern gebührenden Ehre ist gut zu machen durch Leistung von Abbitte, und wenn es zur vollen Genugthuung nötig ist, von öffentlicher Abbitte [1].

VII. In wie weit das durch gerichtliche Acte zugefügte Unrecht Restitutionspflicht nach sich ziehe, ist aus dem in voriger Section Gesagten zu entnehmen.

VIII. Hatte die Verletzung von Ehre und gutem Namen auch Vermögensnachtheile zur Folge und Verluste welcher Art nur immer, so sind auch diese nach ihrem ganzen Umfange zu ersetzen; — dieß auch dann, wenn die Schädigung durch Aussage einer an sich wahren, aber noch geheimen Schuld entstanden ist [2]. (S. *Lig.* n. 992.)

IX. Wer als causa moralis zu einer Ungerechtigkeit gegen guten Namen und Ehre Anderer mitgewirkt hat, ist zur Restitution obligirt nach Maßgabe der überhaupt bezüglich der Restitutionspflichten in Folge von Mitwirkung zu Rechtsverletzungen geltenden Grundsätze.

Vorgesetzte, welche Untergebene haben, die gerne falsche Anklagen bei ihnen anbringen, — sollen sich hüten, diesen leicht Glauben zu schenken, nachdem sie einmal sich von der bösen Neigung derselben überzeugten. Vorgesetzte, von welchen in irgend einer Weise Untergebene die Meinung gewannen, es werde ihnen mit Erzählungen fremder Fehler Freude gemacht, sollen mit allem Ernste zeigen, wie sehr ihnen solche unrechte Reden mißfallen. Remove a te os pravum et detrahentia labia sint procul a te (Prov. 4, 24.) Princeps qui libenter audit verba mendacii, omnes ministros habet impios (Prov. 29, 12.)

Es ist einleuchtend, wie schwer es sei [3], die durch das achte Gebot verbotenen Rechtsverletzungen wieder vollkommen auszugleichen. Es ist dieß ungemein erschwert durch das Widerstreben der Eigenliebe, die einmal gewon-

---

erste Urheber der Rechtsverletzung obligirt, und da es sich hier um eine Restitution handelt, die am wenigsten Aufschub leidet, hat er sofort für Leistung derselben zu sorgen, sobald er erfährt, daß die schlimmen Folgen seiner Zungensünde noch fortbauern.

[1] Wäre die Verletzung des guten Namens und der Ehre gegen den Nächsten auch ganz geheim geschehen, ohne alle Zeugen, der Schuldige wäre dennoch verpflichtet, vor ihm zu widerrufen und ihm Abbitte zu leisten nach Matth. 5, 23. Sieh S. *Lig.* 985, woselbst dieß als „communis et vera sententia" erklärt wird gegenüber der gegentheiligen Ansicht von Molina und Laymann.

[2] Nicht nur Lügen und Verleumbdungen können dem Nächsten Schaden bringen, — auch Ausnützung des guten Rufes desselben oder fremder Kenntnisse und Fertigkeiten zum eigenen Vortheile, z. B. Verkauf eigenen Fabrikates unter dem Namen und dem Kennzeichen einer fremden bewährten Firma, — Entwendung der von einem Andern gemachten Erfindung zu industriellem Zwecke, — oder eines von ihm erfundenen bewährten Heilverfahrens u. s. w. Daß auch hieraus Restitutionspflichten entstehen, ist klar. Hat Jemand aus den in die Oeffentlichkeit gebrachten Producten selbst das Geheimniß der Herstellung entdeckt, so kann er es auch unzweifelhaft als sein eigen betrachten.

[3] Nonnunquam facilius satisfit pro homicidio corporali et furto, quam hujusmodi homicidio et furto spirituali, scilicet detractione: quia in illis quantitas damni aestimari potest, ... in istis autem nequit, cum non satis constare possit, in quot hominum cordibus mediate et immediate detrahens bonam opinionem et famam ejus, cui detraxit, occiderit. *Gersonius in respons. ad Qq. 4. q. 1.*

nene schlimme Meinung von Andern wieder aufzugeben, aber noch mehr durch die Eigenliebe des Restitutionspflichtigen, welcher sich selbst so tief erniedrigen soll, einen Widerruf zu leisten, der immer mehr oder weniger ihn selbst in übles Licht bringt.

Der Restitutionspflicht ihres Erblassers für Unrecht gegen Ehre und guten Namen zu genügen, sind die Erben nicht verbunden, außer in so ferne Verluste und Nachtheile an Geld und Gut zu ersetzen sind, welche der Verleumder und Ehrabschneider beursacht hat. Ist der Verleumdete gestorben, ohne Schadenersatz erhalten zu haben, so ist der Verleumder schuldig a) den guten Namen desselben nach Möglichkeit wieder herzustellen. So wenig es gerecht wäre, Verstorbene zu verleumden, ebenso sehr erfordert die Gerechtigkeit Herstellung der Ehre ihres Andenkens; b) die etwa beursachten Vermögensnachtheile seinen Erben zu ersetzen.

Gründe, welche von der Restitutionspflicht entbinden, sind: a) Impotenz (nach Analogie von S. 727 zu beurtheilen); b) Notorietät des entdeckten geheimen Defectes oder Delictes, welche unterdessen eintrat, vorausgesetzt, daß dieselbe eine schon wirkliche oder wenigstens durch kein Mittel mehr vermeidliche allgemeine Offenkundigkeit ist; c) wenn der Aussage Niemand Glauben geschenkt hat, sei es daß man die Person des Redenden nicht für zuverlässig oder die Sache nicht für glaubwürdig hielt; d) wenn die Sache ohnehin schon ganz vergessen worden, und die gekränkte Person wieder vollkommen in guten Ruf gekommen ist, und sie auch einen weiteren Nachtheil in Folge des Unrechts nicht mehr zu erdulden hat. In diesem Falle ist sogar häufig Gefahr vorhanden, es könne durch irgend welche Wiedererwähnung des längst Vergessenen erst neuerdings manches nachtheilige Gerede entstehen, und dann wäre es Pflicht, Alles auf sich beruhen zu lassen; e) hat der Gekränkte jede Restitution und Genugthuung erlassen, so besteht auch keine weitere Restitutionspflicht. Jedoch schließt ein Nachlaß der Restitution für den zugefügten Schaden am Vermögen noch nicht Erlaß der Wiedererstattung des guten Namens in sich, und umgekehrt. Notwendige Voraussetzung für giltige Nachlassung der Wiedererstattung von Ehre und gutem Namen ist aber, daß der Beleidigte wirklich das Recht hat, auf Wiedererstattung zu verzichten. Er hat es nicht, wenn im Falle der Unterlassung derselben Schaden für Andere zu fürchten ist, besonders wenn er ohne Herstellung seiner Ehre und seines guten Namens nicht jene erfolgreiche Wirksamkeit üben kann, welche Amt und Beruf von ihm fordern, oder wenn es sich zugleich um Ehrenrettung seiner Familie oder der Communität handelt, welcher er angehört [1].

---

[1] Ist der Restitutionspflichtige entschuldiget von Ersatzleistung, wenn der durch ihn Verletzte sich auch gegen ihn Kränkungen seines guten Namens oder seiner Ehre erlaubt hat? — Jedenfalls sind derartige Kränkungen Sünde der Ungerechtigkeit, ausgenommen, der Verleumdete könne seine Ehre nur dadurch vertheidigen, daß er ein noch geheimes, aber wahres Vergehen des Verläumders aufdeckt. Aber ob man sagen kann, es werde die Rechtsverletzung des Einen durch die des Andern compensirt? Der hl. Alphons (n. 999) nennt es „sent. communior et probabilior", es dürfe der zuerst oder schwerer Gekränkte mit der Restitution zuwarten, bis ihm sein Recht wieder hergestellt worden. — — Ist nun dieß auch wahr vom Standpunkte der stricten Gerechtigkeit, so wird dennoch die Liebe fordern,

Epilog.

Achtes Gebot und Tugend der Wahrheitsliebe.

Das nächste Object des achten Gebotes ist, wie wir gesehen haben, das Recht des Menschen auf die Wahrheit gegenüber allen Mitmenschen, welches im stricten Sinne sich nicht weiter erstreckt, als daß ihm nicht von einem Andern positiv die Lüge und der Irrthum anstatt der Wahrheit beigebracht werde; — daß er nicht der Mittel, die Kenntniß der Wahrheit zu gewinnen, verlustig gemacht werde, welche er entweder schon sich erworben hat, oder bezüglich deren ihm aus einem Vertrage eine Forderung entstanden ist; — daß ihm nicht ohne genügenden Grund der Mangel jener Wahrheit vorgeworfen werde, deren Besitz für jede eines sittlichen Handelns fähige Person präsumirt werden muß [1].

Kein Recht unter den Menschen ist aber mehr gefährdet als dieses. Denn — *„omnis homo mendax“* (Ps. 115). Der dem Geiste der Lüge in Schlangengestalt gezollte Glaube war Abfall des Menschen von seiner ewigen Bestimmung; er wurde unrecht und unwahr. Widerstrebt auch die Vernunft, deren Object die Wahrheit ist, an und für sich der Lüge, so ist diese doch, seitdem der verkehrte Wille darnach strebt, sich im Geschöpflichen ein von Gott unabhängiges Reich zu bauen, treu gehegt und gepflegt in der Welt [2]. Denn es ist dem Willen nicht mehr möglich, einem falschen Gute sich hinzugeben, wenn er nicht vorher dem, was böse ist, den Schein des Guten, und dem, was Schein ist, den Namen der Wahrheit beigelegt hat, als es dem Intellecte möglich ist, die Wahrheit in Irrthum zu verkehren, wenn er nicht im Dienste des verkehrten Willens steht [3].

Die Pflichten des achten Gebotes bedürfen daher vor Allem des Schutzes der Tugend der W a h r h e i t s l i e b e. Sie ist jene Tugend, welche wurzelnd in wahrer heiliger Liebe des Nächsten und im Geiste der Selbstverläugnung die Seele geneigt macht, die selbsterworbene Wahrheit zum Gemeingute auch für Andere zu machen, — in der Gesinnung und im innern Leben sich gleichförmig zu erhalten mit Gottes Wahrheit und Gesetz [4], das Reden und äußere Handeln aber zum treuen Ausdrucke dieser innern Ordnung zu machen [5]. Sie gehört unter die „filiae justitiae“ [6].

---

daß man dann nicht länger mit Ersatzleistung zuwarte, wenn sie dazu dient, den Andern auch zur Versöhnung und Erfüllung seiner Pflicht zu bewegen und großes Aergerniß zu beseitigen. Sieh C a r r i è r e n. 1426—1429.

[1] S. *Bonavent. Serm. 4. in hexaëm.:* Est enim veritas rerum, veritas signorum seu vocum et veritas morum. Veritas rerum est indivisio entis et esse; veritas sermonum est adaequatio vocis et intellectus; *veritas morum est rectitudo vivendi.*

[2] *Catech. Rom.* cap. IX. q. 1: Quod etiam illa Prophetae sententia confirmatur: omnis homo mendax; ut propemodum unum hoc sit peccatum, quod ad omnes homines pertinere videatur.

[3] S. *Bonavent.* 2. dist. 43. a. 3. q. 2 ad 4. — Ausführlich handelt der Heilige vom Wesen der Lüge in 3. dist. 38. a. 1. qq. 1—6.

[4] *Loquitur veritatem in* corde *suo* (Ps. 14).

[5] Sie ist daher Gott so überaus wohlgefällig Jo. 3, 33. Rom. 3, 4. Apoc. 19, 11.

[6] S. Th. 2. 2. q. 109. a. 3: .. Virtus veritatis convenit quidem cum justitia

Im erklärten Sinne ist sie die ganz vorzüglich **gesellige** Tugend, wenn sie nur mit der Redlichkeit und Aufrichtigkeit (Taubeneinfalt) die Schlangenklugheit verbindet, — nur das mittheilt, was gut ist zu wissen, ohne irgend ein notwendig zu wahrendes Interesse zu gefährden. (Matth. 10, 16. coll. 5, 37.) Durch sie erhält das achte Gebot seine Erfüllung nach seinem positiven Inhalte, — nicht mehr vom Standpunkte der starren Gerechtigkeit allein, sondern auch der Liebe, — und wird die so schwer zu erringende Freiheit von allen Zungensünden herbeigeführt [1].

Umgeben erscheint sie von einem Kreise anderer Tugenden, welche die Blüte eines christlich tugendhaften geselligen Lebens bilden. Zu ihm gehören eine zweite „filia justitiae", die *amicitia* oder *affabilitas* [2], das ist **Leutseligkeit**, Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit im Reden und im Handeln als wahrer Ausdruck der innern christlichen Liebe, welche auch bittere Wahrheit in einer keineswegs verletzenden Form zu bieten weiß, weit entfernt von unwürdiger **Schmeichelei** [3] (adulatio), dieser Feindin der Wahrheit, einerseits, und von **Rechthaberei** und **Streitsucht** (litigium) [4] andererseits; und die treuen Begleiterinnen der **Mäßigkeit**, welche oben S. 158 aufgeführt sind, und den Inbegriff dessen bilden, was man **christliche Bescheidenheit** und **Wohlanständigkeit** nennt.

---

in duobus: uno quidem modo in hoc quod est ad alterum . . . . alio modo, in quantum justitia aequalitatem quandam in rebus constituit: et hoc etiam facit virtus veritatis: adaequat enim signa rebus . . . Deficit autem a propria ratione justitiae, quantum *ad rationem debiti*: non enim haec virtus attendit debitum *legale*, quod attendit justitia, sed potius debitum *morale*, in quantum scilicet ex honestate (d. i. nicht in Kraft strenger Verpflichtung, sondern mehr zu höherer Uebung der Tugend) unus homo alteri debet veritatis manifestationem.

[1] S. *August. Confess.* X. 37: Quotidiana fornax nostra est humana lingua. Imperas mihi et in hoc genere continentiam. Da quod jubes et jube quod vis . . Est qualiscunque in aliis generibus tentationum mihi facultas explorandi me, in hoc paene nulla est.

[2] S. Th. 2. 2. q. 114. Das Wort „amicitia" ist hier nicht zu nehmen im Sinne des amor amicitiae, sondern (a. 1 ad 1) „non habet perfectam rationem amicitiae, sed quandam ejus similitudinem, in quantum scilicet quis decenter habet se ad illos, cum quibus conversatur."

[3] S. Th. q. 115. a. 4: . . Communiter . . . nomen adulationis attribui solet omnibus, qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione. Im engeren Sinne aber, sagt der hl. Lehrer daselbst, verbindet sich mit Schmeichelei der Begriff übermäßigen Lobes aus **eigennütziger Absicht**. Wer nur die Absicht hat „in omnibus ad delectationem alteri loqui", heißt nicht „adulator", sondern „placidus".

[4] S. Th. q. 116.

Vierter Abschnitt.

Pflichten in Ansehung des Begehrens der Seele.

„Non concupisces."

Einleitung.

Object dieser Pflichten im Allgemeinen.

Die moralischen Acte theilen sich, von Seite der vom Willen ihnen gegebenen Bestimmung betrachtet, in zwei große Klassen. Durch die eine will das moralische Subject seine Freiheit bethätigen in der Richtung auf die verschiedenen ihm äußeren Termini, zu welchen es in Beziehung steht. In den andern ist seine Thätigkeit ganz nur auf sich concentrirt, und beschäftigen sich die Seelenkräfte mit Objecten menschlicher Handlungen nur, in so weit dieselben vom Vorstellungsvermögen dem Intellecte und Willen vorgeführt und gegenwärtig erhalten werden können. In den einen will die Seele sich bemühen für das Gute, sei es nun wahres oder nur scheinbares Gut, — in den andern will sie ruhen im Gute.

Die ersten bilden das Gebiet der äußeren Acte, und es gehören zu diesem auch die Willensentschlüsse, nach außen in irgend einer individuell bestimmten Weise thätig zu werden, welche aus irgend einem Grunde unausgeführt bleiben. Denn der moralische Act ist als solcher schon vollständig, sobald der Wille sich in Ansehung eines genau bestimmten Objectes zu handeln determinirt hat; der wirkliche Vollzug des Entschlusses macht den Act zu einem individuell andern, aber er ändert nichts an der schon im Willensdecrete liegenden Moralität. Nur nimmt er einen höheren Grad von Strafbarkeit an, setzt größere Befestigung des Willens im Bösen voraus, und wird häufig die Ursache von Folgen und neuen Verpflichtungen, welche die Verantwortlichkeit des Handelnden vor dem göttlichen und menschlichen Gerichte vermehren [1].

Die bisher behandelten Pflichten gegen Menschen beziehen sich zumeist auf dieses Gebiet der äußeren Acte im erklärten Sinne.

Für das rein innere Leben sind aber dem Menschen ebenso sehr heilige Pflichten aufgelegt. Sein Inneres muß vor Allem wohl geordnet sein, soll nicht Unordnung sein ganzes Leben und Handeln erfassen [2]. Daß die Seele in keinem Gott entgegengesetzten Gute ruhe, das ist am Ende die Grundbedingung aller Tugendhaftigkeit und Pflichttreue. (S. oben S. 357.)

Darin gibt sich das Sittengesetz als göttliches kund, daß es sich auch die verborgensten, keinem Menschenauge zugänglichen Gedanken und Willens-

---

[1] Sieh oben S. 35.

[2] S. *August. de Trinit.* XII. 12: Totus homo damnabitur, nisi haec quae *sine voluntate operandi,* sed tamen *cum voluntate animum talibus oblectandi,* solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur.

acte unterwirft [1]. Auch das alttestamentliche Gesetz ließ das innere Leben der Seele nicht ungeregelt und frei von Pflichten. (S. oben S. 66.)

Wäre das Begehren gesetzlos, so würde Störung und Untergrabung der äußeren Ordnung sich auch durch eine Unzahl zu ihrem Schutze erlassener Gesetze und durch den ganzen Apparat menschlicher Machtmittel nicht aufhalten lassen. Eine wahre Tyrannei müßte auch ein Sittengesetz genannt werden, welches nach jedem Objecte mit glühender Leidenschaft zu begehren gestattet, dessen Besitz aber strengstens ahndet. Gerade dadurch macht Christus sein Gesetz zu einem sanften Joche und einer leichten Bürde, daß es dem Begehren ein jedes seiner unwürdiges Object entzieht, und das Herz auf die Liebe des allein beseligenden Gutes, — Gottes — hinlenkt.

Alle Pflichten des inneren Lebens lassen sich zurückführen auf folgende drei:

I. Du sollst nichts begehren, was der Liebe Gottes entgegengesetzt ist.

II. Du sollst mit allen Mitteln vor ungeordnetem Begehren dich hüten.

III. Du sollst dein Verlangen auf das wahre Gut richten [2].

Erstes Hauptstück.

Verbote „Non concupisces."

§ 1. Verschiedenheit derselben.

Man hat ehedem häufig die auf die innern Acte bezüglichen Gebote nur für ein einziges Gebot angesehen, und dann vier Gebote der ersten Tafel und sechs der zweiten gezält. So wäre z. B. nach dem hl. Hieronymus (in Os. 10) das erste Gebot „Ego sum Dominus Deus tuus", das zweite „Non habebis deos alienos; non facies tibi sculptile", und das Gebot die Aeltern zu ehren käme an die fünfte Stelle (in Eph. 6). Origenes zält als die beiden ersten Gebote auf: die Verbote „non habebis deos alienos" und „non facies tibi sculptile". Die Synagoge theilt den Dekalog in gleicher Weise ab wie der hl. Hieronymus; die dem Origenes eigene Eintheilungsart hat Calvin adoptirt.

Der hl. Augustin [3] aber zält drei Gebote der ersten und sieben der zweiten Tafel, und dieß ist die von der katholischen Kirche immerwährend festgehaltene Eintheilung des Dekalogs [4]. Das Concil von Trient (Sess. XIV. cap. 5 de Confess.) sagt ausdrücklich, es seien zwei Gebote, durch welche die Sünden des Herzens verboten sind [5].

---

[1] *Catech. Rom.* P. III. c. X. q. 4.

[2] Kurz, aber treffend, bezeichnet der hl. Augustin die Bedeutung der zwei letzten Gebote in Bezug zum ganzen christlichen Sittengesetze *de perf. just. hom.* cap. 5: . . . Quidquid ergo lege Dei prohibemur et quidquid jubemur facere, ad hoc prohibemur et jubemur, ut duo ista compleamus (die Gebote der Liebe nämlich). Et forte generalis prohibitio est, *non concupisces*, et generalis jussio *diliges*. Denique Scriptura non praecipit, nisi caritatem, neque damnat nisi cupiditatem, et ita informat mores hominum.

[3] Lib. de decem chord. et quaest. 71 in Exod.

[4] S. Th. 1. 2. q. 100. a. 4.

[5] „Oportere omnia peccata mortalia . . . . in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint, et tantum adversus *duo ultima* decalogi praecepta commissa.

Diejenigen, welche statt der zwei Gebote eines annehmen, sagen, es sei damit verboten zu begehren nach jedem fremden Gute welcher Art nur immer [1]. Es muß aber einleuchten, daß unordentliches Verlangen nach des Nächsten Ehefrau einer ganz andern moralischen Gattung angehört, als Verlangen nach des Nächsten Haus und Gut, und daß daher dieses doppelte Begehren eben so wenig einem einzigen Gebot unterstellt werden kann als die Objecte des sechsten und siebenten Gebotes. Das Gut, wornach unerlaubtes Begehren möglich ist, ist nur entweder bonum delectabile sensuum oder bonum utile. Beide sind generisch unterschieden, daher auch zwei von einander verschiedene Gebote bezüglich derselben [2]. (Sieh Cat. Rom. p. III. c. X. q. 2.) Darauf weist der hebräische Text hin Deut. 5, 21, wo das „Du sollst nicht begehren" wiederholt, und einmal das Wort חמד gebraucht ist, welches bezeichnet „nach etwas durch seine Reize Anlockendem Verlangen tragen", das andere Mal das Wort אוה in der Form des Hithpael, welches in dieser die Bedeutung hat, „etwas für sich, zu seinem Nutzen begehren." Obgleich ferner Exod. 20, 17 bona delectabilia et utilia unausgeschieden und vermischt aufgeführt werden, so ist doch Deut. 5 die Unterscheidung genau festgehalten, und diese beobachten die Septuaginta auch in Exod. 20 [3].

§ 2. Warum es nur zwei Verbote sind.

Das Begehren umfaßt die Affecte und Leidenschaften der concupiscibleu und irasciblen Potenz (s. oben S. 27). Die der ersteren können ihrem Objecte nach ein dreifaches ungeordnetes Begehren sein — Hoffahrt, Augenlust, Fleischeslust [4].

Die Hoffahrt des Lebens hat nicht notwendig erst durch ein eigenes Gebot verboten zu werden. Denn das ungeordnete Verlangen nach Vorrang und Auszeichnung des eigenen Ich vor Andern kann nur bestehen in einer Seele, welche nicht in heiliger Furcht und Liebe die Ehre Gottes allein sucht, und nicht um Gotteswillen sich Gottes Stellvertretern unterordnet, oder welche vom Glanze irdischen Besitzes geblendet sich für berechtiget hält, über Andere zu herrschen. Nun aber ist schon durch die ersten vier Gebote Sorge getragen, unter Gottes Ehre und die von ihm geordnete Auctorität alle Herrlichkeit unseres eigenen Ich zu beugen, — und durch Verbot der Ruhe der Seele im Besitze der Erdengüter ist der Hoffahrt das andere Substrat entzogen.

---

[1] So Cajetan in Exod. 20, 17: haec varia mixtura uxoris et domus ex industria facta est a Moyse ad insinuandum quod non refert, quovis modo misceas haec appetibilia, quia unius sunt praecepti: prohibentur enim omnia haec appetenda, *quia aliena.*

[2] Ganz unrichtig ist die Auffassung einiger Auctoren, die Gebote „non concupisces" seien in der Art zu unterscheiden, daß in dem einen die concupiscentia bonorum proximi immobilium, im andern die conc. bonorum mobilium verboten sei.

[3] Οὐκ ἐπιθυμησεις την γυναικα του πλησιον σου· οὐκ ἐπιθυμησεις την οικιαν του πλησιον σου· οὐδε τον ἀγρον αὐτου κ. τ. λ.

[4] 1 Jo. 2, 16. Eccli. 23, 5, 6: *Extollentiam oculorum meorum ne dederis mihi, et omne desiderium averte a me. Aufer a me ventris concupiscentias, et concubitus concupiscentiae ne apprehendant me, et animae irreverenti et infrunitae ne tradas me.*

Das Verlangen nach ungeordneter Befriedigung des irasciblen Begehrens ist gleichfalls nicht notwendig durch ein besonderes Gesetz zu verbieten. Denn diese Art von Gemütsaffecten hat kein Object, welches an sich begehrt werden könnte, sondern dasselbe ist nur die Beseitigung eines Hindernisses, welches der Erreichung oder dem ruhigen Besitze eines Gutes der dreifachen Lust im Wege steht. Das Streben: Leben, Wahrheit, guten Namen und Ehre zu verletzen oder zu destruiren, kann in der Seele nie entstehen, außer wenn die eine der drei Begierlichkeiten in diesen Gütern ein Hinderniß findet, zu ihrem Gute zu gelangen. Deßhalb ist nur ein Gebot nötig, welches die concupiscible Potenz innerhalb der rechten Grenzen hält. Wird dieses erfüllt, so kommt es nie zu einer Unordnung der irasciblen. Daraus geht auch hervor, warum es kein dem fünften und achten Gebote analoges Verbot bezüglich rein innerer Acte gibt.

Ein directes Verbot des ungeordneten Begehrens des „bonum delectabile“ und des „bonum utile“ ist in den übrigen Geboten noch nicht enthalten, ist aber notwendig, weil diese Objecte unmittelbar und an sich die Concupiscenz anregen. Deßhalb ist den auf die äußeren Acte bezüglichen Geboten ein zweifaches Verbot des innern Begehrens angefügt, und damit ist in vollständig genügender Weise nun jede Unordnung verpönt, welche durch Widerstreben des niederen Begehrens gegen das höhere geistige Streben und Wollen im Innern der Seele hervorgerufen werden kann.

*) Hören wir hierüber den hl. Thomas — 1. 2. q. 100. a. 5 ad 5: Dicendum, quod delectatio adulterii et utilitas divitiarum sunt propter se ipsa appetibilia, in quantum habent rationem boni delectabilis vel utilis; et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum se ipsa horribilia (quia proximus et veritas naturaliter amantur) et non desiderantur nisi propter illud; et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum, quod, sicut supra dictum est (q. 23. a. 1), omnes passiones irascibiles derivantur a passionibus concupiscibilis: et ideo in praeceptis decalogi, quae sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

Cfr. 1. 2. q. 25. a. 1 et q. 82. a. 3 ad 2. — Idem in 3. Sent. dist. 40. q. 1. a. 1 ad 4.

§ 3. Sündhaftigkeit des verbotenen Begehrens überhaupt.

Die dreifache Begierlichkeit regt sich im Menschen, der mit der Erbsünde in die Welt eintrat, so lange er lebt. Ein Jeder bleibt ihren Versuchungen ausgesetzt, außer er habe ein besonderes Privilegium der Gnade, wie es einzelnen Heiligen zu Theil geworden ist. In jedem Einzelnen sucht vorherrschend eine von den dreien, in Jedem eine andere, sich geltend zu machen.

Zur Beurtheilung der Moralität aller in der Seele entstehenden Regungen des niederen Begehrens ist es nötig, den inneren Act nach seinen verschiedenen Momenten zu analysiren.

Der freie Act des Begehrens setzt voraus:

a) eine dem Begehren äußere materielle Ursache, Anregung des Begehrens nämlich durch ein ihm vorgeführtes Object, sei es, daß dasselbe den Sinnen

gegenwärtig ist, oder daß man seiner sich erinnert, oder daß es nur Gebilde der Phantasie ist (suggestio).

b) Er setzt voraus eine innere materielle Ursache, — und diese ist die der suggestio folgende unfreie und der sinnlichen Natur notwendige Hinneigung des sinnlichen Begehrens (delectatio im weiteren Sinne).

Diese sinnliche Hinneigung äußert sich immer mehr oder weniger auch im Leiblichen [1], und je mehr der ganze Mensch dadurch sollicitirt ist, desto schwerer wird es, daß die Freiheit des Willens sich gegen die Sollicitation entscheide. Auch die höhere geistige Freude übt einen Einfluß auf das leibliche Wesen, aber ganz anderer Art; sie verklärt und reiniget das Sinnliche, und anstatt die Seele an die Sinne zu binden, zieht sie diese selbst zur Theilnahme an der Ruhe empor, welche der Geist in den höheren ihm eigenen Gütern findet [2].

c) Was den freien Act des Begehrens ausmacht (seine formelle Ursache), ist die freie Einwilligung in das Verlangen des sinnlichen Begehrens [3].

Die Momente sub a) und b) sind weder moralisch gut noch bös, in so ferne sie vom freien Willen durchaus nicht beeinflußt werden.

Das sub c) bezeichnete Verhältniß des freien Willens zum Begehren der sinnlichen Natur läßt aber folgende Grade zu:

1. Es ist im sinnlichen Begehren eine Hinneigung entstanden zu einem ihm vorgeführten sündhaften Objecte, ohne daß der Wille die Begegnung dieses Objectes gesucht hat. Der Wille verabscheut auch dieß niedere Begehren, und es ist eine Einwilligung nicht im Mindesten zu fürchten, da er allem Sündhaften entschieden widerstrebt; — aber er hätte bei größerer Vorsicht die Sollicitation verhüten, oder wenigstens sie schneller entfernen können und sollen.

Dieß Verhalten des Willens zum sinnlichen Begehren ist sündhaft, aber wird in keinem Falle schwere Sünde. Treffend bezeichnet dieß der hl. Ignatius in seinen Exercitien *(Exam. generale — de cogitatione)* mit den Worten: Peccat autem leviter aliquis seu venialiter, quando in suborta peccati mortalis cogitatione *aliquantulum moratur, quasi auscultando,* vel quando aliqua *obiter* sensus delectatione afficitur vel *in ea retundenda* sese exhibet *negligentem.* Das Sündhafte besteht nach dem hl. Thomas dabei nur darin, daß das niedere Begehren nicht von der Vernunft geleitet ist, aber es ist auch vom freien Willen nichts der Ordnung der Vernunft Widersprechendes gewollt [4].

Es gibt Niemand, dem es ohne besonderes göttliches Privileg möglich

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 31. a. 4. S. oben S. 27.

[2] Cfr. S. Th. l. c. art. 5.

[3] Peccatum tribus modis admittitur, cum videlicet serpentis suggestione, carnis delectatione, spiritus consensione perpetratur. *S. Greg. M. Moral. XXXII, 33.*

[4] S. Th. 1. 2. q. 74. a. 3 ad 1 et ad 3 et art. 4. — Der hl. Bonaventura sagt *(Breviloq. P. III. c. VIII.):* peccatum actuale originem trahit a libera voluntate uniuscujusque per suggestionem, delectationem, consensum et operationem (juxta Jac. 1, 14). Si autem suggestio et delectatio sistat citra consensum, est veniale peccatum.

wäre, in seinem ganzen Leben wirklich aller und jeder Versuchung ganz und gar zu widerstehen und nicht einmal dieses oben bezeichneten Fehlers jemals sich schuldig zu machen, obgleich einem Jeden für jede einzelne Versuchung hinreichende Gnade gegeben ist, sich von jeder, auch der kleinsten, Sünde dabei frei zu erhalten. „Si quis hominem semel justificatum dixerit . . . . posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, anathema sit." *Concil. Trid. Sess. VI. can. 23* [1].

Es kann indessen der Fall sein, daß Jemand eine pflichtmäßige oder sonst moralisch gute Handlung nicht üben kann, ohne daß eine Sollicitation des sinnlichen Begehrens entsteht, die er aber durchaus nicht will, und welcher er nach Möglichkeit ausweicht, und wobei er moralisch übezeugt ist, eine Einwilligung sei nicht zu fürchten. — Eine derartige Zulassung sinnlicher Regungen ist frei von jeder Schuld.

2. Es ist der Wille nicht mehr bloß zu lässig und zu wenig energisch in Verhütung und Entfernung jedes unordentlichen an sich unfreien Begehrens, — sondern er gibt sich mit freier positiver Selbstbestimmung dem ungeordneten Verlangen nach einer Creatur hin.

Dieß ist möglich a) durch solches freies Thun oder Lassen, welches man als nächste Gelegenheit kennt zu Versuchungen, die verbunden sind mit Gefahr der Einwilligung; b) durch absichtliches Hervorrufen ungeordneter Acte des niederen Begehrens ungeachtet des Bewußtseins der darin liegenden Unordnung, Sündhaftigkeit und Gefahr; c) durch freie Hingabe an Regungen des Begehrens, welche ohne Absicht und Zuthun des freien Willens entstanden sind [2].

Dieß ist die zweite Stufe des freien Eingehens des Willens in die Sollicitation von Seite des Begehrens. Ist das Object, welchem er sich verlangend hingibt, der Art, daß eine dem Begehren entsprechende Handlung als schwere Sünde beurtheilt werden müßte, so ist auch jeder in obiger Weise geleistete Consens des Willens schwere Sünde [3]. Perversae cogitationes separant a Deo. Sap. 1, 3. Die Bestimmung der Species dieser Sünden betreffend, sieh oben S. 173 und 179.

Von der zweiten Stufe des Consenses ist nur mehr ein kleiner Schritt

---

[1] Der hl. Thomas sagt S. Th. 1. 2. q. 74. a. 3 ad 2 . . . . talis corruptio fomitis non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere . . . . Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus propter corruptionem praedictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos. — Der hl. Gregor d. Gr. sagt (Moral. lib. 23 in 40, 17 n. 10): cujus enim cor in hac corruptibili carne consistens in sinistra cogitatione non labitur, vel si usque ad consensus foveam non mergatur? Et tamen haec ipsa prava cogitare peccare est.

[2] S. Th. 2. 2. q. 74. a. 6.

[3] Non parvipendenda sunt, quae quamvis ad effectum usque non pertrahunt, tamen illicite in mente versantur *(S. Greg. M. Moral. III, 59)*; portae mortis sunt cogitationes pravae *(Id. ibid. XV, 13)*.

zur dritten, zum Entschlusse nämlich, die wirkliche Einigung mit dem begehrten Objecte durch äußeres Handeln zu suchen, was schon nicht mehr gegen das neunte oder zehnte, sondern gegen andere Gebote gesündiget ist. Die vollführte äußere Handlung ist dann die Vollendung der Sünde.

Die Gedankensünden also sind die Wurzel aller übrigen Sünden; „de corde exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae“ (Matth. 15, 19). Das Herz muß rein gehalten sein, soll nicht der ganze Mensch unrein werden [1]. „Omni custodia serva cor tuum, quoniam ab ipso vita procedit“ (Prov. 4, 23); „lava a malitia cor tuum Jerusalem, ut salva fias: usquequo morabuntur in te cogitationes noxiae?“ [Jer. 4, 14].

Der Act des freien Begehrens, betrachtet von Seite der Art und Weise der Hingabe an das Object, ist [2]:

a) entweder Wohlgefallen (amor, complacentia) an einem Objecte, dessen Conformität mit dem sinnlichen Begehren erkannt ist; — oder

b) Sehnsucht (desiderium, concupiscentia, cupiditas) ein Object, das Liebe, Wohlgefallen erregt, zu besitzen; — oder

c) Freude (delectatio) über das, was man schon wirklich erreicht hat, worin das Begehren bereits seine Befriedigung gefunden hat.

Es sind dieß drei psychologische Momente, welche in jedem Acte des Begehrens liegen — *amamus desiderando* cum *delectatione* boni possidendi; *desideramus amando* bonum cum *delectatione* possessionis speratae; *delectamur* de bono acquisito *amando* ejusque possessionem perpetuam *desiderando* [3].

Es sind aber damit auch drei verschiedene Acte bezeichnet je nach dem Verhältnisse des Subjectes zum Objecte. *Amor* ist bloß beifällige Zustimmung zu dem in Gedanken vorschwebenden sündhaften Objecte. *Desiderium* ist schon innigere Hingabe, der Wunsch, die Begierde, es zu besitzen. *Delectatio* endlich ist die vollste Hingabe des Willens, indem er sich in dem bereits verübten Bösen oder in der Vergegenwärtigung des bösen Genusses als bereits erreicht durch erneute Approbation desselben befestiget. Dieß sind die Grade der Sündhaftigkeit, welche in der Einwilligung in die Versuchung möglich sind, in so weit dieselbe innerhalb des rein innern Actes stehen bleibt, ohne es zum Entschlusse einer sündhaften That kommen zu lassen.

Es wird die Frage erörtert, ob man sich freuen dürfe über erfreuliche,

---

[1] Seelsorger und Beichtväter mögen wohl beachten die Worte des Cat. Rom. P. III. c. X. q. 1: In his duobus praeceptis . . . illud in primis sciendum est, rationem fere constitui, qua caetera praecepta serventur: . . . . . quoniam qui non concupiscet, suis contentus aliena non appetet, aliorum commodis gaudebit, Deo immortali gloriam tribuet, gratias eidem maximas aget, sabbatum colet, id est, quiete perpetua fruetur majoresque venerabitur: neminem denique neque re neque verbis neque ullo alio modo laedet. Nam *stirps ac semen omnium malorum est prava concupiscentia, qua qui incensi sunt, praecipites feruntur in omne flagitiorum et scelerum genus.*

[2] Nach S. Th. 1. 2. q. 25. a. 2.

[3] Der hl. Thomas sagt l. c., von Seite der thatsächlichen Hingabe des Willens an das Gut ist das erste Moment Liebe; von Seite des Zweckes, den man dabei hat, aber die Freude, mit welcher man in demselben ruhen zu können sucht.

aber durch sündhafte Handlung herbeigeführte Erfolge. Gewiß ist es sündhaft, um der Erfolge willen sich über die Ursache freuen, welche ohne Sünde nicht gewollt und gebilliget werden kann [1]. In diesem Sinne ist der Satz verdammt von Innocenz XI. (prop. 15): *licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas.*

Man bezeichnet mit dem generischen Namen *delectatio morosa* alle Acte sündhaften Begehrens, welche durch das Gebot „non concupisces" verboten sind. Man sagt *„morosa"*, nicht, als wäre nur eine längere Zeit andauernde Einwilligung sündhaft, sondern um damit auszudrücken, es müsse das freie Wollen dem sinnlichen Begehren mit vollem Bewußtsein sich einigen [2]. Dieß kann in einem Augenblicke geschehen, während umgekehrt die unfreie Sollicitation lange Zeit und immer wiederkehrend dauern kann, und doch eine Einwilligung nicht stattfindet.

Fassen wir kurz die in dem „non concupisces" enthaltenen Verbote zusammen.

I. Verbot, nach einem geschaffenen Gute auf eine Weise zu begehren, auf welche es nicht nach Gottes Willen Mittel zum Endzwecke sein kann. — Dagegen wird gesündiget:

a) durch absichtliches Hervorrufen von Acten ungeordneten Begehrens,

b) durch freie Hingabe an solche Acte, welche unfreiwillig entstanden sind. — Die Sünde ist schwere oder läßliche, je nach Beschaffenheit des begehrten Objectes.

II. Verbot, sich Gelegenheiten auszusetzen, welche ungeordnetes Begehren veranlassen können, — oder das ohne eigene Schuld entstandene derartige Begehren in sich andauern zu lassen. — Dagegen wird gesündiget:

a) schwer, wenn Versuchungen nicht gemieden oder nicht entfernt werden, von denen man weiß, daß sie ihrer Natur nach oder nach den Umständen der Person mit Gefahr einer schwer sündhaften Handlung verbunden sind.

b) Sünde, obgleich nicht schwere, ist es, ohne guten Grund etwas zu dulden, was das sinnliche Begehren zwar anregt, wobei aber der Wille alles Sündhafte verabscheut, und eine Einwilligung in schwere Sünde durchaus nicht zu fürchten ist, — oder ohne alle Schuld entstandene Versuchungen nicht mit möglichster Schnelligkeit zu entfernen, wenn man sie nur auch nicht der Art bei sich duldet, daß Gefahr der Einwilligung entstehen könnte.

§ 4. Specielles Verbot der beiden letzten Gebote.

Wie das sechste Gebot unter dem Verbote des Ehebruchs alles auf Acte gegen die hl. Tugend überhaupt gerichtete böse Wollen und Handeln,

---

[1] Sieh oben S. 186.

[2] Delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, *tenens et volvens libenter, quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt,* ut Augustinus dicit 12 de Trinitate cap. 12 circa med. S. Th. 1. 2. q. 74. a. 6 ad 3.

so wie jede dazu führende böse Gelegenheit verbietet, — so das neunte unter dem Ausdrucke „desiderare uxorem proximi" jedes freiwillige Begehren einer derselben zuwider laufenden Befriedigung und jede nächste Gelegenheit hiezu.

Namentlich auf die innern Acte, welche dieses Gebot verbietet, und bezüglich deren Sündhaftigkeit, volle Advertenz und vollen Consens vorausgesetzt, dasselbe gilt, was oben S. 456 über die Sünden gegen das sechste Gebot gesagt ist, finden die Worte des Tridentinums Anwendung (Sess. XIV. cap. 5): „nonnunquam animum gravius sauciant et periculosiora sunt iis, quae in manifesto admittuntur." Zeuge hiefür ist jene Klasse von Pönitenten, besonders von äußerlich verfeinerter Bildung, welche sich kein sündhaftes Wort, noch weniger Werk, vorzuwerfen haben, dabei aber ihre geistige Kraft fortwährend mit der Glut unreiner Gedanken und Vorstellungen und Begierden aufzehren, und dadurch einerseits eine Menge schwerer Sünden begehen, andererseits aber sehr schwer zu heilen sind, theils weil sie bei ihrem äußerlich gut scheinenden Lebenswandel dieselben nicht für so bedeutend halten oder sie zu beichten sich schämen, theils weil ihre Phantasie zu verdorben ist, und sie es nicht über sich bringen, jene Gelegenheiten aufzugeben, welche ihrer Seele reichlich jene alles Verderbens vollen geistigen Tändeleien liefern. Und doch ist die Vermeidung der nächsten Gelegenheiten zu solchen innern Todsünden ebenso notwendige Bedingung für die Lossprechung als die der Gelegenheiten zu sündhaften Werken.

Das zehnte Gebot verbietet überhaupt die ungeordnete Anhänglichkeit an irdischen Besitz und die Geneigtheit des Willens, mit jedem, selbst ungerechten Mittel, sich zu bereichern, welche durch ungeordnetes Verlangen nach Geld und Gut herbeigeführt wird.

Der römische Katechismus (P. III. c. X. q. 12 sqq.) erklärt dieses Gebot in folgender Weise:

Des Nächsten Haus, welches zu begehren nicht erlaubt ist, bedeutet den ganzen Inbegriff von irdischem Vermögen, — von Gütern, welche nach gewöhnlichem zeitlichem Werthmaße geschätzt werden können. Gott verbietet die Unzufriedenheit mit dem eigenen irdischen Vermögensstande, die Beneidung Anderer um den ihrigen, die ungeordnete Begierde, sich, sei es auch auf Kosten Anderer, zu bereichern. — Die Worte „Ochs" und „Esel" deuten an, auch auf die minder werthvollen Objecte dürfe man die unersättliche Habgier sich nicht richten lassen, wolle man nicht allmälig von ihr ganz beherrscht werden. — „Knecht" und „Magd" des Nächsten begehrt, wer darnach verlangt, daß Dienstboten ihren Herrschaften abwendig gemacht werden, sei es auch durch unerlaubte Mittel [1].

Das vom hl. Texte gebrauchte Wort „proximus" endlich will auch darauf hinweisen, daß die Versuchung, fremdes Gut zu begehren, am leichtesten erregt wird durch das dem unsern nahe liegende oder ihm angrenzende Gut. Dieß ungerechte Begehren, wenn es genährt wird, ist es dann häufig, was die Freundschaft von Nachbarn zerstört und lange währende Feindschaften erzeugt. So der römische Katechismus.

Als Klassen von Menschen, bei welchen ungerechtes Begehren am häufigsten ist, führt er an (q. 21): a) leidenschaftliche Spieler, besonders wenn sie auch ver-

---

[1] Vielleicht könnte man auch sagen, es sei mit diesen verschiedenen Objecten alles bezeichnet, woraus zeitliches Vermögen bestehen kann, — Immobilien, Mobilien und nach Geldwerth schätzbare Dienstleistungen.

botene Glücksspiele üben; b) Leute, die vom Handel leben, wenn bei ihnen Neid und Mißgunst entsteht gegen Andere, welche denselben Handel treiben und durch ihre Concurrenz das Geschäft minder gewinnreich machen; oder wenn ihnen ihres Gewinnes wegen allgemeine Theurung erwünscht ist; c) überhaupt alle, deren Gewerbe oder Geschäft bei Unfällen Anderer einträglicher wird, und die daher versucht sind, um des Gewinnes wegen dieselben zu wünschen.

Zweites Hauptstück.

Mittel gegen die Unordnung des Begehrens.

§ 1. Wachsamkeit.

Das Verbot alles ungeordneten Begehrens schließt selbstverständlich das Gebot in sich, die Mittel anzuwenden, welche notwendig sind, diese Unordnung ferne zu halten. Der göttliche Heiland gibt uns dieselben zu erkennen in den Worten Matth. 26, 41: *„vigilate et orate, ut non intretis in tentationem."* Sie sind: Wachsamkeit — Gebet — Kampf gegen die Versuchung.

Die Wachsamkeit muß vor Allem sein Achtsamkeit auf sich selbst, um die vorherrschende Neigung des Herzens kennen zu lernen, so wie die Gelegenheiten, welche am meisten sie anregen und nähren. Nicht die Anfechtung des Satans und die Lockung der Welt ist am meisten zu fürchten, sondern — die böse Neigung in uns [1].

Vor Allem ist vonnöten, durch Aufmerksamkeit auf sich selbst und Erforschung seiner selbst sich darüber klar zu werden, wie viel Boden der Egoismus in uns gewonnen hat, — die Sucht, überall für sich Vortheil zu gewinnen. Denn die Selbstsucht ist der Inbegriff aller Unordnung in der Seele. Jeder Zuwachs, den sie gewinnt in welcher Beziehung nur immer, ist Einbuße an wahrer Tugendhaftigkeit, und jeder Abbruch, welcher ihr geschieht, ein Schritt näher zu Christus. *„Qui me vult sequi, abneget semetipsum."*

Sodann muß die Seele ein offenes Auge darüber haben, worin sie vorzüglich ihren Vortheil, ihre Befriedigung sucht.

Zumeist wendet sich das nicht unter das Joch des Kreuzes gebeugte Ich der Geldgier zu; reich will es werden. Aus der Befriedigung dieses Hanges zieht dann der Stolz und die Sinnlichkeit am sichersten ihren Vortheil [2]. Allerdings ist der Stolz der Ausgangspunkt alles Bösen (initium

[1] „Nullus hostis metuatur extrinsecus: te vince, et victus est mundus. Quid tibi facturus est tentator extraneus, sive diabolus sive minister diaboli? Quicunque homo proponit lucrum, ut seducat, avaritiam in te non inveniat, quid facit propositor lucri? Si autem avaritia in te inventa fuerit, viso lucro ardescis, vitiosa escae caperis laqueo." S. *August.* bei *Natal. Alex., de Orat. Dom.* art. IX.

[2] Der hl. Ignatius legt in seiner berühmten Betrachtung *(„de duobus vexillis")* dem Fürsten der Finsterniß die Instruction an seine Diener und Genossen in den Mund: „ut correptis injectisque laqueis et catenis homines primum trahant (quod fere contingit) *ad cupiditatem divitiarum*, unde postea facilius in *mundani honoris ambitionem* ac demum in *superbiae barathrum* deturbari queant. Atque ita tres sunt

peccati); allein mag der Mensch in seiner Einbildung sich noch so hoch erheben, er wird des Gefühles seines eigenen Unvermögens und seiner Armut nicht los, und um sich in seiner Herrlichkeit zu behaupten, muß er dem Mammon dienen. Erst in der Hingabe an die Habsucht wird der Stolz fruchtbar, und ist daher dieselbe „radix omnium malorum". Die Sinnlichkeit ist die Strafe des Stolzes und die faule Frucht der vergifteten Wurzel „Habsucht".

Vielfach indessen ist in Folge des Temperamentes, der Erziehung, des Beispieles u. s. w. die eine der drei Begierlichkeiten so überwiegend, daß es den Anschein gewinnt, die Seele sei für die beiden andern ganz unempfänglich. Allein sie wuchern doch in ihr, wenn auch in einer dem fremden und selbst dem eigenen Auge weniger bemerklichen Erscheinungsweise, — und es ist überaus wichtig, durch gehörige Achtsamkeit auf sich selbst sie auf den geheimen Wegen des Herzens ausfindig zu machen.

Hat die auf sich selbst achtsame Seele die inneren Feinde in der jedem derselben eigenen Macht erkannt, so ist unbedingt notwendig Wachsamkeit nach Außen, um jedes geschöpfliche Wesen von sich fern zu halten, welches der Feind des Heiles als Medium benützen könnte zur Kräftigung der inneren Feinde und zur Verbindung mit ihnen.

Offenbar ist eine derartige innere und äußere Wachsamkeit auch unabläßige geistige Thätigkeit, und wird daher dieselbe bei Trägen und Lauen vergeblich gesucht; deßhalb sind aber auch diese nur ein Spielball ihrer Neigungen, und ihre Seele in gräulicher Unordnung.

§ 2. Gebet.

Ein zweites absolut notwendiges Mittel, um die Begierlichkeit nicht mächtig über die Seele werden zu lassen, ist das Gebet. Dieß folgt aus der Glaubenslehre von der Notwendigkeit der Gnade und — in Verbindung damit von der Notwendigkeit des Gebetes (oben S. 251).

Das Gebet ist vorzüglich entgegengesetzt der Hoffahrt. Diese ist Abwendung von Gott, jenes Einigung mit Gott; — diese Streben nach möglichster Unabhängigkeit, Verachtung der Gnade und vermessenes Selbstvertrauen, jenes Anerkennung der eigenen Schwäche und Ohnmacht und demütiges Hilfesuchen bei Gott; — mit dieser beginnt jede Sünde, mit jenem „omne datum optimum et omne donum perfectum." Jac. 1, 17.

Aber gleichwie keine der drei Begierlichkeiten ganz isolirt ist von den beiden andern, ebenso ist auch keines der drei guten Werke für sich allein ausreichend gegen den dreifachen Feind. Dem Gebete fehlt ohne die zur Verminderung der Sünde dem Einzelnen notwendige Abtödtung der sinnlichen Natur und ohne alle Bereitwilligkeit, sein zeitliches Gut Gott zu opfern, das ernste Verlangen nach Gott und nach der Gnade, da man Gott die von ihm geforderte Trennung vom Geschöpfe verweigert. Fasten ohne Uebung des Gebetes wäre ein werthloses Außenwerk, und Fasten ohne Almosen hieße nur

---

praecipui tentationem gradus, in divitiis, honoribus et superbia fundati: ex quibus *in alia vitiorum genera omnia* praeceps fit decursus.

der Natur auf der einen Seite etwas entziehen, um ihr es auf einer andern desto reichlicher zufließen zu lassen [1]. Almosen geben ohne Gebet und Fasten ist nur auf natürlichen Motiven beruhende Freigebigkeit, um derenwillen man glaubt, Gott nichts weiter zu schulden, der Sinnlichkeit aber ungescheut Alles erlauben zu dürfen. Daher *„bona est oratio cum jejunio et eleemosyna magis quam thesauros auri recondere.“* Tob. 12, 8. Die drei guten Werke unterstützen sich auch gegenseitig, und je mehr man an Vollkommenheit des einen zunimmt, gewinnen auch die beiden andern Wachsthum.

Das Gebet wird demgemäß als Mittel gegen die böse Begierlichkeit nicht gefaßt werden können, ohne daß es in irgend einer Weise auch mit Uebung des Almosens und Fastens verbunden sein müßte [2], oder, wo das Vermögen Almosen zu geben und Fasten auf sich zu nehmen fehlt, mit geduldiger Ertragung der Armut und mit dem eifrigen Bemühen der Selbstverläugnung.

Das vollkommenste Antidotum gegen alle böse Begierlichkeit ist der oftmalige würdige Empfang der heiligsten Eucharistie durch eine in Uebung aller guten Werke eifrige Seele [3].

§ 3. Verhalten in der Versuchung.

Die oben angedeuteten Mittel dienen dazu, der Seele eine höhere moralische und übernatürliche Kraft zu vermitteln, die Begierlichkeit niederzuhalten, und, sobald sie mit Macht sich erheben will, sie niederzudrücken. Frei von der Gefahr versucht zu werden, ist kein Mensch, der von dem Aelternpaar abstammt, welches durch freie Einwilligung in die dreifache Versuchung [4] der Schlange allen seinen Nachkommen die traurige Notwendigkeit des Kampfes bereitete, so lange er dieser Welt angehört, und wäre er auch ein Heiliger, die unbefleckte Gottesmutter ausgenommen.

---

[1] Isa. 58, 3—8. *Leo Magn. serm. 4 de jej. dec. mens.:* Jejunium sine eleemosyna non tam purgatio animae quam carnis afflictio est, magisque ad avaritiam quam ad continentiam referendum est, quando aliquis sic a cibo abstinet, ut etiam a pietate jejunet.

[2] Aus diesem Grunde findet der römische Katech. (l. c. q. 19) in den beiden letzten Worten des Dekalogs ein Gebot aller guten Werke mit enthalten.

[3] S. *Bernard. serm. de coen. Dom.:* Quis poterit tam efferos motus frangere? quis pruritum ulceris hujus ferre queat? Confidite, quia et in hoc gratia subvenit, et ut securi sitis, sacramenti Dominici corporis et sanguinis pretiosi investituram habetis.

[4] S. *Bonavent. Brevil.* P. III. c. II.: Primo interrogavit de causa mandati, ut *rationem* duceret in dubium. Secundo autem dubitatione habita, „ne forte moriamur“, assecuravit, ut *irascibilem* duceret in contemptum. Tertio promisit, ut *concupiscibilem* duceret in appetitum . . . . . Diabolus allexit mulierem per triplex appetibile, scilicet *per scientiam,* quae est appetibilis rationali, *per excellentiam ad modum Dei,* quae est appetibilis irascibili, *per suavitatem ligni,* quae est appetibilis concupiscibili, et sic tentavit omne, quod erat in muliere tentabile, per omne illud, per quod poterat in tentationem induci, quod est triplex appetibile mundi, scilicet secundum concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum et superbiam vitae, secundum quae tria attenditur omnis tentationis origo, sive a mundo, sive a carne, sive a diabolo.

Wie ist dieser Kampf zu führen? — Im engsten Anschluß an Jesus Christus, welcher allein für uns siegen konnte [1], und welcher mit uns ist im Kampfe durch seine Gnade, auf daß auch wir zu siegen vermögen.

Im Augenblicke der Versuchung muß die Wachsamkeit zu einem Aufschauen zu Jesus werden, zu einem Hinblicke auf sein heiligstes Beispiel, und zum Acte des lebendigsten Glaubens an sein Wort: *„sine me nihil potestis facere;“ „confidite, ego vici mundum.“* Zugleich aber müssen wir hinwegsehen von uns selbst, — nichts erwarten von uns; gänzlich hinwegsehen von dem, was die Versuchung von uns begehrt, wenn sie besteht in Sollicitation durch sinnliche Lockungen, es aber ansehen zugleich mit dem gekreuzigten Jesus, wenn es sich handelt um Ertragen einer Widerwärtigkeit, gegen welche Natur und Eigenliebe sich sträubt, welche aber Christus uns einladet, in Geduld und Liebe auf uns zu nehmen [2].

Das Gebet muß zum vertrauensvollsten Hilferufe zum Gekreuzigten werden, und andauern, immer inniger und kindlicher, so lange die Zuflüsterung des Bösen an das Ohr der Seele dringt [3]. Damit es der Erhörung um so mehr theilhaftig werde, verbinde es sich in inständigem Flehen um Fürbitte mit dem Gebete Mariä und der Heiligen.

Der mit dem Gebete notwendig zu verbindende Geist der Selbstverläugnung und Entsagung muß im Augenblicke der Versuchung zur opfermutigen Gesinnung werden, die Gottes heiligsten Willen Allem vorzieht und lieber vom Leben läßt als von seiner Gnade.

Die empfangenen hl. Sacramente müssen wirksam werden, indem sich die Seele mit heiliger Zuversicht auf die Gnaden und Rechte himmlischen Schutzes beruft, welche den Inhalt der speciellen Gnade eines jeden Sacramentes (gratia *sacramentalis*) bilden.

So an das Herz Gottes hingeworfen und geeiniget mit ihm in Vertrauen, Gebet, Opfermut, Theilnahme an seinen Gnadenschätzen, ist dem Versuchten der Sieg gewiß.

Unsere Zuversicht in der Versuchung muß sich noch steigern durch die Erwägung der Absichten des Heiles, aus welchen Gott dieselbe zuläßt [4]. Sie ist nütz-

---

[1] S. *Gregor. M. hom. 16 in Evang.:* Quibus modis primum hominem stravit (sc. diabolus), eisdem modus secundo homini tentator succubuit. Per *gulam* quippe tentat, cum dicit, *„dic, ut lapides isti panes fiant.“* Per *vanam gloriam* tentat, cum dicit, *„si Filius Dei es, mitte te deorsum.“* Per sublimitatis avaritiam tentat, cum regna mundi ostendit dicens, *„haec omnia tibi dabo, si procidens adoraveris me.“* Sed eisdem modis a secundo homine vincitur, quibus primum hominem se vicisse gloriabatur, ut a nostris cordibus ipso aditu captus exeat, quo nos aditu intromissus tenebat.

[2] *Instr. past. Eyst.* ed. altera pag. 243: Aliter pugnandum contra molestias, aliter contra blanditias tentationis. Ubi enim tentatio molestias parat, *directe* ea impugnanda est, v. g. ira, impatientia, taedium; ubi vero blande et suaviter subrepit, *victoriam parat fuga apprehensa.*

[3] Hebr. 4, 15 sq.: *Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris:* **tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato.** *Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno.*

[4] *Cassianus* coll. XXIV. 25: Majora nobis per colluctationem tentationum lau-

lich dem Anfänger auf dem Wege der Tugend; denn aus ihr lernt er kennen, welche von den drei bösen Begierlichkeiten und in welcher Weise am meisten sich in ihm herrschend machen will, gegen welchen Feind also die größte Wachsamkeit ihm nötig ist. Qui non est tentatus, quid scit? Eccli. 34, 9. Sie ist es zum Fortschritte in der Tugend. Denn in ihr wird offenbar, welche Bande und welche Fäden noch zu durchschneiden sind damit die Seele weltlicher Anhänglichkeit ledig zur Liebe Gottes sich erschwinge. Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum an non, in toto corde et in tota anima vestra. Deut. 13, 3. Sie ist es dem Vollkommenen. Denn wäre er ohne Kampf und fühlte nicht mehr die Regung der bösen Begierlichkeit in sich, so würde die heilsame Furcht vor der eigenen Schwäche und die Furcht, unrein erfunden zu werden von dem, vor welchem Niemand rein ist, ersterben, und Stolz und falsche Sicherheit an die Stelle bußfertiger Demut und Wachsamkeit treten, wodurch alles Tugendleben wieder vernichtet werden könnte [1]. Daher betet David: proba me, Deus, et scito cor meum; interroga me et cognosce semitas meas (ps. 138, 23); proba me, Domine, et tenta me, ure renes meos et cor meum (ps. 25, 2). Ferner ist es nicht natürlich, daß die Hölle gegen Jeden um so mehr wütet, je mehr er Kind Gottes, Glied Jesu Christi und seiner Kirche ist? Daher gibt die Versuchung hierüber dem Gerechten tröstliches Zeugniß. — In dem Sinne, Gott lasse die Versuchung zu den oben angegebenen Zwecken zu, ist der Satz wahr, „Gott versucht uns“ [2]. Seine Liebe ist es, die uns prüft und durch Kampf in der Tugend übt. Sie nimmt die Versuchung nicht, wenn wir um ihre Entfernung bitten, so lange sie uns noch nützlich ist, sondern sagt uns „sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur.“ 2 Cor. 12, 9.

Mit dem Vertrauen und Gebete muß mithin bei Versuchungen beständig Ergebung in Gottes Willen und der lebendige Glaube verbunden sein, anbetungswürdig sei Gottes Wille, dem wider Willen selbst die verworfenen Engel, wenn sie uns versuchen, dazu dienen, daß wir vom Bösen geläutert, zum Guten aber geführt und darin befestiget werden [3]. Gott ist nie Urheber einer Versuchung [4], aber verhindert sie auch nicht, damit wir durch sie der aus der Erbsünde in uns liegenden Begierlichkeit uns bewußt werden, und stärkt uns dann mit seiner Gnade [5], um durch siegreichen Kampf gegen dieselbe uns immer höhere sittliche Freiheit zu erringen.

Wer selbst wissentlich und freiwillig der Gefahr der Versuchung sich aussetzt,

---

dis contulit praemia benigna erga nos gratia Salvatoris, quam si omnem a nobis necessitatem certaminis abstulisset. Etenim sublimioris praestantiorisque virtutis est, persecutionibus aerumnisque vallatum manere semper immobilem . . . et acquirere quodammodo de infirmitate virtutem.

[1] Ne multitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphizet. 2 Cor. 12, 7.

[2] Da die von Gott geschickten Leiden gleichfalls dazu dienen, von der Eigenliebe zu befreien und Gottes Liebe im Herzen zu beleben, heißen auch sie — von Gott geschickte Versuchungen, Prüfungen. Tob. 12, 13. Jac. 1, 2—4.

[3] Satanae voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas injusta: quia a semetipso voluntatem habet, sed a Domino potestatem. *S. Gregor. M. Moral.* II, 17; XVIII, 4. — Non timeamus tentationes, sed magis gloriemur in tentationibus; dicentes: quando infirmamur, tunc potentes sumus, tunc enim nectitur corona justitiae. *S. Ambros. in Luc. IV, 4.*

[4] Jac. 1, 13. 14.

[5] 1 Cor. 10, 13.

— wer bei der Versuchung auf eigene Kraft sich stützt, — wer bei länger andauerndem Kampfe ungeduldig und verzagt wird, muß fürchten, daß Gott ihm den besondern Gnadenbeistand entzieht, und ohne diesen wird seine Schwäche unterliegen [1].

Ist die Versuchung vorüber, so ist es allerdings gut, einen Augenblick sich selbst Rechenschaft darüber abzufordern, ob man bemüht war, in oben erklärter Weise in der Nähe Gottes zu bleiben, worin man genügende Garantie hätte, nicht eingewilliget zu haben. Dagegen ist eine directe Gewissenserforschung darüber, ob man in die Versuchung einwilligte oder nicht, wenigstens nach Anfechtung zur Sinnlichkeit — nicht zu empfehlen. Es würde dadurch nur die Phantasie neu aufgeregt, die Versuchung neuerdings wachgerufen, und ein klares Urtheil wäre doch nicht gewonnen. — Im Zweifel, ob man eingewilliget habe, steht immer die Präsumption dagegen, und bedarf es daher keiner langen, stets erfolglosen, oft sogar gefährlichen Erforschung.

§ 4. Fastengebot.

Wie oben gesagt, muß der bösen Begierlichkeit mit dem Gebete entgegen getreten werden, aber in Verbindung mit Fasten und Almosen, welche aus dem Gebete und der religiösen Gesinnung ihre Weihe und übernatürliche Kraft gewinnen, gleichwie sie ihrerseits zum Gebete und Einigung mit Gott disponiren.

Der Kampf gegen das Reich des Bösen auf Erden ist nicht bloß ein Kampf der einzelnen Gläubigen für das Heil seiner Seele, sondern auch ein Kampf des ganzen Reiches Gottes, — der ganzen Kirche.

Obligirt daher das göttliche und natürliche [2] Gesetz jeden Einzelnen zum Gebrauche aller Mittel, die nötig sind, um sich gegen die Herrschaft der bösen Begierlichkeit sicher zu stellen, so schließt sich an dasselbe auch das Gebot der Kirche an, welches jedes Glied des mystischen Leibes Jesu Christi zur Uebung derselben guten Werke verpflichtet, auf daß die gesammte Gemeinschaft der Gläubigen sich darstelle als Gottes Stadt, die keine Gemeinschaft hat mit Babylon, sondern in Einheit mit dem Lamme lebt und wirkt in Entsagung und Leiden, bis sie sich verwandelt in das himmlische Jerusalem.

So steht in Verbindung mit dem Gebote „non concupisces" das kirchliche Fastengebot, nachdem die Bethätigung der Tugend der Religion bereits Object kirchlicher Gebote geworden ist, welche sich an die göttlichen Gebote

---

[1] In illa tentatione, qua quisque decipitur et seducitur, neminem tentat Deus, sed plane judicio suo alto et occulto quosdam deserit. Cum ille deseruerit, invenit, quid faciat tentator. Non enim invenit adversus se luctatorem, sed continuo illi se exhibet possessorem, si deserat Deus. *S. August.*, quem allegat *Natalis Alexander de Orat. Domin. art. IX.*

[2] S. Th. 2. 2. q. 147. a. 3. Dictum est, . . . quod jejunium utile est ad deletionem et cohibitionem culpae, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum jejuniis uti, quantum sibi necessarium est ad praedicta. *Et ideo jejunium in communi cadit sub praecepto legis naturae . . .*

der Religion anreihen. Wir müssen, um den Geist desselben und die Pflichten, die es auflegt, genauer kennen zu lernen, erörtern:

A. Innere Bedeutung,

B. Inhalt,

C. Verpflichtung des Fastengebotes.

A.

Es ist Thatsache, daß es ebenso wenig ein Volk ohne allgemein verpflichtende Uebung des Fastens im engeren Sinne [1] gegeben hat, als ohne alles Bewußtsein des Sündenfalles und ohne Religion und Opfer. Die Dogmen vom Sündenfalle und von der Erlösung und Heiligung und von der Notwendigkeit des Fastens stehen auch wirklich in enger Beziehung zu einander.

Das erste Gesetz verpflichtete zu einem doppelten äußeren Acte, — zur Enthaltung von jener Frucht, auf deren Genuß der Tod gesetzt war, und zum Genusse der Natur, so weit Gott sie dem Menschen zum Genusse bestimmte. Dieser zweifache äußere Act wurzelte in einem inneren Acte, der mit ganzer Seele nämlich geleisteten Anerkennung, Gott sei Urheber und Schöpfer des Menschen und alles dessen, was da ist, von ihm hänge alles Sein und Leben ab, und auf ihn sei alles Leben und Thun zurückzubeziehen, und Gottes Allmacht könne mit eben jener absoluten Freiheit, womit sie Allem das Leben gegeben habe, es auch wieder nehmen. Die Enthaltung vom verbotenen Genusse der Natur war von Seite des Menschen die Hingabe seiner selbst an Gott, als denjenigen, der alles Leben gibt, und der es ebenso wieder nehmen kann, dem er also ganz sich schuldet. Diese Enthaltung vom Geschöpfe einzig und allein auf Gottes Willen und Auctorität hin hätte dem Menschen die unzertrennliche Vereinigung mit Gott und ewiges Leben verdient. Im Genusse der Natur nach Gottes Willen war auch sie in der Hand des Menschen mit Gott verbunden. — Die erste Sünde verweigerte die Anerkennung, Gott sei der absolute Herr, der allein nach dem Rathschlusse seines Willens Leben schaffe und den Tod verhänge (nequaquam morte moriemini, Gen. 3, 4), — und der Mensch gestattete sich jenen Genuß der Natur, auf welchen Gott den Tod gesetzt hatte, wodurch er sich, anstatt mit Gott vereiniget zu werden, der Natur hingab und diese selbst Gott entzog. Damit war er wirklich dem Tode verfallen [2], und nur das bis zum Augenblicke des Falles zurückwirkende Erlösungsopfer erhielt ihm das Leben. Nachdem er aber durch die Aufnahme der äußern Natur sich von Gott getrennt hatte, blieb auch dem erlösten Menschen in der Notwendigkeit des Genusses der äußern Natur zur Erhaltung des Lebens die Wurzel alles Widerstrebens der eigenen Natur gegen Gottes Willen. Von hier aus hat sich die Ansteckung den übrigen darin gegründeten Gebieten der Sinnennatur mitgetheilt.

---

[1] Fasten überhaupt bedeutet Enthaltung von sinnlichen Genüssen, auch von erlaubten, aus Tugendmotiven. Im eigentlichen und engeren Sinne aber ist es die aus derartigen Beweggründen freiwillig übernommene oder durch Gesetz aufgelegte Entbehrung im Genusse leiblicher Nahrung.

[2] Acceperat Adam a Deo legem non gustandi de arbore agnitionis boni et mali, moriturus si gestasset. Verum facilius ventri quam Deo cessit; pabulo potius quam praecepto annuit, salutem gula vendidit. Manducavit denique et periit. Salvus alioquin, si vel uni arbusculae jejunare maluisset . . . . Teneo igitur a primordio homicidam gulam. *Tertull. de jejun. cap. 3.*

Der seit der Verheißung im Paradiese überall fortlebende Glaube an einen gehofften zukünftigen Erlöser vom Tode sprach sich daher in den religiösen Handlungen aller Völker aus:

a) in Opfern, welche alle nur Ausdruck des Bewußtseins waren, der Mensch habe den Tod verdient, und er könne nicht von ihm genommen werden, bis das Leben selbst komme, sich freiwillig zum Tode anzubieten, wenn Gott, wie er verheißen hat, dieses Opfer zur Belebung und Erlösung der Menschheit annehmen werde;

b) im Genusse des Geopferten, welcher den Glauben aussprach, die Vereinigung mit dem für den Menschen geopferten Leben werde ihm selbst das Leben geben und ihn mit Gott vereinigen;

c) Enthaltungen von Genüssen der sinnlichen Natur und ihr aufgelegte Büßung und Abtödtung, besonders aber Fasten, worin das Bekenntniß liegt, die Aufnahme der äußern Natur in das eigene Fleisch und Blut gegen Gottes Willen habe den Fluch und den Tod in den Menschen eingeführt, und Vereinigung mit Gott und volle Wiedererlangung des Lebens sei notwendig bedingt durch Entäußerungen in jenem Gebiete, in welchem der Mensch am engsten mit der äußern Natur zusammenhängt, und in welchem er sich in Empörung gegen Gott ihr hingegeben und am meisten seine Freiheit an sie verloren hat.

Opfer, Communion [1], Büßung und Fasten sind wesentliche Momente der Religion gewesen nicht bloß nach dem Gesetze des Moses, sondern auch zur Zeit der Patriarchen und bei allen heidnischen Völkern, mochten sie auch das natürliche religiöse Bewußtsein und die Uroffenbarung noch so sehr durch das Laster verkehrt haben.

Christus ist das Eine Opfer auf dem Kreuze und auf dem Altare der katholischen Kirche; jedes andere Opfer, welches dieses Namens würdig ist, gewinnt eine Bedeutung nur aus der Beziehung zu ihm. Die Communion der katholischen Kirche ist allein die wirkliche und wahre Aufnahme des für uns geopferten Lebens. Die Aneignung der Verdienste des Erlösungsopfers und die Einigung des Menschen mit Christus, so wie die Erhaltung des Lebens in der Einheit mit ihm, ist aber für den Menschen nicht etwas Unfreies und Willenloses; sie beruht auch nicht in dem Glauben allein, daß uns das Verderben der Sünde um Jesu willen nicht mehr schade, — sondern sie fordert ein freies Mitwirken mit der Gnade des Erlösers, ein freithätiges Eingehen in das Erlösungsopfer und ein Sichmitopfern mit dem Erlöser. Hat Christus sein Blut und sein Leben geopfert, um den Tod der Sünde von unsern Seelen hinwegzunehmen, so muß ein Jeder das Leben der verdorbenen Natur in so weit in sich ertödten, als es die Sünde pflegt und nährt, indem es theils zu neuer Sünde verleitet, theils zu voller Tilgung schon begangener es nicht kommen läßt. Das Fasten, welches der Heiland selbst uns zum Beispiele geübt hat [2], muß von Jedem nachgeahmt werden, wenn er des Verderbens, das aus der Sünde des ersten Adams stammt, ledig werden und Christum anziehen will [3]. So ist Abtödtung der sinnlichen Natur, Fasten, — wesentlich

---

[1] Sieh hierüber Gerbet, „Betrachtungen über das Dogma der Eucharistie" Kap. II. — Nicolas, philos. Studien über das Christenthum Bd. III. Kap. XVII.

[2] Matth. 4, 2.

[3] Arbitror itaque, causam hanc esse jejunii, ut quia primus Adam in Paradiso constitutus per intemperantiam gulae gloriam immortalitatis amiserat, eandem immortalitatem secundus Adam per temperantiam repararet. *S. Augustin. serm. 77. de temp.* Clemens et pius Dominus humanum genus, quod suasione diaboli deceptum fuerat per gustum pomi in Paradiso, sacrosancto jejunio liberandum decrevit. *Idem. serm. 12.*

notwendig, um des vollen Lebens aus dem Opfer theilhaftig zu werden, welches gebracht wurde für den durch Verweigerung des Opfers dem Tode verfallenen Menschen. *Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus. Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Rom. 8, 12. 13.

Die inneren Gründe [1] des Alle verpflichtenden Fastengebotes sind also:

a) Bekämpfung der ungeordneten Concupiscenz in jenem Gebiete, in welchem sie in dem Menschen eingeführt [2] wurde und am tiefsten festgewurzelt ist;

b) Befreiung des Geistes von den Banden des Fleisches und Disposition für göttliche Erleuchtung und Gnadenwirkung [3];

c) Abbüßung und Tilgung der Sünden [4] und Verähnlichung mit Christus dem Gekreuzigten [5].

So lange die Kirche noch der Vereinigung mit ihrem Bräutigam in der himmlischen Seligkeit entbehren [6] muß, und sein Opferleben auf Erden fortsetzt, übt sie das Fasten zu dem angegebenen dreifachen Zwecke. Je inniger der Liebesbund ist, zu welchem eine Seele schon auf Erden vom Bräutigame der Seelen berufen worden, desto mehr wird sie losgelöst von der Natur, und Viele sind in der mystischen Vereinigung mit Gott frei geworden von aller Notwendigkeit leiblicher Nahrung. Das lebendige Brod, das vom Himmel gestiegen ist, war ihre einzige Nahrung für Seele und Leib.

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 147. a. 1.

[2] Princeps ille humani generis, Adam quamdiu jejunavit, servans mandatum, in paradiso fuit. Ubi vero comedit, ejectus est de paradiso. Et qui in paradiso virgo fuerat, ejectus de paradiso cognovit uxorem. *Semper enim juncta est saturitati lascivia* .... Ejecit ergo nos de paradiso cibus, reducat esuria, reducat jejunium. *S. August. serm. 65 de temp.*

[3] „Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia.“ *Praefatio Quadrag.* — Jejunium purgat animam, mentem sublevat, propriam carnem spiritui subjicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiae nebulas dispergit, libidinum ardores exstinguit, castitatis verum lumen accendit. *S. August. serm. de Orat. et Jej.* — Cfr. S. Leo M. serm. 6 de jej. sept. mens! — Beispiele der hl. Geschichte für das Fasten als Vorbereitung auf Empfang der göttlichen Gnaden und Mahnungen hiezu sieh Dan. 10, 12. 3 Reg. 19, 8. Deut. 9, 9. 18. coll. Exod. 24, 18. Matth. 3, 4. coll. Marc. 1, 5. Act. 13, 2. 3. — 2 Cor. 6, 5.

[4] Bonum et salutare jejunium, quo redimuntur aeterna supplicia. Nec solum est jejunium abolitio peccatorum, exstirpatio quoque vitiorum, non solum obtinet veniam, sed et promeretur gratiam: non solum delet peccata praeterita, sed repellit futura, quae committere poteramus. *S. Bern. Serm. 4 de jej.* In morbum incidimus per peccatum, sanemur per poenitentiam. Sed poenitentia sine jejunio otiosa et infrugifera est; per jejunium satisfactio Deo. *S. Basil. orat. 1 de jej.* — — Lev. 16, 29; 23, 27—29. Num. 29, 7 (das am Versöhnungsfeste gebotene Fasten); 1 Reg. 14, 24. Jon. 3, 5. Esth. 4, 16. 2 Esdr. 9, 1. (Fasten zur Abwendung der durch die Sünden verdienten Strafen). Joel 2, 12.

[5] Gal. 5, 24: *Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Ibid. 6, 14. 16. Rom. 12, 1. 1 Cor. 9, 27.

[6] Matth. 9, 15. Marc. 2, 18 sqq. Luc 5, 33 sqq.

B.

Inhalt des kirchlichen Gebotes ist das partielle Fasten [1], welches sich unterscheidet in: jejunium *plenum*, das erfordert: Enthaltung von aller Fleischspeise, — eine Mahlzeit im Tage, — und diese nicht vor einer bestimmten Tageszeit, — — und Abstinenz (jejunium *semiplenum*), Enthaltung von Fleischspeisen.

Zeiten des gebotenen Fastens [2]. Das ganze Kirchenjahr ist die beständige Darstellung des Lebens, des Leidens und Todes und der Verherrlichung Christi, welche im Leben der Kirche sich fortsetzen, und welche in sich und in dieser Fortsetzung das eine Opfer Christi bilden. Die Kirche befiehlt daher für jene Zeiten besonders die Uebung des Fastens, in welchen sie seines Leidens und Todes, des Mittelpunktes seines gesammten Opfers, gedenkt, und in welchen mehr als sonst die Gläubigen allem Sündhaften und allem, was zur Sünde führt, entsagen und der Früchte des Opfers Jesu sich theilhaftig machen sollen (*venient autem dies, cum auferetur ab eis sponsus, et tunc jejunabunt in illis diebus.* Marc. 2, 20), vor Allem also in der Quadragesima. In ihr soll ein Jeder das Opfer Christi mitfeiern durch der Natur aufgelegte Entsagungen, und diese sollen ihn disponiren, im Empfange der hl. Sacramente zu einem Leben in Christus aufzustehen.

Es ist für die Uebung des vierzigtägigen Fastens eine directe Einsetzung durch Christus wohl nicht nachzuweisen. Die Kirche hatte aber immer das vierzigtägige Fasten Christi vor Augen, welches in den Fasten des Elias und Moses schon vorgebildet war, wenn sie das voröſterliche Fasten zur Pflicht machte. Es ist ferner gewiß und unläugbar, daß schon zu den Zeiten der Apostel ein voröſterliches Fasten bestand. Hiefür läßt sich anführen can. 68 apost. [3] Es reden davon als von einer solchen immer auch die hl. Väter. So der hl. Hieronymus (epist. ad Marcellam) und der hl. Leo d. Gr. [serm. 6 et 9 [4] de Quadrag.]. Die ältesten Concilien erwähnen des Quadragesimalfastens als einer von jeher von der Kirche

---

[1] Zum Unterschiede vom totalen, welches vor Empfang der hl. Communion zur Pflicht gemacht ist.

[2] Sieh über die verschiedenen Zeiten und Uebungen des Fastens *Benedicti XIV.* Institt. XV. (de jejunio Quadrag.), IV. (de jej. quatuor tempp.), XI. (de Adventu et Novendialibus), XVI. et L. (de abstin. a carnibus, ab ovis et lactic. ejusque dispensatione). — — *Ferraris* s. v. „Jejunium" Appendix seu novus de Jejunio articulus. — — *Lessius* de J. et J. lib. 4 cap. 2 dub. 9.

[3] Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus aut lector aut cantor sacram Quadragesimam Paschae aut quartam feriam aut Parasceven non jejunaverit, deponitor: praeterquam si imbecillitate impediatur corporis. Sin laicus sit, communione privator.

[4] A sanctis apostolis per doctrinam Spiritus sancti majora sunt instituta jejunia, ut per commune consortium crucis Christi etiam nos aliquid in eo, quod propter nos gessit, ageremus. — — — Wenn Tertullian als Montanist gegen die Katholiken schreibt (de jejun. cap. 2): certe in Evangelio illos dies jejuniis determinatos putant, quibus ablatus est sponsus, et hos esse jam solos legitimos jejuniorum Christianorum, so macht er ihnen damit nicht den Vorwurf, daß sie ein bestimmtes Fasten für Anordnung des Evangeliums halten, sondern er erklärt eine dreimalige Quadragesima im Jahre für geboten, und gibt mit diesem Irrthum selbst Zeugniß für die apostolische Tradition eines Quadragesimalfastens.

heilig gehaltenen Uebung; so schon das Concil von Nicäa can. 5, das von Laodicea can. 49 sqq. Den Gegnern des kirchlichen Fastengebotes [1] ist daher zu sagen mit dem hl. Augustin (ep. 118): „Quod tota per orbem frequentat Ecclesia, quin ita faciendum sit disputare, insolentissimae insaniae est," und *(lib. 4 de baptis. c. 24)*: „Quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi Apostolica auctoritate traditum rectissime creditur."

Es muß übrigens den kirchlichen Archäologen überlassen bleiben, das Geschichtliche der Uebung eines Fastens von gerade vierzig Tagen vor Ostern darzustellen, und ist hierüber zu verweisen auf Bellarmin *(Controv. de opp. bonis)* und Binterim, „Denkwürdigkeiten" Bd. V. Thl. II. § 1—4. Sieh auch die Abhandlung in Seitz's Zeitschrift für Kirchenrechtswissenschaft, „das Fastengebot" u. s. w.

Hier sei nur noch bemerkt die Auffassung des Quadragesimalfastens als eines von der ganzen Zeit des Jahres Gott gegebenen Zehnten, worüber sich besonders der hl. Gregor d. Gr. ausspricht [2] (hom. 16 in Evang.).

Nach dem vierzigtägigen Fasten ist das wichtigste das der Quatemper (quatuor temporum). Leo d. Gr. sagt, es sei die Gewohnheit dieses Fastens von den Aposteln überliefert und vom heiligen Geiste gelehrt [3]. Er redet von ihm als von einem alle Gläubigen der Kirche (der römischen wenigstens) verpflichtenden Fasten [4].

Sie werden gehalten nach den für die gesammte abendländische Kirche bestehenden Gesetzen [5] am Mittwoch, Freitag und Samstag der ersten Woche der Quadragesima, der Pfingstwoche, der dritten Woche im September und der vierten im December. — Der Zweck derselben ist: a) beständige Erneuerung des Geistes der Abtödtung, da auch jede neue Jahreszeit besondere Güter und damit neuen Stoff der Begierlichkeit bietet; b) beständige Erneuerung der Opferwilligkeit und Nachfolge Jesu, gleichwie auch in jedem neuen Lebensabschnitte Gottes Liebe neue Gnaden des Kreuzes spendet; c) Dank für die Wohlthaten der abgelaufenen Zeiten und Bitte um deren Fortdauer in der Zukunft; d) Bitte um neue und würdige Träger des Priesterthums Jesu, durch welches der Segen und die Gnade Christi zu allen Zeiten vermittelt werden soll.

Feste, deren Geheimnisse mit dem Opfer Christi in besonders naher Beziehung stehen, haben mit Fasten zu begehende Vorabende (Vigilien).

Für jene Diöcesen, für welche Festtage mit Vigilfasten aufgehoben wurden, verordnete der hl. Stuhl, daß die Mittwoche und Freitage des Advents als dies jejunii gehalten werden sollen.

Geschriebene Gesetze finden sich für Beobachtung eines Vigilfastens vor dem

---

[1] In wissenschaftlichen Werken haben es besonders angegriffen der französische calvinistische Theolog Daille (Dallaeus) und der Engländer Bingham.

[2] C. 16 dist. V. de consecr.

[3] Serm. 8 de jej. mensis sept. — Serm. 2 de jej. Pentec.

[4] Serm. 7 de jej. mens. decimi. — Serm. 4 de jej. mens. sept.

[5] C. 1—7. D. LXXVI. Calixtus I. ordnete vier Jahresfasten an, während vorher nur drei gehalten wurden. Die Festsetzung der Zeiten, an welchen sie zu halten sind, geschah durch Urban I.

Weihnachtstage und dem Feste Mariä Himmelfahrt (cap. 1. X. de observ. jejun. [3, 46]) und vor allen Apostelfesten, ausgenommen die Feste der hl. Philippus und Jacobus in der österlichen Zeit und des hl. Johannes Evangelista in den Weihnachtstagen (cap. 2 eod.). Nicht durch geschriebene Gesetze, sondern durch die allgemeine Uebung der Kirche sind eingeführt die Vigilien des hl. Johannes des Täufers, des hl. Laurentius, des Festes Allerheiligen und des Pfingstfestes.

Am Freitage jeder Woche als dem Tage, an welchem das Opfer am Kreuze vollbracht wurde, und der Bräutigam sich dem Tode hingegeben hat, damit Alle die Vereinigung mit ihm suchen und finden können, wurde immer in der Kirche das Fasten beobachtet. Das früher an demselben übliche strenge Fasten ging später in Abstinenz über. Fällt der Weihnachtstag auf den Freitag, so ist nach Entscheidung Honorius' III. die Abstinenz nicht geboten, wohl aber erlaubt. Jedoch bleibt die durch Gelübde oder eine im Gewissen obligirende Ordensregel aufgelegte Abstinenzpflicht auch in diesem Falle [1]. Der Papst redet nur von jenen, „qui nec voto nec regulari observantia sunt adstricti.“

Der Sonntag [2] war nie in der Kirche ein Tag des Fastens. An ihm wurde ihr ja der Bräutigam wieder gegeben in der Auferstehung. Die Ausnahme dieses Tages von den Fasten unterschied die wahren Gläubigen von den Ungläubigen und Secten, besonders den Gnostikern und Manichäern. Abstinenz wurde übrigens während der Quadragesima auch am Sonntage beobachtet. Am Donnerstage wurde in den früheren Jahrhunderten in der lateinischen Kirche gleichfalls nicht gefastet [3], da an demselben sich der Bräutigam seiner Kirche in der hl. Eucharistie zu beständigem Eigenthume übergab. Der Gründonnerstag gehörte jedoch mit zum strengen jejunium antepaschale [4].

Sollte eine Vigil mit Fasten auf einen Sonntag treffen, so wird sie auf den vorhergehenden Tag verlegt. Wie Ferraris (s. v. „jejunium“ n. 21) berichtet, ist es Vorschrift der hl. Congregation der Inquisition vom Jahre 1686, „ut nullo pacto ex devotione etiam B. Virginis imponatur jejunium, quod indifferenter amplectatur dies Dominicos et Festivos solemnes, puta faciendum una die Hebdomadae totius anni, cum sit contra usum et praxim Ecclesiae.“ Darnach sind auch die für längere Zeit gemachten Gelübde zu fasten zu interpretiren. Es ist übrigens durchaus nicht unerlaubt, aus reinen tugendhaften Motiven sich freiwillig am Sonntag ein Fasten aufzulegen, wobei aber alles Aufsehen und Aergerniß vermieden werden muß.

*) In den früheren Zeiten wurde außerdem noch an vielen andern Tagen gefastet. So war z. B. der Mittwoch jeder Woche, da an ihm der Verräther und die Juden zu ihrem gottlosen Plane gegen den Herrn sich verbanden, Fasttag. — Der Samstag, an welchem Christus im Grabe lag, wurde in der occidentalischen Kirche in Fasten hingebracht. Nur die orientalische und die Kirche von Mailand beobachteten das Fasten am Samstag

[1] C. 3. X. de observ. jej. (3, 46).

[2] Can. apost. 65 c. 9 et 15. dist. III. de consecr. c. 5. C. XXVI. q. 7.

[3] C. 14. dist. III. de consecr. — In Folge der Ausnahme einiger Wochentage vom Fasten wurde zur Ergänzung der Zahl von vierzig Tagen der Beginn der Quadragesima früher angesetzt, — in die siebente Woche vor Ostern, deren Sonntag innerhalb der 50 Tage vor Ostern fällt (daher Dom. Quinquagesima), in andern Kirchen in die achte (Sexagesima), in mehreren in die neunte (Septuagesima).

[4] C. 7 et 8 dist. III. de consecrat.

nicht, um von gewissen Häretikern sich zu unterscheiden, welche am Samstag fasteten, weil an ihm die Schöpfung der Welt vollendet war, die ihrer Lehre zufolge nicht durch den wahren Gott geschah. Am Charsamstage fastete man aber überall. — Die Zeit des Advente s[1] war lange eine Zeit der Fasten, aber wohl nicht de praecepto; ebenso die drei Tage vor Christi Himmelfahrt (dies rogationum). In einzelnen Diöcesen, Provinzen und Ländern haben sich derartige Fasten als jejunia specialia noch erhalten[2].

Uebung des Fastens. In Verbindung mit dem geistigen Fasten[3] will die kirchliche Fastendisciplin zunächst Enthaltung von Fleischspeisen („delectus ciborum", Trid. Sess. 25 cap. 21). Die Concilien der ersten Jahrhunderte schärfen schon dieselbe den Gläubigen als strenge Pflicht ein[4]. — Zu den verbotenen Speisen gehören auch alle von Thieren, deren Fleisch zu essen nicht erlaubt ist, gezogenen Nahrungsmittel (Lacticinien, als: Eier, Milch, Butter, Käse u. dgl.)[5]; wenigstens ist während der Quadragesima ihr Genuß unerlaubt[6]. Für die nördlicheren Gegenden kam indessen dieses Verbot theils durch ausdrückliche Milderung des hl. Stuhles, theils durch Gewohnheit außer Kraft. Erlaubt ist der Genuß von Fischen und von Thieren, die im Wasser leben, und außer demselben sich nicht lange forterhalten können, wohin z. B. das Wasserhuhn auch zu rechnen ist (S. C. Reg. 22. Febr. 1804). Im Zweifel über die Erlaubtheit des Genusses entscheidet die allgemeine Anschauung und Uebung. Hat sich solche nicht gebildet, kann die Frage nur durch den hl. Stuhl erledigt werden[7]. Zubereitung der Speisen mit dem Fette von Thieren (Schweinefett) kann nur ganz armen Personen, denen alle anderen Zubereitungsmittel fehlen, nachgesehen werden. — Enthaltung von geistigen Getränken wurde beobachtet, als das Fasten noch in vollster Strenge geübt wurde[8].

Die Häretiker der letzten Jahrhunderte werfen mit ihren alten Vorgängern, den Nicolaiten und Valentinianern, der Kirche Aberglauben vor, gleich als hielte sie, die von ihr verbotenen Speisen für an sich böse und unrein. Es hat aber die Kirche diese ihr angedichtete Meinung schon in den ersten Zeiten als Irrlehre ver

---

[1] C. 2. X. de observ. jej. (*Innocentius III.* „jejunium etiam apud nos in adventu Domini agitur").

[2] Sieh Binterim a. a. O. „von den Fasten" das ganze zweite Kap.

[3] C. 25. D. V. *de consecr.* (s. *Augustinus*): Jejunium autem magnum et generale est abstinere ab iniquitatibus et ab illicitis voluptatibus saeculi, quod est perfectum jejunium.

[4] C. 4. D. IV. (s. *Telesphorus* Papa). — Synod. Trull. (a. 652) can. 56 verlangt unter Strafe der Excommunication „abstinere ab omni eo quod mactatur, — ab ovis et caseo." Aehnlich Conc. Tolet. VIII. (a. 653) can. 9 etc.

[5] C. 6. D. IV.

[6] Prop. 32. damn. ab Alex. VII. (dd. 18 Mart. 1666): *non est evidens, quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in Quadragesima obliget.* — S. Th. l. c. a. 8 ad 3.

[7] Zu beachten ist die Mahnung des hl. Augustin *(serm. 1 in Dom. I. Quadr.)*, auch im Genusse der erlaubten Speisen nicht zu schwelgen. „Nemo sub abstinentiae specie mutare affectet potius, quam resecare delicias, ut pretiosos cibos quaerat, quia carne non vescitur, et inusitatos liquores, quia vinum non bibit." — Sieh auch c. 6. D. IV.

[8] *Bened. XIV., de Syn. dioec.* XI. c. 5. n. 12.

dammt gegen die Ebioniten, Enkratiten, Eustathianer und Manichäer [1], deren irrthümliche Lehre der Apostel bereits vorhergesagt hatte (1 Tim. 4, 3), eine Stelle, womit die neueren Häretiker das katholische Fasten vom Apostel verdammt wissen wollen.

Das Motiv, welches die Kirche in diesem Gebote leitet, ist erstens die Notwendigkeit der Enthaltung von erlaubten Sachen, um Enthaltung von unerlaubten zu lernen [2]. Zweitens liegt dem Gebote der Kirche die Thatsache zu Grunde, daß die Nahrung aus dem Thierreiche mehr als jede andere von der thierischen Natur begehrt wird, und daß die fleischlichen Triebe zumeist durch sie angeregt und genährt werden [3].

Wie das Leben durch Aufnahme von Nahrung aus der äußern Natur erhalten wird, so wird dem Menschen auch die Speise angewiesen nach dem Verhältnisse, in welches er sich zur Natur gestellt hat. Nachdem er sich durch unerlaubten Genuß einer Frucht der Erde der Natur dienstbar gemacht hatte, blieb ihm das Pflanzenreich noch zur Nahrung bestimmt, aber im Schweiße des Angesichtes mußte er ihm sein Brod abringen [4]. Nachdem der Mensch Fleisch geworden war (Gen. 6, 3), verfiel er einer noch tieferen Knechtschaft an die Natur, wurde in noch größerer Erniedrigung an sie gebunden, und er bedurfte einer noch materielleren Nahrung zur Erhaltung seines Leibeslebens, des Fleisches (Gen. 9, 3). Indem ihm aber Gott den Genuß des Fleisches gestattete, legte er ihm zugleich das Gebot der Enthaltung vom Blute auf, damit er nicht vergesse, im Kampfe gegen Fleisch und Blut müsse er dem Geiste Leben und Freiheit erringen und schützen (v. 4 *excepto quod carnem cum sanguine non comedetis*). Im Mosaischen Gesetze mußte das äußere, in das kleinste Detail gehende Ceremonialgesetz dafür sorgen, daß der Mensch während des ordnungsgemäßen Gebrauches der Natur nicht ganz der Herrschaft derselben anheimfalle. Im ganzen Heidenthume aber lebte das Bewußtsein fort, besonders die Enthaltung von Fleisch und Blut in Verbindung mit der Theilnahme am Opfer mache der Huld der Götter würdig, und befreie vom Fluche. Die Gnade endlich hat dem Gotteskinde die Freiheit gegeben, jede Creatur zu gebrauchen, wie und weil Gott will, und, was deren vollkommenster Gebrauch ist, durch Enthaltung sie zu opfern in Einigung mit dem Opfer des Kreuzes, sich selbst im Gehorsame opfernd, und dadurch über alles Physische zu herrschen, so weit er es in seinem leiblichen Wesen an sich trägt, und so weit es außer ihm seinem Wirken und Einflusse unterstellt ist.

Wesentliches Moment des Fastens ist ferner die Enthaltung von öfterem Genusse von Nahrung während des Tages. Es ist nur eine Mahlzeit ge-

---

[1] Cfr. Bellarm. l. c. cap. 3.

[2] Illa est in diebus quadragesimae grandis utilitas, quod dum a licitis etiam abstinemus, magis ac magis admonemur illicita vitare; nos enim qui abstinemus a carnibus, quibus uti aliis diebus licet, fugiamus peccata, quae omnino nunquam licent. *S. August. serm. 64 de temp. (prim. in Dominic. I. quadrag.)*

[3] S. Th. 2. 2. q. 147. a. 8. Illos cibos ecclesia jejunantibus interdicit, qui et in comedendo maximam habent delectationem, et iterum maxime hominem ad venerea provocant. Hujusmodi sunt *carnes animalium in terra quiescentium et respirantium,* et quae ab eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus et ova ex avibus. — — — *S. Cyrillus Hieros. Catech. IV.:* Jejunamus et a vino carnibusque nos abstinemus, non ea quasi piacula abhorrentes, sed mercedem exspectantes.

[4] Ob Fleischgenuß vor der Sündfluth verboten gewesen sei, oder nur nicht ausdrücklich von Gott als erlaubt ausgesprochen, ist nicht entschieden. Sieh Cornel. a Lap. in Gen. 9, 3.

stattet. Dem Begehren der Natur nach Speise und Trank soll nicht weiter nachgegeben werden, als es notwendig ist zur Erhaltung der nötigen körperlichen Kräfte. Papst Alexander VII. censurirte den Satz (prop. 29): *in die jejunii qui saepius quid comedit; etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejunium.* Dieß darf nicht in der Weise verstanden werden, als fordere das Fastengebot nur Genügsamkeit mit dem zu einer Mahlzeit hinreichenden Quantum von Speisen, gestatte aber deren Genuß nach Theilen zu verschiedenen Zeiten des Tages. Das Gebot will einmalige Mahlzeit, erlaubt jedoch, wenn diese durch unvorhergesehene Umstände unterbrochen werden mußte, die spätere Fortsetzung derselben.

Getränke von der Art, daß sie nicht als Nahrung betrachtet werden können (dahin gehört also nicht: Milch, Honig u. dgl. — Thee, Kaffee, Bier, Wein werden unter dieselben gerechnet), dürfen öfters unter Tags genommen werden [1]; „fluidum non frangit jejunium." Gegen das kirchliche Gebot ist aber Genuß von Getränken außer der einmaligen Mahlzeit in solcher Weise und Menge, daß man darin eine Schadloshaltung für die aus dem Genusse von Speisen zu erwartende Befriedigung sucht [2]. — Chocolade, sehr dünn und nicht mit Milch zubereitet, gehört unter die zu öfterem Genusse erlaubten Getränke, wie aus Constitutionen von Gregor XIII., Pius V. und Paul V. hervorgeht. Darauf, wie auf Genuß unbedeutend nahrhafter Confecte, ist anzuwenden, was der hl. Thomas sagt (l. c. a. 6 ad 3): electuaria, etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt jejunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio, *nisi forte aliquis in fraudem (legis) electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.*

Zum Getränke einen Bissen Brod zu nehmen, hielt man nicht für verboten. Aus dem Wenigen aber, was man namentlich zum Abendtrunke genoß, wurde allmälig eine kleine Abendmahlzeit, welche jetzt allgemein gestattet ist [3]. Die Auctoren erörtern weitläufig, wie viel man bei der Abendrefection essen dürfe. Es wird dieß übrigens nur relativ je nach dem Bedürfnisse eines Jeden in Rücksicht auf seine körperlichen Kräfte und die ihm obliegenden Arbeiten zu bemessen sein. Aus guten Gründen darf auch eine Inversion in der Art stattfinden, daß zur Zeit des Mahles die kleine am Abend gestattete Refection und die eigentliche Mahlzeit erst am Abende genommen werde. (S. Poenitentiaria dd. 10 Jan. 1834).

Es sind für die Abendrefection nur Fastenspeisen erlaubt, selbst wenn

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 147. a. 6 ad 2: Jejunium Ecclesiae ..... non solvitur nisi per ea quae Ecclesia interdicere intendit instituendo jejunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere sumptionem potus, quia magis sumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum, quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat: et ideo licet pluries jejunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare et meritum jejunii perdere, sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

[2] S. Th. in 4 sent. dist. XV. q. 3. art. 4 ad dub. I. n. 17.

[3] *Ferraris* s. v. *„Jejunium"* art. I. n. 14.

für die Hauptmahlzeit im Gebote der Enthaltung von Fleischspeisen dispensirt ist [1]. Dieß ist ausdrücklich entschieden von Benedict XIV. in der Encyclica *Libentissime* vom 8. Juli 1744, in welcher auf die zweite Frage „an ii, quibus concessum est vesci carnibus, possint in vespertina refectiuncula ea quantitate carnis vesci, quae jejunantibus permittitur?“ geantwortet wird, „non licere, sed opus habere eo cibo eaque uti portione, quibus utuntur homines jejunantes rectae meticulosae conscientiae.“ Eine Entscheidung der s. Poenitentiaria vom 23. Juli 1756 spricht auf Grund dieser Erklärung des hl. Stuhles ganz klar aus, am Abende seien nur Fastenspeisen gestattet. Damit stimmt überein Clemens XIII. in der Bulle *„Appetente“* vom 20. December 1759. Jedoch hat bereits eine Gewohnheit, der zu folgen nicht unerlaubt ist, die allgemein ertheilten Dispensen auch auf die refectio vespertina ausgedehnt. Ausdrückliche Erlaubniß an allen Tagen, an welchen Dispense im Abstinenzgebote ertheilt ist, bei jeder Mahlzeit Fleischspeisen zu genießen, haben diejenigen, welche nicht zum Jejunium verpflichtet sind. So eine Entscheidung der s. Poenitentiaria vom 16. Januar 1834: Fideles, qui ratione aetatis vel laboris jejunare non tenentur, licite posse in Quadragesima cum indultum concessum est, omnibus diebus indulto comprehensis vesci carnibus aut lacticiniis per idem indultum permissis, quoties per diem edunt.

Die strenge Uebung des Fastens der Vorzeit erlaubte an den Fasttagen während des Jahres die Mahlzeit nicht vor Beendigung der Non zu halten, — also nicht vor der dritten Stunde nach Mittag. Während der Quadragesima nahm man in den ersten Zeiten erst nach der Vesper — nach Sonnenuntergang — Speise zu sich; später aber wurde auch zur Zeit des Quadragesimalfastens nach der Non die Mahlzeit gehalten. Es sollte damit nicht bloß der Zweck der Abtödtung befördert werden, sondern es zeigt sich darin auch die Beziehung des Fastens zum Opfer Christi, als eines Sichmitopferns mit ihm. Das Kreuzesopfer wurde vollendet circa horam nonam [Matth. 27, 46] [2].

Nach c. 50 dist. 1 *de consecr.* ist es kein Fasten, wenn man vor der gesetzmäßigen Stunde zu Tisch geht. „Nullatenus jejunare credendi sunt, si ante manducaverint, quam vespertinum celebretur officium.“

Gegenwärtig ist indessen die Zeit der Mahlzeit die Mittagsstunde oder eine Stunde vorher. Es hat sich nur ein Andenken an die alte Strenge erhalten in der liturgischen Vorschrift, bei der Mahlzeit am Mittag die benedictio coenae und die Vesper noch vor derselben zu beten. Ohne Notwendigkeit soll man die jetzt übliche Tischzeit nicht umgehen durch früheres Einnehmen der Mahlzeit.

---

[1] Sieh hierüber s. *Liguori*, Theol. Mor. lib. IV. n. 1027.

[2] S. Th. l. c. a. 7: Jejunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpae. Unde oportet quod aliquid addat supra communem consuetudinem, ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam . . . . Et ideo ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpae satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam. — Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quae completa fuit hora nona, quando inclinato capite tradidit spiritum. Jejunantes enim, dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur secundum illud ad Gal. 5, 24.

Enthaltung von Fleischspeisen allein (Abstinenz), ohne die beiden andern Verpflichtungen einmaliger Mahlzeit und Einhaltung einer bestimmten Stunde des Tages für dieselbe, ist geboten an den Freitagen des Jahres, die nicht zugleich Quatemperfreitage oder Vigilien sind.

Nach dem Geiste der Kirche soll das Fasten immer auch, wie schon oben gesagt wurde, begleitet sein von Gebet und Almosen [1].

C.

Aus dem erklärten Charakter des Fastengebotes folgt von selbst, daß es zwar nach der jeweilig in Kraft bestehenden Disciplin Gesetz der Kirche ist, aber doch in seiner Substanz Gesetz Christi und mit gleicher Strenge verpflichtend, wie jedes seiner heiligen Gebote [2].

Deßhalb ist die Fastenpflicht eine „obligatio in genere suo gravis“.

Weil aber das Gebot unmittelbar sich als kirchlich positives darstellt, kommt auch Alles in Anwendung, was bezüglich dieser Art von Gesetzen Grundsatz ist.

Die Verpflichtung zur Abstinenz beginnt für einen Jeden, sobald er das siebente Lebensjahr erreicht hat; die Verpflichtung zum Jejunium mit zurückgelegtem einundzwanzigsten Jahre. Convenient ist es allerdings, auch schon vor dieser Zeit nach Möglichkeit an der allgemeinen Uebung des Fastens Theil zu nehmen [3].

Wer sich in einer Diöcese aufhält, in welcher er kein Domicil hat, ist nicht verpflichtet, die für jene Diöcese, in welcher er domicilirt ist, gebotenen

---

[1] So heißt es schon bei Hermas *Pastor. lib. III.:* Computata quantitate cibi, quem ceteris diebus comesturus es, sumptum diei illius, quem facturus eras, repones et dabis viduae, pupillo aut inopi, et sic consummabis humilitatem animae tuae, ut qui ex eo acceperit, satiet animam suam et pro ea adeat Dominum Deum oratio ejus. Si igitur sic consummaveris jejunium tuum . . . . erit hostia accepta Domino et scribetur hoc jejunium tuum. — *S. August. serm. in Quadrag. 1:* Quod vobis demitis jejunando, eleemosynis addite praerogando. *Serm. in Quad. II.:* Orationibus nostris, quibus ad Deum facilius volando perveniant, eleemosynis et jejuniis pennas pietatis addamus. *Serm. in Quadr. III.:* Jejunium sine misericordia nihil est ei, qui jejunat.

[2] S. *August.* ep. 86: Ego evangelicis et apostolicis literis totoque instrumento, quod appellatur Testamentum novum, anima id revolvens video praeceptum esse jejunium: quibus autem diebus non oporteat jejunare et quibus oporteat, praecepto Domini vel apostolorum non invenio definitum. — Cfr. *Bellarm.* l. c. cap. VII. — In diesem Sinne hat die Kirche das Gebot urgirt gegen die Eustathianer und Aërianer im vierten Jahrhundert (S. *Epiphan.* haer. 75). Das Concil von Langres (can. 19) unterwirft dem Anathem, „qui absque necessitate corporea tradita in communi jejunia et ab Ecclesia custodita superbiendo dissolvit. Das Concil von Constanz verdammt den allgemeinen gegen die Kirchengebote gerichteten Satz des Hus (art. 15): obedientia ecclesiastica est obedientia secundum adinventionem sacerdotum Ecclesiae praeter expressam auctoritatem Scripturae.“ — — Nach Trid. Sess. VI. can. 20 ist die Gewissenspflicht des Gehorsams gegen die Kirchengebote zugleich mit den Geboten Gottes Dogma.

[3] S. Th. 2. 2. q. 147. a. 4 ad 2.

Fasttage zu halten, welche nicht zugleich vom allgemeinen Kirchengesetze oder von den Gesetzen seines Aufenthaltsortes geboten sind. Er darf aber auch nicht der für seine Diöcese ertheilten Dispensen sich bedienen, außer es wäre für denselben allgemein gebotenen Fasttag auch in der fremden Diöcese dispensirt. Die in letzterer ertheilten Dispensen gelten während seines Aufenthaltes aber auch ihm, außer er hätte sich absichtlich (in fraudem legis) dahin begeben, um dem in seiner Diöcese zu beobachtenden Fasttage zu entkommen. Ob er die besonderen, nur in der fremden Diöcese gebotenen Fasten beobachten müsse, wird von den Einen bejaht, von den Andern verneint. Für keinen Fall darf er ihnen sich entziehen, wenn es ohne Aergerniß für Andere nicht geschehen kann.

Die Uebertretung des Fastengebotes ist ex genere suo peccatum mortale. Papst Alexander VII. censurirte den Satz (prop. 23): *frangens jejunium Ecclesiae, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemptu vel inobedientia hoc faciat, puta, quia non vult se subjicere praecepto.*

Wird das Gebot der Abstinenz durch Fleischgenuß oder das Verbot der öftern Mahlzeit durch Genuß von Nahrung — in ganz unbedeutender Weise verletzt, so ist es Sünde, jedoch nicht schwere Sünde. Oeftere Wiederholung derartiger kleiner Uebertretungen des Gebotes am selben Tage ist aber von Seite der Materie einer Addition fähig, so daß, wenn die Summe des zu mehreren Zeiten des Tages Genossenen nicht mehr etwas Unbedeutendes genannt werden kann, eine schwere Sünde begangen ist. Verworfen ist die gegentheilige Lehre, welche in der schon oben S. 793 angeführten, von Alexander VII. censurirten Proposition enthalten ist.

Das Gebot der Abstinenz, weil ein praeceptum negativum, wird durch jedesmaligen neuen Fleischgenuß auch neuerdings übertreten, und wird dadurch immer neue Sünde begangen. Gegen das Gebot des Jejunium dagegen sei nur eine einzige schwere Sünde am nämlichen Tage möglich, lehren sehr viele Theologen. Denn dasselbe verlange seinem Wesen nach, sich mit einer Mahlzeit zu begnügen. Sobald eine zweite eingenommen worden ist, sei die Erfüllung obiger Forderung eine volle Unmöglichkeit geworden, und daher könne nur die zweite Mahlzeit Uebertretung des Gebotes sein, ein weiterer Genuß von Nahrung könne gegen die Tugend der Mäßigkeit sein, aber nicht gegen das Kirchengebot. Es scheint übrigens gesagt werden zu müssen, daß gegen einen Hauptzweck des Gebotes, welcher ist Abtödtung der Sinnlichkeit, und also gegen das Gebot selbst, auch durch den späteren Nahrungsgenuß gesündiget werde, wenn es auch keine schwere Sünde mehr ist, nachdem die Erreichung jenes Zweckes der Hauptsache nach bereits unmöglich gemacht wurde. Manche bewährte Auctoren sind der Meinung, es sei das Gebot des Jejunium ebenso gut als ein praeceptum negativum anzusehen, wie das der Abstinenz, und habe daher von öfterem Genusse erlaubter Speisen am Tage des Jejunium dasselbe zu gelten, was von öfterem Fleischgenusse am Abstinenztage einstimmig gelehrt wird [1].

---

[1] Cfr. Ferraris s. v. „Jejunium" art. I. n. 36. 37.

Ist die Nichtbeobachtung des Fastengebotes mit formeller Verachtung der Kirche und ihres heiligen Gesetzes oder mit Aergerniß für Andere verbunden, so bildet dieser Umstand eine neue specifisch von Verletzung des Fastengebotes verschiedene und daher in der Beicht anzugebende Sünde.

Gegen das Gebot der Kirche versündigen sich auch alle, welche zu dessen Uebertretung mitwirken. Also ein Jeder, der seinen zum Fasten verpflichteten Untergebenen die Nichterfüllung dieser Pflicht gestattet oder gebietet; ferner wer zum Fasten verpflichteten Personen verbotene Speisen vorsetzt oder sie zu Mahlzeiten einladet, bei welchen solche aufgetragen werden. Wirthe und Gastgeber betreffend, welche an gebotenen Fasttagen ihren Gästen Fleischspeisen vorsetzen, sieh oben S. 422.

Kein Stand der Vollkommenheit macht das Fasten unnötig und befreit von der Verpflichtung dazu [1]. Es war häretische Lehre der Beguarden im vierzehnten Jahrhunderte und der Quietisten, es könne ein Mensch hienieden zu einer solchen Vollkommenheit gelangen, daß er weder Gebet noch Fasten nötig habe, und er den Sinnen Alles gestatten könne, ohne daß seiner Vereinigung mit Gott dadurch Eintrag geschehe.

Gänzlich oder theilweise sind indessen Nachfolgende von Beobachtung des Fastengebotes entbunden:

1. alle beständig des Vernunftgebrauches Beraubten (perpetuo amentes), welche weder die Pflicht der Abstinenz noch des Jejunium haben.

2. Von Abstinenz und Jejunium sind frei Kranke und Reconvalescenten von schwerer Krankheit, aber nicht Personen, welchen das Fasten zwar manche Beschwerden, jedoch keinen merklichen Nachtheil der Gesundheit beursacht. — „Mulieres praegnantes vel prolem lacte nutrientes“ sind in so weit nicht an das Gebot gebunden, als eine Milderung für sie in derartigem Zustande als eine für ihre Gesundheit notwendig gebotene Vorsorge erscheint. — Arme, welche nicht im Stande sind, für e i n e Mahlzeit die zu ihrem Unterhalte nötigen Lebensmittel zu erhalten, sind nicht zum Jejunium verpflichtet, und wenn ihnen keine andern als Fleischspeisen zu Gebote stehen, auch nicht zur Abstinenz [2].

3. Gebrechlichkeit des Alters entschuldiget vom Fasten. Viele Auctoren sind der Meinung, das zurückgelegte s e c h z i g s t e Lebensjahr beendige für sich allein schon die Verpflichtung zu fasten, auch wenn die Körperkraft noch ungeschwächt ist. Allein mag auch im Zweifel über das Vorhandensein der für das Fasten nötigen Kräfte bei solchem Alter Freiheit vom Gesetze präsumirt werden dürfen, so besteht ohne eingeholte Dispens die Verpflichtung sicher fort, wenn man Gewißheit hat, die Fortsetzung des Fastens sei ungeachtet des hohen Alters unschädlich [3]. Fordert die Gesundheit nicht unzweifel-

[1] Adest maximum sacratissimumque jejunium, quod observantiam sui universis fidelibus sine exceptione denuntiat; quia nemo tam sanctus est, ut non sanctior, nemo tam devotus est, ut non debeat esse devotior. *S. Leo serm. 11 de Quadrag.*

[2] S. Th. 2. 2. q. 147. a. 4 ad 4.

[3] Lessius sagt *de J. et J. ceter. virtt. card. lib. 4. cap. 2. dub. 6. n. 41:* Omnes autem conveniunt, excusari ordinarie sexagenarios: hac enim aetate est media senectus juxta medicos: in qua natura facile inedia et repletione graviter laeditur et

haft auch die Befreiung von der Abstinenzpflicht, so entschuldiget das Alter in der angegebenen Weise nur die öftere Mahlzeit; Genuß von Fleischspeisen aber bleibt verboten. Zu bemerken ist, daß es genügt, das sechzigste Jahr angefangen zu haben. „In favorabilibus annus inceptus pro completo habetur.“

4. Soldaten, welche nicht eigenen Tisch haben, und am gemeinsamen Tische nur Fleischspeisen erhalten, übertreten das Abstinenzgebot nicht, und wenn ihnen die in Ansehung ihrer körperlichen Anstrengung nötige Nahrung bei einmaliger Mahlzeit fehlt, sind sie auch nicht zum Jejunium verpflichtet. Beides ist zu sagen auch von Dienstboten, wenn sie in denselben Fällen sich befinden.

5. Schwere, den Körper besonders ermüdende Arbeit entbindet von der Pflicht des Jejunium. Irrthümlich ist die Lehre, jede Mühe und Arbeit, die in der bürgerlichen Gesellschaft nötig ist, befreie von der Pflicht zu fasten. Prop. 30 damn. ab Alex. VII.: *omnes officiales, qui in republica corporaliter laborant, sunt excusati ab obligatione jejunii, nec debent se certificare, an labor sit compatibilis cum jejunio.* Die Abstinenzpflicht haben aber auch alle wegen schwerer Arbeit nicht zum Jejunium Verpflichteten, außer sie hätten eine Dispense sich rechtmäßig erholt.

*) Ferraris l. c. art. II. n. 20 sqq. zält die vom Jejunium entschuldigenden und die nicht entschuldigenden Arbeiten in folgender Weise auf: Hinc *excusantur* agricolae, fossores caementarii, navigeri, fabri ferrarii, lignarii, argentarii, aenearii, stannearii, lapidicidae, pistores, sutores, coriarii, opere textorio fabricantes pannos, telas et hujusmodi, *ubi occupantur in operibus gravioribus et fere per totam diem. Non excusantur* tamen pictores, sartores, acupigentes, notarii, scribae, mercatores, typographi componentes (aliud est, si praelo immediate et assidue insudent), medici, chirurgi, barbitonsores et hujusmodi, horum enim et similium labor non exhaurit vires. — — Für frei vom Jejunium hält man auch jene, die täglich lange Zeit angestrengt sind durch Gesang in der Kirche oder durch das Lehramt, ferner die im Dienste der Kranken sehr in Anspruch genommen sind. Aber, wie Scavini bemerkt, confessarii, medici et advocati non liberantur a jejunio, nisi labor sit tantus, ut jejunantes non possint officio satisfacere.

6. Wer Werken der Nächstenliebe oder der Frömmigkeit obliegt, mit welchen der damit verbundenen Beschwerden wegen das Fasten sich nicht wohl vereinigen läßt, ist zum Jejunium auch nicht verpflichtet. Dieß auch dann, wenn er freiwillig sich jenen Werken unterzogen, aus wirklich guten Gründen aber sie nicht auf eine andere Zeit verschoben hat. Denn, sagt der hl. Thomas (l. c. ad 3), non videtur fuisse intentio Ecclesiae statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. In Ermangelung triftiger Gründe sind sie auf eine andere Zeit zu verschieben.

7. Wer eine beschwerliche Reise zu machen hat, — den größern Theil des Tages zu Fuß gehen muß, oder durch die lange Dauer der Reise sehr angestrengt ist, — kann sich in so weit für der Pflicht entbunden halten, als

---

praecipitatur. Unde nisi constet evidenter (teste Cajetano) alicujus naturam adeo tunc esse viridem et vegetam, ut non sit laedenda jejunio, non tenetur.

es zur Stärkung seiner Kräfte nötig ist. Abstinenz aber ist zu beobachten, außer sie wäre durchaus unmöglich. Zu weit darf diese Milderung für Reisende nicht ausgedehnt werden. Man sehe die prop. 31 damn. ab Alex. VII.: *excusantur absolute a praecepto jejunii omnes illi qui iter agunt equitando, utcunque iter agant, etiamsi iter necessarium non sit, et etiamsi iter unius diei conficiant.*

Eine moralische Unmöglichkeit zu fasten, selbst absichtlich auf irgend eine Weise herbeiführen, hieße aber handeln in fraudem legis, und damit — das Gesetz übertreten. „Qui agit in fraudem legis, violat legem."

8. Zu fasten ist endlich nicht verpflichtet, wer giltig und rechtmäßig dispensirt ist. So oft das Vorhandensein eines von der Fastenpflicht entbindenden Grundes nur zweifelhaft ist, bleibt man bis zur erfolgten Ertheilung einer Dispens verpflichtet [1].

Dispensen von Beobachtung des Fastengebotes ertheilt der Papst für die ganze Kirche.

Die Bischöfe haben nur die Vollmacht, ihre Diöcesanen, — aber immer nur die einzelnen Personen, aus triftigen Gründen und für die Zeit des Vorhandenseins derselben zu dispensiren. Benedict XIV. erließ mehrere Bullen, die zum Zwecke haben, zu großer Leichtigkeit sich Dispensen zu erwirken und eingeschlichenen Mißbräuchen bezüglich der Fastendisciplin zu begegnen. Der Bulle *Non ambigimus* vom 30. Mai 1741 zufolge darf eine Dispense vom Abstinenzgebote für eine ganze Stadt oder Gemeinde nur beim hl. Stuhle nachgesucht werden, und auch dieß nur in Fällen dringender und unausweichlicher Notwendigkeit, und immer nur für einzelne Fälle (toties quoties). In der Bulle *Libentissime* vom 10. Juni 1745 wird dieß neuerdings erklärt, und zugleich werden als Fälle dringender Not bezeichnet: Mangel an Fastenspeisen (nicht aber größere Theuerung derselben allein), — ferner epidemische Krankheiten, bei welchen Alle ohne Unterschied des Alters der Gefahr der Ansteckung ausgesetzt sind, worüber das Urtheil der Aerzte einzuholen ist.

Die Bischöfe Deutschlands erhalten unter den Quinquennalfacultäten immer auch die „facultas dispensandi, quando expedire videbitur, super esu carnium, ovorum et lacticiniorum tempore jejuniorum et praesertim Quadragesimae."

Pfarrer in ihren Gemeinden können nicht dispensiren, wenn es nicht die in einer Diöcese rechtskräftig gewordene Gewohnheit mit sich bringt, aber auch dann nur immer für jeden einzelnen Fall.

Die Beichtväter sind nicht befugt, Jemand zu dispensiren. Sie haben bloß zu erkennen, ob ein Grund der Befreiung von der Fastenpflicht oder für Nachsuchung um Dispens vorliege.

Ist durch die vorgelegten Gründe nur eine Milderung des Fastengebotes in der Weise motivirt, daß man Genuß von Lacticinien, nicht aber von Fleischspeisen erlaube, so kann auch die Dispens nicht weiter ausgedehnt werden.

Eine Dispens im Abstinenzgebote schließt nicht zugleich die Dispens vom

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 147. a. 4. Si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam praeterire, praesertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc observandum est in jejuniis ab Ecclesia institutis, ad quae omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Gebote des Jejunium [1] in sich. Sind aber Jemandem Fleischspeisen gestattet zur Kräftigung seiner in Krankheit geschwächten Gesundheit, so ist ihm auch das Jejunium erlassen, in so ferne der genannte Zweck wiederholte Mahlzeit nötig macht. Ebenso ist Dispensation vom Jejunium noch nicht als Erlaubniß des Fleischgenusses anzusehen, wenn hievon nicht ausdrücklich Erwähnung geschehen ist.

Strenge verboten ist es in allen Fällen, in welchen an Fasttagen der Genuß von Fleischspeisen erlaubt ist, Fleischspeisen und Fische bei derselben Mahlzeit zu genießen. Besonders nachdrücklich schärft Benedict XIV. in seinen Bullen dieß Verbot ein [2]. So in der Constitution „*Non ambigimus*“ und „*In suprema universalis Ecclesiae*“ dd. 22. Aug. 1741.

In der Antwort auf die vom Erzbischofe von Compostella dem hl. Stuhle vorgelegten Fragen, welche der Bulle *Libentissime* beigefügt ist, wird entschieden auf die Frage, „*utrum quae in antedictis Nostris Litteris in forma Brevis de unica comestione et de epulis non permiscendis praescribuntur, sub gravi etiam praecepto prohibeantur?*“ wie folgt: Respondemus: Concedentes facultatem vescendi carnibus tempore vetito sub gravi teneri easdem facultates non aliter dare, quam geminis hisce adjectis conditionibus, videlicet unicae in diem comestionis et non permiscendarum epularum. Eos vero, qui hujusmodi facultatibus utuntur, sub gravi ad binas ipsas conditiones implendas obligari.

Was epulae licitae et interdictae seien, hat Benedict XIV. in der Encyclica *Libentissime* entschieden mit den Worten: Respondemus, epulas licitas pro iis, quibus permissum est carnes comedere, esse carnes ipsas. Epulas interdictas esse pisces, adeoque utrumque simul adhiberi non posse. Piscibus tamen edendis non interdicuntur ii, quibus datur tantum facultas adhibendi ova et lacticinia. Unter die Fische gehören selbstverständlich auch die eingesalzenen Fische, als Stockfisch, Häringe u. s. w., ebenso die Krebse, Austern und Seemuschelthiere (hl. Pönit. 16. Jan. 1834). — In der erwähnten Encyclica ist auch für die Sonntage der Quadragesima Genuß von Fleisch und Fischen bei derselben Mahlzeit verboten. Ferner erklärt daselbst der hl. Stuhl ausdrücklich, das praeceptum unicae comestionis und das andere non permiscendi epulas licitas cum interdictis habe an allen Tagen des gebotenen Jejunium während des Jahres eben so sehr Geltung, wie während der Quadragesima [3]. — Wenn aber nur Abstinenz geboten ist, kann im Falle der Dispens der Genuß von Fleisch und Fischen bei derselben Mahlzeit gestattet werden. S. Poenit. die 15. Febr. 1834. Nach Entscheidung der s. Poenit. vom 8. Febr. 1828 dürfen Personen, welche im

---

[1] Alle päpstlichen Bullen und Edicte, welche aus irgend welchem Grunde im Abstinenzgebote dispensiren, verlangen ausdrücklich Beobachtung des Jejunium. Sieh Ferraris art. I. n. 33.

[2] Man hat dem hl. Stuhle die Frage vorgelegt: utrum ii, qui *ratione aetatis vel laboris jejunare non tenentur,* subjiciantur legi de non permiscendis epulis carnis et piscium, cum per indultum carnes permittuntur? — und die s. *Poenitentiaria* antwortete unterm 13. Febr. 1834: Consulat probatos auctores. Gute Auctoren aber (wie Righetti in seiner verdienstlichen Schrift del digiuno e della Quaresima) halten die wegen Alters oder schwerer Arbeit nicht zum Jejunium Verpflichteten auch für frei vom Gebote de non permiscendis epulis, weil Benedict XIV. nur von den zum Jejunium Verpflichteten redet. Andere dagegen glauben, die Encyclica Benedicts XIV. sei auch auf diese Personen anzuwenden. — Man darf demgemäß der milderen Ansicht folgen.

[3] Speciell für die Fasttage im Advent hat dieß erklärt die Pönitentiarie am 8. Jan. 1834.

Abstinenzgebote dispensirt sind, auch an Tagen des Jejunium Fleischsuppe nehmen und darnach Fastenspeisen (Fische); — ferner, wenn sie nur Lacticinien genießen, diese auch mit Fett von Thieren (Schweinefett) zubereiten. — — Ertheilt die Dispense nur die Erlaubniß, mit solchem Fette die Speisen zu bereiten, aber nicht, Fleisch zu essen, so kann davon auch bei der Abendrefection Gebrauch gemacht werden (s. Poenit. 16. Jan. 1834).

Die Verpflichtung, auch bei Entbindung vom Abstinenzgebote wenigstens das Jejunium zu beobachten, folgt aus dem Grundsatze, wer der ganzen Verpflichtung nicht genügen könne, müsse sie wenigstens nach dem ihm möglichen Theile erfüllen. Demselben Satze zufolge entscheidet Benedict XIV. in der mehrerwähnten Encyclica, auch wer Fleischspeisen genießen dürfe, aber zum Jejunium verpflichtet ist, müsse an das Gebot der bestimmten Tagesstunde der einmaligen Mahlzeit sich halten.

Eine durch Vorgeben nicht auf Wahrheit beruhender Gründe oder durch Verheimlichung wahrer Thatsachen erschlichene Dispens befreit niemals vor Gott von der Verpflichtung, dem Gebote der Kirche zu genügen.

Ein Bittgesuch um Dispens im Gebote der Enthaltung von Fleischspeisen soll nicht gestellt werden, ehe man das Gutachten des Arztes sowohl als des Beichtvaters sich erholt hat. „Ex utriusque medici consilio" sagen die päpstlichen Bullen. Heilige Gewissenspflicht des Arztes ist es, Notwendigkeit einer Dispense nur dann zu erklären, wenn sie wirklich durch die Gesundheitsverhältnisse des Bittstellers begründet ist.

Wer aus irgend einem Grunde nicht zur Beobachtung der Fastengebote gehalten ist, soll statt des Fastens andere gute Werke verrichten. So wird z. B. in den vom hl. Stuhle ertheilten Bevollmächtigungen zu dispensiren besonders empfohlen, daß jenen, welche von der Dispense Gebrauch machen wollen, aufgetragen werde, wöchentlich einmal eine vom Bischofe zu bezeichnende Kirche zu besuchen.

Ist Jemand nicht zum Fasten verpflichtet, so muß er es sich angelegen sein lassen, der ihm zukommenden Freiheit nur so sich zu bedienen, daß für Andere kein Aergerniß und keine Verleitung zur Uebertretung des Gebotes entsteht.

Häufig soll der Beichtvater die Frage entscheiden, ob, im Falle ein Glied der Familie dispensirt ist, die übrigen auch Fleisch essen dürfen, um nicht doppelte Küche führen zu müssen. Die Normen, die ihn dabei zu leiten haben, sind nachfolgende Entscheidungen der römischen Pönitentiarie:

1. Auf die Frage, ob Familienväter die einem Gliede der Familie ertheilte Dispens ausdehnen dürfen auf alle, wurde geantwortet: „Infirmitatem et aliud quodcunque rationabile impedimentum de utriusque medici consilio, non vero gulam, avaritiam, sive generatim expensarum compendium eximere posse a praecepto abstinentiae in diebus esurialibus."

2. Auf die Frage, ob mit dem Hausvater, welcher Dispense zum Fleischgenusse erhielt, auch die unter seiner Gewalt stehenden Kinder und seine Dienstboten dispensirt seien, wurde am 16. Jan. 1834 entschieden: „Posse personis, quae sunt in potestate patrisfamilias, cui facta est legitima facultas edendi carnes, permitti uti cibis patrifamilias indultis: adjecta conditione de non permiscendis licitis atque interdictis epulis, et de unica comestione in die iis, qui jejunare tenentur."

Daß aber damit keine Ausdehnung der Dispense gegeben, sondern nur das Gewissen der Untergebenen beruhigt werden sollte, folgt aus der später erlassenen Erklärung:

3. S. Poenit. nunquam declaravit dispensationes concessas capiti familias

extendi ad totam familiam; sed tantum dedit *directiones pro confessariis in actu practico circa eos, qui sub potestate sunt, et debent vesci cibis a parentibus datis;* — und der weiteren:

4. „Ratio permissionis“ (daß nämlich die Kinder des dispensirten Vaters an seinem Tische Theil nehmen dürfen), „non est indultum patrisfamilias, sed impotentia, in qua versantur filiifamilias observandi praeceptum.“

5. Am 20. April 1865 wurde auf die Frage, ob die Kinder von der Dispense des einen Aelterntheils auch für sich Gebrauch machen dürfen, um nicht doppelte Mahlzeit bereiten zu müssen, geantwortet: *„Negative, loquendo* **speculative, practice** *vero confessarius dijudicare tenetur.“*

Drittes Hauptstück.

Rechte Ordnung des Begehrens.

Das dritte Moment der von Gott uns aufgelegten Pflicht in Ansehung des inneren Lebens der Seele ist, — nach Beseitigung alles ungeordneten Begehrens die rechte Ordnung des Begehrens beharrlich zu erhalten, deren Grundprincip ist, daß nur das Finalgut um seiner selbst willen, jedes andere Gut aber nur wegen dieses und mit Bezug darauf begehrt und angestrebt werde.

Da der Mensch ein relatives Wesen ist, geschaffen von Gott und ganz und gar abhängig von ihm, so läßt sich vom „Finalgut, — Zweck“ in zweifachem Sinne reden, nämlich: vom Zwecke, den Gott sich gesetzt hat, indem er den Menschen schuf; und vom Zweckgute, zu welchem der Mensch gemäß der von Gott als Urheber der Natur und der Gnade empfangenen Gaben unmittelbar geordnet ist.

In erster Beziehung ist zu sagen: „der Endzweck, welchen Gottes Schöpfungsact intendirt, kann kein anderer sein als: in seinem Wirken nach Außen seine ihm eigene und unendliche Güte und Vollkommenheit zu manifestiren,“ — seine „gloria externa“. Oder man kann auch sagen, was auf dasselbe hinauskömmt, die Liebe seiner eigenen unendlichen Vollkommenheit und Liebenswürdigkeit sei das Motiv, aus welchem Gott den Menschen und alles, was ist, geschaffen habe.

Dieser Satz ist aus der Dogmatik herüber genommen, welche ihn aus der hl. Schrift und Tradition erweist. Erstere wiederholt diese fundamentale Wahrheit an unzähligen Stellen; z. B. Isa. 43, 7: *„Et omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum et feci eum.“* Prov. 16, 4: *„Omnia propter semetipsum operatus est Dominus; impium quoque ad diem malum.“* Für die hl. Väter ist er immer Ausgangspunkt ihrer Schöpfungslehre. Bekannt ist das kurze Wort des hl. Augustin: *„Quia Deus bonus est, nos sumus“* (de doctr. christ. I, 32), welches die Scholastik immer erklärt im Sinne, Gottes Güte sei der Zweck gewesen, der ihn leitete, als er uns das Leben gab. Sieh S. Th. 1. q. 5. a. 4 ad 3. S. *Bonavent.* II. Sent. D. I. p. 2. dub. 1. Das Vaticanische Concil drückt dieses Dogma in folgender Weise aus: Const. dogm. *de fide cath.* c. 1: Hic solus verus Deus bonitate et omnipotenti virtute non ad *augendam* suam beatitudinem nec ad *acquirendam*, sed ad *manifestandam* perfectionem suam per bona quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio

temporis utramque de nihilo condidit creaturam. Dazu can. 5 de Deo rer. omn. Creat.: *Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit* [1].

Das freipersönliche Geschöpf ist aber nicht bloß von Gott gewollt als Manifestation seiner unendlichen Vollkommenheit, sondern auch als fähig, diese Offenbarung Gottes im Menschen und in allen seinen Geschöpfen zu erkennen und zu lieben. Davon ist aber die Verpflichtung des Menschen unzertrennlich, sich und all das Seinige und alles, was er vermag und thut, nur zu wollen zur Verherrlichung Gottes. Will Gott sein Dasein nur zu diesem letzten Zwecke, und muß Gott sich selbst in seinen Werken diesen letzten Zweck setzen, weil es kein Gut gibt außer ihm, und alles, was gut ist, es nur ist durch ihn und in Beziehung auf ihn, so ist es absolut undenkbar, daß ein der Erkenntniß und freien Liebe Gottes fähiges Geschöpf sich ohne totale Verkehrung aller Ordnung einen andern Zweck setze als eben nur jenen, zu welchem Gott Alles gethan hat.

Das erste und höchste Gut mithin, worauf das freie Begehren und Verlangen der Seele gerichtet sein muß, ist, Gott zu ehren und zu verherrlichen durch das ganze Leben und Handeln; — ihn geehrt und verherrlichet zu sehen durch alle Geschöpfe.

Außer diesem von Gott sich gesetzten Schöpfungszwecke kommt in Frage, welches jenes Gut sei, auf das alle Kräfte der Seele ihrer Natur und Wesenheit nach und alle Güter der Gnade hingerichtet sind, und durch dessen Erreichung die von Gott beabsichtigte Verherrlichung seiner selbst realisirt werden soll.

Die göttliche Offenbarung bezeichnet uns als solches „die ewige übernatürliche Seligkeit, welche besteht im Schauen Gottes, der absoluten Wahrheit, und in der Liebeseinigung mit Gott, dem absoluten Gute, und der darin vollendeten Theilnahme des geschaffenen Geistes an der Seligkeit Gottes." Die Seele soll nach allen ihren Fähigkeiten zur vollen Ruhe kommen im unendlichen Gute. Das ist das Finalgut, zu welchem er sie geordnet hat, und zu dessen Erreichung ihr alles dienen soll, was er ihr zu eigen gegeben hat [2].

In Verbindung mithin mit der Pflicht, die Ehre und Verherrlichung

---

[1] Ein arges Sophisma und zugleich die grassetste Häresie wäre aber die Folgerung: weil Gott seine eigene Vollkommenheit notwendig liebt, und er in allen seinen Werken notwendig die Verherrlichung derselben will, seien diese seine Werke selbst notwendig. Dagegen schreibt der hl. Thomas *contra Gent.* I, 81. n. 1: cum divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas, ut alia velit ex hoc, quod vult suam bonitatem. — Das Dogma von der Freiheit des Schöpfungsactes Gottes ist neuerdings ausgesprochen vom Conc. Vatican. Sess. 3. can. 5.

[2] Petr. Lomb. Sent. II. D. I. n. 3 sqq.: . . . . Illud ergo bonum, quod ipse erat (sc. Deus), et quo beatus erat, sola bonitate, non necessitate, aliis communicari voluit . . . Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis, nisi per intelligentiam, quae quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur, fecit Deus rationalem creaturam, quae summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur . . . . . Cum ergo quaeritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest: *„propter Dei bonitatem et suam utilitatem"* . . . . . Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet, ut ei serviret."

Gottes als höchstes unseres Begehrens würdiges Gut anzusehen, steht die andere, **unsere ewige Seligkeit zu begehren und unser gesammtes Handeln darauf als auf unsern Endzweck zu beziehen.**

Gott will seine Verherrlichung, welche primärer Zweck seiner heiligsten Werke ist, durch unsere Beseligung, und setzt ihnen diese zum secundären Zwecke. Dem entsprechend sind wir verpflichtet, unmittelbar die ewige übernatürliche Seligkeit als Finalgut anzustreben, mittelbar aber die Verherrlichung Gottes.

*) Unter den Hermesianischen Irrthümern befand sich auch die Doctrin, **primärer** Zweck des Wirkens Gottes nach Außen sei die Beseligung der Creatur. Das Cölner Provincialconcil vom Jahre 1860 richtete gegen dieselbe das herrliche Kapitel „de mundi creati fine“ [1]. — Die gründlichste wissenschaftliche Widerlegung hat sie gefunden in „**Kleutgen**, Theologie der Vorzeit“, Bd. I. Abh. V. Hptst. 3. S. 640 ff. 2. Aufl.

Offenbar sind die angegebenen beiden Acte des freien Begehrens der Seele in Beziehung auf das Finalgut Fundament für das gesammte pflichtmäßige Handeln. Durch dieselben ordnet die theologische Liebe die Seele, welche notwendig begehrt, möglichst selig zu werden, in freiem Begehren zu dem Objecte, welches allein sie selig machen kann, und damit ist der Grund gelegt zu einem Leben, in welchem Alles und Jedes im Dienste des Finalgutes steht, — also zur wahren Lebensordnung [2], — und jede Verkehrtheit ausgeschlossen ist.

Das der Seele innewohnende Verlangen nach unbeschränkter Seligkeit begreift aber in sich die zwei Momente, auf welche alles Andere reducirt werden kann, — nach außen die eigene Person in höchster Ehre zu sehen, und in sich selbst der vollsten Befriedigung zu genießen in jeder Beziehung, in der wir der Ergänzung bedürfen [3]. Mithin wird das Verlangen nach Seligkeit in einer Seele, in welcher die oben erklärten beiden dem göttlichen Zwecke entsprechenden fundamentalen Acte sich finden, als ein Verlangen nach Ehre in

---

[1] Concil. Colon. a. 1860. P. I. c. XIII.: . . . Si de utriusque finis ordine quaeritur, dicendum est, ultimum operis finem esse Dei gloriam, ad quam etiam rerum creatarum et singillatim hominis felicitas referatur. Dei enim gloria, quum utpote Deum respiciens altioris sit ordinis, quam hominis felicitas, hanc sibi submissam subservientemque habeat, decet. Neque ex hoc existimandum est, detrahi aliquid Dei in nos bonitati. Nam bona nobis collata quum ad Dei referuntur gloriam, non minuuntur, immo quo studiosius per ea nos Dei gloriam quaerimus, eo magis ditescimus ipsi: nec Deus ita suam in mundo intendit gloriam quasi ex ea aliquid, quod non habeat, boni acquirat, quum id solum velit, quod rectus ordo exigit.

[2] Man denke an die Betrachtungen vom „**Fundamente**“ in den Exercitien des hl. **Ignatius**.

[3] S. *Bonavent., De prof. Religios.* I, 8: Cum facta esset anima, quod capax esset summae beatitudinis, in qua haberet summam gloriam et summam delectationem in Deo, qui ut est summa et vera beatitudo, datus fuit animae duplex appetitus naturaliter ad hoc, ut ista desideraret, et studeret obtinere; et cum obtinuisset, tanto jucundius possideret, quanto ardentius concupisceret. Datus fuit ei appetitus gloriae talis, ut nulla sufficeret ei praeter summam gloriam; et appetitus delectationis talis, ut non satiaret eam aliqua, nisi summa delectatio; et utraque est in solo Deo; et ita nihil sufficit animae praeter Deum.

Gott und bei Gott und nach Freude und Friede in Gott sich darstellen.

Ersteres schließt allen Stolz aus, und macht wahrhaft demütig. Es ist ja ein Verlangen, von Gott als dem Zwecke getreu anerkannt zu werden, den er uns gegeben hat, und zu welchem er selbst alles gethan hat, was er that, nämlich frei seine Ehre und Verherrlichung zu wirken. Getragen vom lebendigen Glaubensbewußtsein, daß Gott allein ihr Ursprung und Endziel sei, sucht die Seele auch nur Anerkennung vor Gott, — nicht bei Geschöpfen, außer in so weit dieß Gottes Wille und seiner Verherrlichung dienlich ist. Dafür aber ist ihr auch die Erlangung dessen, was sie verlangt, gewiß, — sie ehrt Gott und Gott ehret sie, seine Gnade wohnt in ihr [1].

Friede in sich, Befriedigung, Freude sodann sucht die zum wahren Finalgut geordnete Seele nicht dadurch, daß sie ruht im Geschöpfe, sondern darin, daß sie geeiniget wird mit Gott. Die Mittel der Gnade und alle Güter der Gnade bilden den Reichthum, welchen sie begehrt, — den Genuß und die Lust, wornach ihr Sehnen gerichtet ist. *„Omnia arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam."* Phil. 3, 8 [2].

Die irascible Potenz, welche der concupiscibeln dienstbar ist, wird daher auch nicht mehr thätig, um sich anders im Besitze und Genusse der Creatur zu behaupten, als wie und in so weit es mit Erreichung und Bewahrung der Vereinigung der Seele mit Gott sich verträgt. Dagegen entflammt sich in ihr Eifer, alles zu entfernen und ferne zu halten, was diesem Ziele hinderlich in den Weg tritt. Sei es auch, daß die irdischen Güter mit Leiden und Entbehrungen vertauscht werden müssen, um die ewigen nicht zu gefährden, der Eifer geht ohne Bedenken diesen Tausch ein; „fortis ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio . . . aquae multae non potuerunt exstinguere caritatem" (Cant. 8, 6. 7). Ja, wenn die Liebe den Grad des Heroismus erreicht hat, wird sie nach Leiden dürsten, in so weit sie darin ein Mittel zu größerer Verherrlichung Gottes und zu vollkommenerem Besitze und Genusse Gottes erkannt hat.

So ist das Begehren beschaffen, wenn die hl. Liebe es geordnet hat. Es ist ein Sehnen und Dürsten nach Gott [3], welches seine volle Befriedigung

---

[1] S. *Bonavent.* Serm. 2 in Hexaëm.: Sicut fons non habet durationem, nisi habeat continuam conjunctionem cum sua origine: sic nec lux gratiae potest vigere in anima, nisi per reversionem in suum originale principium. Hanc reversionem et conjunctionem conservat humilitas, et dissolvit superbia; quia *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* (Jac. 4, 6). Humilis omnia bona attribuit suo originali principio, superbus attribuit sibi. Humilis continuatur cum sua origine, superbus discontinuatur . . . . Christum, qui semper se reduxit per humilitatem in suum originale principium, clarificavit Pater. *Quanto major es, humilia te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam* (Eccle. 3, 20).

[2] Sap. 7, 7—9: *Optavi, et datus est mihi sensus; et invocavi, et venit in me spiritus sapientiae; et praeposui illam regnis et sedibus, et divitias nihil esse duxi in comparatione illius; nec comparavi illi lapidem pretiosum, quoniam omne aurum in comparatione illius arena est exigua, et tanquam lutum aestimabitur argentum in conspectu illius.*

[3] *„Quaemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus."* Ps. 41, 1.

erst im Himmel erwartet; — nach Gott für Gott, indem die Seele sich wohl bewußt ist, sie diene Gott und verherrliche ihn, während sie ihn aufnimmt in sich und festhält (Cant. 1, 4), und nur dadurch könne sie zu seiner Verherrlichung beitragen, daß sie von ihm sich beseligen läßt. Dem ungeschaffenen Gute zugekehrt, ordnet die Seele ihre Beziehung zu den geschaffenen Gütern, glühend von heiliger Liebe, indem sie im „appetitus rationalis" vor Allem sich selbst unterordnet unter Gott, unter seinen heiligen Willen und sein Gesetz [1], und nur in seiner Ehre die ihrige sucht; im „appetitus concupiscibilis" ein Begehren nach leiblichen und äußern Gütern nur duldet, in sofern Glaube und Vernunft darin ein Mittel erkennt für das ewige Finalgut [2]; im „appetitus irascibilis" aber das heilige Feuer des Opfermutes entzündet, welchem nichts zu schwer ist, wenn es dem ewigen Ziele dient, nichts zu viel, wenn damit Gottes Ehre und der Seele Heil erkauft werden kann. Heilige, alle Seelenkraft in Thätigkeit setzende Sehnsucht nach Gott, Verdemütigung seiner selbst zur Verherrlichung Gottes, Hochschätzung der Gnade über alle denkbaren natürlichen Güter, Eifer, der für Gott und das Seelenheil Alles daran setzt, — das ist die wahre von Gott uns zur Pflicht gemachte Ordnung. Treue und Beharrlichkeit in ihr ist das Resultat aller Tugendübung und Pflichterfüllung und zugleich Grund und Quelle immer neuer Vollkommenheit aller Tugend und Pflichttreue.

In dieser Ordnung ist das Herz ähnlich geworden dem göttlichen Herzen Jesu, und dessen Begehren für die Menschenseelen in ihrem Wandel auf Erden Genüge geschehen, „Veni ignem mittere in terram, et quid volo, nisi, ut accendatur?" (Luc. 12, 49.) Erfüllt ist die Bedingung, welche er für die Einigung mit ihm im Himmel gestellt hat, „qui vult me sequi, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me" (Matth. 16, 49).

Das Sehnen aber und Begehren, welches in Allem im Einklange steht mit den Wünschen und dem Verlangen des göttlichen Herzens, wird ohne Zweifel gestillt werden [3]. *„Esurientes implevit bonis"* Luc. 1, 53. Friede gibt es nur in ihm allein, schon in dieser Welt. Ist es ja ganz und gar jener gute Wille, dem das menschgewordene Wort den Frieden bringen wollte. Die ganze Seele ist in ihm rein geworden, in die Nähe Gottes erhoben, und nichts gibt es mehr, was groß genug wäre, ihr alles zu ersetzen, was sie um Gottes Willen verlassen hat, als Gott selbst. — Gott schauen von Angesicht zu Angesicht, Gott besitzen als den Siegespreis aller Kämpfe und Mühen (corona justitiae), Gott genießen als das ewige Gut, welches in Erbarmen die Seele an sich gezogen und mit ihren Gütern ersättiget (do-

---

[1] Sap. 6, 18: *„Initium enim illius* (sc. sapientiae) *verissima est disciplinae concupiscentia."* Ps. 118, passim: „mandata tua dilexi."

[2] Jerem. 9, 23 sq.: *„Non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua et non glorietur dives in divitiis suis; sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me."*

[3] Ps. 106, 9: *Quia satiavit animam inanem, et animam esurientem satiavit bonis.* — Sap. 6, 13: *Facile videtur ab his, qui diligunt eum, et invenitur ab his, qui quaerunt illum.*

num misericordiae) [1], und in diesem seligen Besitze Gottes Gott ewig ein dreimal Heilig singen, das ist der Zweck, zu welchem Gott seinem Kinde alle seine Güter geschenkt, dieß das Erbtheil, welches dem Kinde vom göttlichen Vater ist aufbewahrt worden, wenn es unversehrt bewahrt hat den Schatz der Tugenden, welche der hl. Geist in ihm niederlegte, und in treuer Pflichterfüllung und Nachahmung des menschgewordenen Sohnes Gottes ihn erweitert und vermehrt hat. „Euge, serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam — intra in gaudium Domini tui.“ (Matth. 25, 21.)

[1] S. *Bonavent., Breviloq.* VII, 7: De gloria autem coelesti hoc in summa tenendum est, quod in ipsa est praemium *substantiale* [consistit in visione, fruitione et tentione unius summi boni, scilicet Dei; quem beati videbunt facie ad faciem 1 Cor. 13, 12 . . . . quo fruentur avide et delectabiliter, quem etiam tenebunt sempiternaliter] . . . *consubstantiale* [consistit in gloria corporis, quae secunda stola dicitur, qua resumpta perfectius anima beata tendit in summum coelum] . . . . *accidentale* [consistit in quodam decore speciali superadjecto, qui quidem aureola nuncupatur, et secundum Doctorum sententiam debetur triplici generi operum, scilicet martyrio, praedicationi, et continentiae virginali. — *Idem Centil.* p. IV. s. 3: Gaudium sufficiens perficitur et completur in tribus dotibus animae, quae sunt aperta visio summi veri, certa tentio summi ardui, perfecta dilectio summi boni. In primo perficitur *rationalis,* in secundo *irascibilis,* in tertio *concupiscibilis.*

Schlußwort.

Den Herren Recensenten, welche von der ersten Abtheilung dieses Buches Notiz nahmen, schulde und erstatte ich meinen Dank. Ihre Kritiken lassen es mich aber als notwendig erachten, über einige Punkte mich näher in möglichster Kürze zu erklären:

1. Dieß Lehrbuch ist zur Hälfte aus meinen in lateinischer Sprache gehaltenen Vorlesungen entstanden. Ich hielt es für zweckmäßig, nach wie vor den Candidaten die lateinische Terminologie geläufig zu erhalten, ohne welche ihnen die großen Lehrer, von welchen auch ihre Lehrer Alles haben, was sie bieten können, unzugänglich blieben.

2. Die Dreitheilung: a) das Sittlichgute an sich, b) das dem Menschen subjectivirte Sittlichgute (Tugend), c) das im Leben nach allen Beziehungen ausgewirkte Sittlichgute (Pflichten) findet sich bei alten Theologen (z. B. Alexander v. Hales im dritten Buche seiner Sentenzen), und ist von neueren in zweckmäßiger Weise angewendet (z. B. Werner). Die Theile werden zwar an Umfang sehr ungleich; aber die äußere Symmetrie dürfte nicht so hoch anzuschlagen sein. Zu läugnen ist auch nicht, daß in der Tugendlehre von Pflichten geredet werden muß, in so weit Gott mit der durch sein Gnadenwirken gegebenen Habilitation die Pflicht verbindet, ihr entsprechend zu handeln und durch keinen entgegengesetzten Act sie aufzuheben. In der Pflichtenlehre hinwieder muß auch der Tugenden gedacht werden, welche in den einzelnen Pflichtengebieten realisirt werden. Dessenungeachtet dürfen Tugend, sittlicher Zustand — und Pflicht, Regel des auf Grund des sittlichen Zustandes sich vollziehenden Handelns, — nicht mit einander vermengt werden nach einer beliebten wenigstens vom moraltheologischen Standpunkte aus sehr ungenauen Bestimmung: „die gottgefällige Erfüllung der Pflichten ist Tugend."

3. Mit dem Satze (S. 3), „der gefallene Mensch verdanke es dem Erlöser, daß es für ihn in Wirklichkeit auch nur natürlich sittlich gute Acte noch gebe," ist nicht im Mindesten die Existenz natürlich guter menschlicher Acte in Frage gestellt. Es ist ja damit nicht gesagt, es sei kein Act gut, als der mit übernatürlicher Gnade und zu übernatürlichem Zwecke gesetzt ist, sondern nur, ein Finalgut sei conditio sine qua non, damit es ein Handeln zu einem Mittelzwecke gebe. Ohne Erlösung fehlt dem gefallenen Menschen die Hinordnung zu jedem Finalgute, — es ist also auch kein Mittelgut denkbar, zu welchem hin die allerdings an sich physisch gute und der Natur wesentliche Potenz in Act übergehen könnte. Mit Wiederherstellung der Beziehung des Menschen zum Finalgute kann

erst wieder die Rede sein von einem Rechte auf die Mittel zum Zwecke, wozu auch die natürlichen Güter gehören, und von einem Gebrauche derselben, der in Ansehung letzterer vollkommen den Kräften der Natur möglich ist. — Der Zustand der natura lapsa et non redempta hat indessen nie wirklich für den Menschen bestanden, da schon im Augenblicke des Sündenfalles die Wiederordnung zum Finalgute durch den Erlöser eintrat.

4. Meine Stellung zum Probabilismus betreffend wird Niemand im ganzen Buche eine Verurtheilung desselben finden, als sei er ein unannehmbares System. Die Wahrheit ist vielmehr:

a) ich habe den gehörig eingeschränkten, gemäßigten Probabilismus (S. 53) sachlich ganz dem Aequiprobabilismus gleichgestellt, und nur gesagt, die äquiprobabilistische Regel sei eine präcisere Bezeichnung derselben Sache, und beuge mehr der Gefahr einer Verwechslung des falschen mit dem soliden und ächten Probabilismus vor [1];

b) hinsichtlich des unbeschränkten Probabilismus nach der Formel des Medina habe ich geschichtlich S. 51 berichtet, was die Aequiprobabilisten gegen ihn einzuwenden haben, und S. 52 nur gesagt, daß sich „wirklich mancherlei Bedenken gegen ihn erheben." Daß solche Bedenken nicht aus der Luft gegriffen, sondern durch die uneingeschränkte Anwendung der Formel des Medina gerechtfertiget sind, läugnet kein vorurtheilsfreier Kenner der Geschichte der Moral.

c) Ich will mich nicht in einem Lehrbuche an dem Streite betheiligen, den eben jetzt Aequiprobabilisten und Probabilisten auszutragen haben [2]. Deßhalb hielt ich mich möglichst objectiv, und begnügte mich, jene Principien aufzustellen, welche beide Parteien anerkennen müssen und wirklich anerkennen, und welchen Jeder folgen muß, der die Klippen des Rigorismus wie des Laxismus meiden will [3]. Wenn ich dabei die Bemerkung machte, diese Regeln seien vom Aequiprobabilismus nicht verschieden, so ist dieß noch nicht eine „Verurtheilung" des soliden Probabilismus. Habe ich nicht schon dem geschichtlichen Referat über den Probabilismus die Anschauung vorausgeschickt, „es habe der hl. Alphons mit seinen Sätzen nur richtiger formulirt, was der Probabilismus als Norm zur Entscheidung zweifelhafter Fragen aufstellte?" (S. 51.)

d) Den Vorzug, welchen ich in formeller Beziehung dem Aequiprobabilismus einräume, bestreitet man mit der Entgegnung, ein „Aequilibrium des Für und

---

[1] Ein Kritiker, der in mir einen Feind des Probabilismus sich denkt, und gegen diesen sich selbst vorgespiegelten Gegner kämpft, behauptet freilich, der hl. Alphons habe diese Regel nur aufgestellt, um seine Widersacher zur Ruhe zu bringen. Mir will es eines Lehrers der Kirche würdiger bedünken, er habe sich zu Sätzen, welche grundlegend für seine ganze Doctrin sein sollen, nicht aus bloß äußeren Rücksichten bekannt.

[2] Zu den „Vindiciae Alphonsianae" und „V. Ballerinianae" ist jetzt noch als Dritter in den Streit eingetreten van Reeth in einem Werke, dessen erster Band bis jetzt erschienen ist, „de Probabilismo S. Alphonsi D. E. Quaestio facti et juris." Er neigt sich den ersten zu, ohne aber durchweg ihren Ausführungen beizustimmen.

[3] Ein anderer Kritiker glaubt, ich wolle „eine Vermittlung finden" zwischen den probabilistischen Systemen, weil ich bemerkte, diese allgemeinen katholischen Grundsätze enthielten von selbst alles, was an den verschiedenen Systemen Wahres ist. Nichts weniger. Mit dem Probabiliorismus gibt es keine Vermittlung. Sucht etwa derjenige eine Vermittlung aller Ketzereien, welcher den gewiß wahren Satz aufstellt: jeder Irrthum trägt irgend eine Wahrheit, aber entstellt, in sich, und alle Wahrheit enthält in eminenter Weise die katholische Lehre?

Wider" sei nicht möglich. Nun aber versteht kein Aequiprobabilist sein Princip so, als könne ein mathematisches Aequilibrium gefunden werden. Es ist die Rede nur von einem moralischen Gleichgewichte, das darin besteht, daß jeder vernünftig und vorurtheilsfrei Denkende nach Prüfung der Begründung sich entgegen stehender Meinungen sagen muß, die Gründe der einen werden durch die der andern so wenig aufgewogen, daß es unmöglich ist, mit Sicherheit zu bestimmen, ob eine von ihnen und welche besser begründet ist. Das Gleichgewicht hat aufgehört, sobald es evident und über allen Zweifel erhaben ist, die Begründung der einen Meinung sei im Vergleiche mit der einer andern schwach zu nennen.

Wenn ein Recensent behauptet,

e) **ich** erkläre **darum** den Probabilismus als System für wissenschaftlich unhaltbar (S. 54), weil derselbe zu seiner Begründung den Satz anruft: „lex dubia non obligat", so hat er erstens übersehen, daß ich dort nur Bolgeni's Ausführungen referire; zweitens, daß auch Bolgeni nichts einzuwenden hat gegen die Berufung auf obiges Princip, sondern nur dagegen, daß der schlechthinige Probabilismus den Satz als Princip wählt, „von zwei solid probabeln Meinungen darf man folgen, welcher man will", der selbst erst aus dem Satze „lex dubia non obligat" erwiesen werden muß, also für sich nicht Princip sein kann, während dieser letztere seinerseits wieder seiner Begründung durch das „principium possessionis" bedarf; drittens, daß ich S. 49 ausdrücklich erklärte, Jeder, welcher nicht Rigorist oder Laxist sein will, muß von dem Satze ausgehen, „lex dubia non obligat", und alle Untersuchung, welche Regel zur Lösung zweifelhafter Fragen zu dienen habe, könne nur um den einen Punkt sich drehen, „wann anzunehmen sei, das Gesetz sei wirklich zweifelhaft."

*) Denselben geehrten Kritiker möchte ich auch bitten, sich nachgenannte Citate noch einmal anzusehen: 1) Seite 4; bei dem daselbst über das „Formalprincip" Gesagten hat er an die „Quellen" der Moraltheologie gedacht, gleichwie bei S. 103 an die „Offenbarungsquellen", während dort von der *„regula proxima fidei"* gehandelt ist. — 2) Seite 58 und 59, wo ich den Unterschied erkläre zwischen dem von Gesetz und Pflicht geforderten und dem auf dem Motive der Liebe allein beruhenden vollkommenen, gerathenen Handeln, während er der Meinung ist, ich wolle den Unterschied der „Rechts- und Liebespflichten" darlegen! — 3) Seite 114, auf welcher die notwendigen Momente der formellen Häresie sehr hervorgehoben sind, welche er S. 115 nicht finden konnte. Sehr muß ich es bezweifeln, ob ein Akatholik, der nicht bloß im Allgemeinen über sein religiöses Bekenntniß beunruhigt ist, sondern schon positive Zweifel hat, die katholische Kirche möchte die wahre Kirche Christi sein, und diese gegen die Mahnung seines Gewissens unterdrückt, noch materieller Häretiker genannt werden kann. Ich glaube, es sei dieß der Anfang der formellen Häresie; es liegt darin der Consens zur akatholischen Lehre auch für den Fall, daß sie im Widerspruche steht mit der göttlich geoffenbarten Wahrheit. — 4) S. 137; dort will der Recensent finden, daß „der vollkommene und unvollkommene Act der *caritas* mit dem Motiv der vollkommenen Liebe verwechselt ist". Wie ich Motiv und Act verwechselt haben sollte, ist rein unerfindlich. Nachdem ich weitläufig das Wesen der vollkommenen und unvollkommenen Liebe erörtert habe, greift Recensent einzig das von mir nebenbei gebrauchte Epitheton der Furcht, „eine der Liebe fremdartige Stütze" heraus, und sagt, ich gebe als Unterschied der unvollkommenen von der vollkommenen Liebe nur an, daß sie „noch einer der Liebe fremdartigen Stütze bedarf!" Daß die ganz von einander verschiedenen Motive der Liebe und der Furcht als der Unterscheidungsgrund vollkommener und unvollkommener Liebe ausdrücklich und wiederholt von mir betont sind, ist doch schwer zu übersehen. — — Sehr eigenthümlich ist es sodann, wenn derselbe aus der dem Tridentinum entnommenen Doctrin (S. 238), man solle nach begangener Todsünde sich nicht einer vollkommenen Reue getrösten, um zur hl. Communion zu gehen, so lange man

Gelegenheit hat, beichten zu können, und aus der Bemerkung, „wer könnte auch mit voller Gewißheit sich für vere contritus halten?" — die Folgerung zieht, ich halte die Erweckung der vollkommenen Reue für gar zu schwer. — 5) Seite 233, woselbst der Recensent herausliest, ich halte es für sicher, daß die hl. Eucharistie per accidens auch die „gratiam primam" wirke. Wahr ist nur dieß, daß ich sage, die hl. Communion kann diese Wirkung haben, unter Berufung auf den hl. Thomas. Die weitere Erörterung der Frage geht die Moral nicht an. Kritiker muß übrigens nach seinen eigenen Principien zugeben, daß diese nur von Vasquez, Lugo und einigen Auctoren von weniger Ansehen beanstandete Meinung, welche der hl. Alphons „fere communis" nennt, in der Praxis sicher berücksichtiget werden kann.

5. Man sagt ferner, daß ich den Satz „pars tutior eligenda in sacramentis administrandis et suscipiendis" zu weit ausdehne. Mein Princip ist, daß unter zwei probabeln Meinungen „pars tutior" zu wählen ist; daß aber eine sententia *moraliter certa* befolgt werden kann; auch wenn sie „minus tuta" ist. Welcher bewährte Theologe ist dagegen? Deßhalb fordere ich keine Wiederholung der Beichte, wenn sie keinen andern Defect hat, als daß die Reue erst nach dem Sündenbekenntniß, aber noch vor der Absolution erweckt wurde (S. Lig. VI. n. 445). Aus demselben Grunde gebe ich in meinem Programme „de Jurisdictione in foro interno", Eystadii 1865, zu, daß die einem competenten Beichtvater ungiltig, aber nicht sacrilegisch gebeichtete reservirte Sünde zur Revalidation der Beichte auch einem einfachen approbirten Priester gebeichtet werden könne. In meinem Lehrbuche der Moral hielt ich es für unnötig (S. 232), diese pastorelle Frage weitläufiger zu erörtern und begnügte mich, anzuführen, was sententia communior sei. Dagegen besteht nach Meinung des hl. Alphons eine moralische Gewißheit nicht: a) daß in allen Fällen die Reservation aufhöre, wenn Jemand giltig einem competenten Priester beichtet, aber eine reservirte Sünde „inculpabiliter" verschweigt (VI. n. 597); b) daß bei einer nachträglich erst nach der Absolution noch gebeichteten Sünde die zur Lossprechung disponirenden Acte nicht zu erneuern seien (VI. 448); c) daß eine Beicht giltig sei, welche ohne formellen Vorsatz, obgleich mit wenigstens unvollkommener Reue abgelegt worden (VI. n. 450) [1].

6. Ueberdieß soll ich nichts wissen vom „eventuellen Suppliren seitens der Kirche" im Falle einer jurisdictio dubia vel probabilis! In oben allegirter Schrift „de Jurisdictione" habe ich mich darüber verbreitet. Im vorliegenden Lehrbuche hatte ich keinen Anlaß, davon zu reden; — diese Frage gehört in die Pastoral. Alle bewährten Auctoren präsumiren indessen ein derartiges Suppliren nur in Notfällen. So supponirt der hl. Alphons an der Stelle (VI. n. 1123), auf welche mich Recensent verweist, „casum, quo non pateat facilis aditus ad Papam, et contra immineat periculum mortis vel infamiae aut scandali . . . vel incontinentiae." Unter solchen Voraussetzungen wird es moralisch gewiß, daß die Kirche supplirt. Mein Gegner wird deßhalb vom Standpunkte

[1] Ballerini und andere neuere Auctoren sind der Meinung, es bestehe moralische Gewißheit für die der Giltigkeit der Beichte günstige Meinung. Aber wenn auf der einen Seite der hl. Alphons und die Theologen der Congregation der Redemptoristen stehen, auf der andern Ballerini und seine Schule, ist es um die moralische Gewißheit schon geschehen. Indessen hat diese Streitfrage für die Praxis wenig Bedeutung, wenn es sich handelt um eine bereits abgelegte Beicht. Kann der Pönitent versichern, er habe bei seiner Beicht einen entschiedenen Vorsatz gehabt, so wird es genügen. Daß er ihn explicite gefaßt habe, ist dann zu präsumiren. Kann er diese Versicherung nicht geben, so ist zu fürchten, daß er auch keine Reue gehabt habe.

dieses „eventuellen Supplirens" den S. 286 angeführten Satz „obligatio certa non potest auferri per dispensationem probabiliter tantum validam" nicht mit Erfolg anstreiten können.

7. Was endlich seine Bemerkung betrifft, meine Bestimmung der formellen und materiellen Mitwirkung zur Sünde Anderer sei ungenau, habe ich nur zu sagen, — sie ist die des hl. Alphons.

8. Die von einem Recensenten als zu strenge beanstandete Stelle (S. 118 a und b) über das Bücherverbot dürfte vollkommen mit den Regeln des Index übereinstimmen, die derselbe selbst citirt, und ist nicht im Widerspruche mit der von ihm angeführten Sentenz Reiffenstuel's, da ich zur Erlaubtheit der Lectüre nicht notorisch häretischer, aber von Häretikern über profane Gegenstände verfaßter Bücher es schon für genügend erachte, daß sie mit Vorwissen und ohne Widerspruch der Bischöfe verkauft werden. Bücher, welche die Häresie vertheidigen, — und nur diese sind unter tit. a gemeint —, hat wohl weder die Reg. 8 Ind. (sie redet nur von „libri, ... in quibus .. *obiter* aliqua inserta sunt, quae ad haeresim .... *spectant*), noch Reiffenstuel im Auge.

Alphabetisches Sachregister.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

Pruner, Johann Evangelist <<von>>,

Lehrbuch der katholischen Moraltheologie

Freiburg i. Br. 1875